

**WSPÓŁCZESNE WYZWANIA
TEOLOGII PASTORALNEJ**

**CONTEMPORARY CHALLENGES
OF PASTORAL THEOLOGY**

Editor:
Radosław Chałupniak
Jerzy Kistorz

OPOLE 2016

**WSPÓŁCZESNE WYZWANIA
TEOLOGII PASTORALNEJ**

Redakcja:
ks. Radosław Chałupniak
ks. Jerzy Kostorz

OPOLE 2016

© Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego
Opole 2016

ISBN 978-83-63950-79-8

Recenzent wydawniczy: ks. dr hab. Paweł Mąkosa, KUL JP II

Projekt okładki: ks. Piotr Paweł Maniurka
Korekta: Józef Chudalla
Redakcja techniczna: ks. Radosław Chałupniak

Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO
ul. Kard. B. Kominka 1a, 45-032 Opole
tel. 77 44 11 502; e-mail: rwwt@uni.opole.pl

Druk: Drukarnia Wydawnictwa Świętego Krzyża
ul. Katedralna 6, 45-007 Opole
tel. 77 453 94 93; www.wydawnictwo.opole.pl



*ks. prof. dr. hab. Józefowi Mikołajcowi,
wykładowcy teologii pastoralnej*

WPROWADZENIE

W różnych teologicznych publikacjach słowa „duszpasterstwo” i „duszpasterz” odmieniane są na różne sposoby. Papież Franciszek w swej adhortacji apostołskiej *Evangelii Gaudium* (2013) pisał o koniecznej odnowie duszpasterstwa, o potrzebie „pastoralnego nawrócenia”, o najważniejszych pokusach osób zaangażowanych w duszpasterstwo („tak” dla wyzwania duchowości misyjnej, „nie” dla egoistycznej acedii, „nie” dla jałowego pesymizmu, „tak” dla nowych relacji stworzonych przez Jezusa Chrystusa, „nie” dla duchowej światowości, „nie” dla wojny między nami). Papieski tekst, nasycony olbrzymią dawką misyjnego entuzjazmu, jest dla dzisiejszych duszpasterzy ważną lekturą, która skutecznie może przyczynić się do odnowy działań duszpasterskich.

Współczesny świat, jak wskazuje papież, potrzebuje nie tylko duszpasterstwa zwyczajnego, tradycyjnego, lecz również ożywionego i przepojonego duchem misyjnym (ewangelizacyjnym). Zadanie, które swym uczniom pozostawił Jezus Chrystus: poszukiwanie dróg do serca człowieka, by trafić do niego z Dobrą Nowiną, jest wciąż aktualne. Nie wypełni go ani „duszpasterstwo kolejnych wielkich akcji”, ani duszpasterstwo oparte o zasadę „zawsze tak było”. Nowe czasy potrzebują nowych ludzi, zapału, środków i metod. Zmieniające się warunki nie tylko wymuszają odpowiednie reagowanie na różne sytuacje, lecz domagają się ich przewidywania, przygotowania oraz adekwatnego działania. Teologia pastoralna powinna być przestrzenią stałej refleksji, wymiany doświadczeń i poszukiwania optymalnego modelu duszpasterstwa.

Przedstawiona publikacja nie rości sobie pretensji, by być podręcznikiem czy leksykonem współczesnej teologii pastoralnej. Nie jest również zbiorem luźno powiązanych tekstów. Składa się z piętnastu artykułów, z których każdy podejmuje jeden z ważnych i aktualnych wątków teologicznopastoralnych. Z całości wyłania się zbiór różnych wyzwań teologicznopastoralnych, z którymi warto się zapoznać, przemyśleć i przenieść na grunt duszpasterstwa.

Porządkując przekazany materiał, posłużono się podwójnym kluczem: z jednej strony teksty sklasyfikowane zostały według ich historycznych odniesień (od biblijnego przesłania przez współczesne implikacje myśli wybitnych pastoralistów w kierunku zagadnień teraźniejszych, np. prześladowania chrześcijan), z drugiej – zgodnie z zasadą: od tekstów szerszych, odnoszących się do ogólnych zagadnień, do tematów coraz bardziej uszczegółowionych, niemal egzemplarycznych (np. graficzna definicja miłości chrześcijańskiej, teologia starości czy chrzest w Duchu Świętym).

Trwający w Kościele katolickim Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia zachęcał, by jako swoisty „tekst otwarcia” pojawił się artykuł dotyczący fundamentalnego znaczenia miłosierdzia, którego przesłanie jest uniwersalne i ponadczasowe. Teksty historyczne, lecz z wyraźnym wyeksponowaniem wskazań do współczesności, prezentują artykuły dotyczące Grzegorza Wielkiego i jego *Reguły pasterskiej* oraz koncepcji teologicznopastoralnej zaprezentowanej przez ks. Franciszka Blachnickiego. Kolejny artykuł odnosi się do niepojętego w cywilizowanym świecie faktu prześladowań współczesnych uczniów Jezusa. Tekst dotyczący duszpasterstwa w kontekście paradygmatów czasu przełomu wprowadza w następujące po nim artykuły dotyczące formacji ludzkiej katolików świeckich oraz tzw. „funkcji ludzkiej” w misji pastoralnej Kościoła.

Następne artykuły koncentrują się wokół problematyki współczesnego małżeństwa i podejmują zagadnienia istotnego związku wiary i sakramentu małżeństwa, duszpasterstwa rodzin w perspektywie wybranych działań profilaktycznych oraz religijności małżonków o różnym stopniu zadowolenia ze związku.

Książkę kończą trzy teksty odnoszące się do możliwości wykorzystania w przepowiadaniu graficznej definicji chrześcijańskiej miłości, do uniwersalnego i ważnego również dla teologii problemu sportu oraz tzw. „teologii starości”.

Książka dedykowana jest ks. prof. dr. hab. Józefowi Mikołajcowi, który w 2015 r. ukończył 65 lat i przez długi czas był wykładowcą teologii pastoralnej – najpierw w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie, a od 1994 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Przez swe zajęcia z kolejnymi rocznikami kleryków Jubilat w znaczący sposób wpłynął na kształt obecnego duszpasterstwa na terenie diecezji opolskiej i gliwickiej.

Książka powstała dzięki życzliwości i kompetencji osób, które podjęły wysiłek opracowania poszczególnych artykułów. Redaktorzy publikacji dziękują:

- Autorom za trud solidnego przygotowania poszczególnych tekstów,
- Wydziałowi Teologicznemu Uniwersytetu Opolskiego na ręce Dziekana, ks. prof. Tadeusza Doli, za inspirację i wsparcie w przygotowaniu publikacji.

Opole, 29 kwietnia 2016 r.

ks. prof. dr hab. Radosław Chałupniak
ks. dr hab. Jerzy Kostorz, prof. UO

ks. Wiesław Przygoda*
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

MIŁOSIERNI JAK OJCIEC. TEOLOGIA I PRAKTYKA MIŁOSIERDZIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Miłosierdzie Boże, podobnie jak sam Bóg, jest tajemnicą naszej wiary. W oczach wielu współczesnych wydaje się skandalem, zdradą sprawiedliwości. Trzeba na wstępie zauważyć, że Bóg nie chciał sądzić człowieka, dopóki sam nie stanie się człowiekiem (por. J 5,22-23). Miłosierdzie Boga polega m.in. na tym, iż nie podjął On żadnego sądu nad człowiekiem, chociaż jako Stwórca miał do tego pełne prawo, dopóki sam w osobie Syna Wcielonego nie zaznał człowieczego losu. Syn Człowieczy, jak chętnie nazywał siebie Jezus Chrystus, chociaż otrzymał od swego Ojca prawo sądenia ludzi, nikogo nie osądza, lecz wszystkim, którzy zechcą to przyjąć, objawia miłosierne oblicze swego Ojca (por. J 5,24). To, co my nazywamy sądem, jest naturalną konsekwencją wyboru lub odrzucenia propozycji miłosiernej miłości Boga¹. Dlatego tak ważne jest dla chrześcijanina rozpoznanie miłosiernego Boga Ojca w obliczu Jego Syna, który jest jedynym źródłem nadziei dla pogrążonego w grzechach człowieka XXI w. Miłosierdzie, jak podkreśla to bp Grzegorz Ryś, jest kerygmatem chrześcijaństwa na trzecie tysiąclecie². Problem tego opracowania wyraża pytanie: czym w istocie jest miłosierdzie i w jaki sposób chrześcijanin ma je praktykować w życiu codziennym? Refleksja jest oparta na współczesnych dokumentach *Magisterium Ecclesiae*, zwłaszcza nauczaniu papieża Franciszka.

1. Miłosierdzie w terminologii biblijnej

Przekaz biblijny to niewątpliwie coś więcej niż poszczególne słowa, to przekaz wspólnego kroczenia Boga ze swoim ludem przez poszczególne etapy dziejów zbawienia. Niemniej warto poznać znaczenie poszczególnych słów, by lepiej uchwycić i głębiej zrozumieć sens całego przekazu orędzia zbawczego. To, co w języku polskim oddajemy słowem „miłosierdzie”, w starotestamento-

* Ks. Wiesław Przygoda – prof. dr hab. teologii pastoralnej, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej Społecznej KUL, redaktor tematyczny „Roczników Teologicznych” (zeszyt 6: Teologia Pastoralna), konsultor Komisji Charytatywnej Konferencji Episkopatu Polski, prezes Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów. Autor książek: *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998; *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce*, Lublin 2004; *Apostolski wymiar wolontariatu charytatywnego w Polsce*, Lublin 2012.

¹ „Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, co są w grobach, usłyszą głos Jego: ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie do życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie do potępienia” (J 5,28–29).

² G. RYŚ, *Skandal miłosierdzia*, Kraków 2015, s. 165.

wym języku hebrajskim zostało wyrażone w kilku pojęciach, z których dwa są najważniejsze: *hesed* i *rahamim*. Przypomnijmy, jaką treść zawierają powyższe pojęcia³. Zasadniczym terminem hebrajskim oznaczającym miłosierdzie jest *hesed*, tłumaczony w Septuagincie przez grecki *eleos*. Treść tego pojęcia jest bogata i wieloaspektowa. Podstawowym jego znaczeniem jest wierność, wynikająca z wolnej i świadomej decyzji porozumienia podjętego z partnerem, opartej na wzajemnych prawach i obowiązkach. W dalszej kolejności *hesed* przybiera semantyczne zabarwienia oznaczające: radość, dobroć, miłość, lojalność, troskę, czułość i miłosierdzie⁴. Kiedy wyrażenie *hesed* Stary Testament odnosi do Boga, to zawsze bierze po uwagę Przymierze, jakie zawarł On z Izraelem. Ponieważ Bóg zobowiązał się do jego wypełnienia, wyrażenie *hesed* nabiera konotacji prawnej. Niestety, Izrael Przymierze zawarte uroczyście u stóp góry Synaj łamał nagminnie, przez co zobowiązanie prawne ustało również w odniesieniu do Boga. Wtedy Bóg objawił swoją wielkoduszność i pokazał, że Jego wierność jest potężniejsza niż zdrada Izraela, a Jego łaska mocniejsza niż ludzki grzech. W takim kontekście historii zbawienia pojęcie *hesed* nabrało znaczenia łaskawości, zmiłowania, współczucia, przebaczenia i miłosierdzia. Przykładem takiego znaczenia *hesed* jest fragment Ps 25,6-7:

„Wspomnij na miłosierdzie Twe, Panie,
Na łaski [*hesed*] Twoje, co trwają od wieków,
Nie wspominaj grzechów mej młodości ani moich przewin,
Ale o mnie pamiętaj w Twojej łaskawości [*hesed*]
Ze względu na dobroć Twą, Panie!”

Idea wierności jest szczególnie widoczna w połączeniu *hesed* z *emet*, co można przetłumaczyć jako „łaska i wierność” (por. Ps 25,10; 40,11-12; 61,8; 86,15; 115,1; 138,2). Obydwa pojęcia ukazują stosunek Boga do człowieka. *Hesed* oznacza przenikniętą miłością, trwałą wierność Boga wobec człowieka, na mocy zawartego z nim Przymierza. Jahwe jest miłosierny, ponieważ dostrzega zobowiązania przymierza (Wj 34,15; por. Łk 1,72). Atrybut drugi (*emet*) przedstawia lojalność, stałość i rękojmię Boga wobec człowieka, który zawsze może liczyć na swojego Pana, zaufać Mu, powierzyć Mu siebie, gdyż On nigdy nie zawodzi, nie opuszcza, nie rozczarowuje, nie zdradza⁵. A zatem *hesed* wskazuje na wierną, litościwą pomoc Boga, która wypływa z Jego miłości, miłosierdzia i łaskawości, przy czym źródłem miłości nie jest tu sfera emocjonalna, lecz wierność przymierzu. *Hesed* oznacza atrybut Boga, wskazujący na Jego bliskie i osobowe relacje ze swym ludem⁶.

³ Por. J. CAMBIER, X. LÉON-DUFOUR, *Miłosierdzie*, w: X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 478–483.

⁴ U. TERRINONI, *Starotestamentalny język miłosierdzia*, „Współczesna Ambona” 44 (2016), nr 1, s. 155.

⁵ *Tamże*, s. 157.

⁶ H.J. STOEBE, *Hesed-Güte*, w: E. JENNI, C. WESTERMANN (red.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. I, München 1975, s. 600; por. T. HERRMANN, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie świętym*, w: J. KRUCINA (red.), *Miłość miłosierna*, Wrocław 1985, s. 143–

Zupełnie inną genezę ma termin *rahamim*, do przekładu którego w Septuagincie użyto dwóch słów greckich: *splanchna* i *oiktirmos*. W swym źródłosłowie wywodzi się od hebrajskiego rdzenia *raham*, oznaczającego łono matczyne, i wskazuje na czułą miłość matki, którą można uzewnętrznić w całej skali uczuć, takich jak: tkliwość, czułość, cierpliwość, wyrozumiałość, gotowość przebaczenia, dobroć itp. Łono to najwrażliwsza, najczulsza i najdelikatniejsza część ciała, w której każda matka celebryje i przeżywa tajemnicę życia. To tutaj dziecko nabiera kształtów, jest noszone, zanim przyjdzie na świat. Łono wyraża najściślejszą więź między matką a dzieckiem, jest siedliskiem miłości macierzyńskiej, jest miejscem współ-odczuwania i współ-przeżywania matki i dziecka⁷. Dobrze powyższą więź odniesioną już do relacji Boga względem swego ludu wyraża znany fragment Księgi Izajasza:

„Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu,
ta, która kocha syna swego łona?
A nawet gdyby ona zapomniała,
Ja nie zapomnę o tobie,
Oto wyrzyłem cię na obu dłoniach” (Iz 49,15-16).

W znaczeniu przerośnym termin *rahamim* wyraża uczucie miłosierdzia, rozumiane jako okazywanie miłości w sytuacji, gdy kochana osoba przeżywa jakieś poważne trudności. Człowiek kochający chętnie i w pełni angażuje się w pomoc osobie kochanej, gdy ta znalazła się w bolesnym dla siebie położeniu. W takim znaczeniu bywa w Starym Testamencie używany leksem *rahamim* w formie czasownikowej (*raham* – lituję się), ale zawsze w kontekście stosunków międzyludzkich lub relacji Boga do człowieka, nigdy zaś w relacji człowieka do Boga. Ponadto warto zauważyć, iż w Biblii *rahamim* oznacza miłość zstępującą od tego, kto stoi najwyżej, ku temu, kto stoi najniżej, dlatego ma odciętą współczucia. Stąd psalmista, udręczony i przygnieciony grzechami, odwołuje się z ufnością do miłosierdzia Bożego, błagając, by Pan go wybawił z przygnębiającej sytuacji, w jakiej się znalazł:

„A Ty, o Panie, nie wstrzymuj wobec mnie Twego miłosierdzia [*rahm*],
łaska Twa i wierność niech mnie zawsze strzegą!
Osaczyły mnie bowiem nieszczęścia, których nie ma liczby,
winy moje mnie przygniatają, a gdybym mógł je widzieć,
byłyby liczniejsze niż włosy na mej głowie” (Ps 40,12-13).

Takie właśnie głębokie i „przenikające do szpiku kości” miłosierdzie Bóg pragnie stosować w odniesieniu do wszystkich i wszystkiego⁸.

Analiza leksemów starotestamentowych przekonuje, że pojęcie miłosierdzia, mające wiele pól znaczeniowych, zmierzało do pewnej integracji semantycznej, którą osiągnęło ostatecznie w Nowym Testamencie. Ważną rolę ode-

145; J. KUDASIEWICZ, *Miłosierdzie w Ewangeliach*, w: J. ZDYBICKA (red.), „*Dives in misericordia*”. *Tekst i komentarze*, Lublin 1983, s. 70–71.

⁷ U. TERRINONI, *Starotestamentalny język miłosierdzia*, s. 152.

⁸ *Tamże*, s. 153.

grał tu starożytny przekład grecki Starego Testamentu, zwany Septuagintą. Miłosierdzie, jako naczelną przymiot Boga, zaczęto pod koniec czasów starotestamentowych odnosić również do człowieka. W późnym judaizmie terminów *hesed* i *rahamim* używano prawie zamiennie, a pod względem treściowym pojęcia te oscyływały w kierunku rozwiniętej w chrześcijaństwie *agape*⁹.

Nowy Testament przejął starotestamentowe dziedzictwo teologiczne i w sposób daleko idący je rozwinął, tak pod względem terminologicznym, jak i pojęciowym. *Eleos* – termin znany z Septuaginty – pojawia się wielokrotnie w Nowym Testamencie przede wszystkim na oznaczenie wierności Boga (por. Łk 1,50.54.58.72.78; Ef 2,4) oraz na wymagane przez Niego odwzajemnienie tej wierności. To odwzajemnienie dotyczy nie tylko relacji do Boga, ale ma obejmować również innych ludzi. W takich przypadkach *eleos* nabiera pierwotnego sensu dobroci (por. Mt 9,13; 12,7). Termin ten wyraża intymne, przepełnione wzruszeniem uczestnictwo w dramacie innych z powodu sytuacji trudności i cierpienia, w jakiej znalazł się drugi człowiek. W greckiej praktyce sądowniczej używano tego wyrażenia, gdy po zakończeniu rozprawy, ale jeszcze przed ogłoszeniem wyroku, zezwalało oskarżonemu na ostatnie słowo w swojej obronie, w nadziei, że uda mu się wzbudzić współczucie u sędziów i uzyskać złagodzenie kary¹⁰. W liturgii łacińskiej Mszy św. wierni zwracają się do Boga z głośnym błaganiem o miłosierdzie: *Kyrie eleison* – „Panie zmiłuj się nad nami”.

Terminem pochodnym od *eleos* jest *eleemosyne* oznaczający jałmużnę¹¹. Otóż, poruszenie serca nie może pozostać na poziomie tylko psychologicznym, w chrześcijaństwie dąży ono do wyrażenia się w konkretnych gestach litości, dobroci, miłosierdzia i czynnej pomocy. A zatem cała tradycja dobroczynności wobec ubogich, również zorganizowanej posługi charytatywnej Kościoła, wywodzi się od biblijnego pojęcia *eleos*. Dzieje Apostolskie pochwalają niektórych chrześcijan za hojne jałmużny (por. Dz 9,36; 10,2), a ewangeliczna przypowieść wskazuje za wzór chwalebny uczynek dobrego Samarytanina, który poszkodowanemu pod Jerychem okazał *eleos* – miłosierdzie (Łk 10,37). Objawieniem i wzorem miłosierdzia w Nowym Testamencie jest przede wszystkim sam Jezus Chrystus. Każdy, kto doświadczy od Niego miłosierdzia, jak św. Paweł (por. 1 Kor 7,25; 1 Tm 1,13.16), jest wezwany do odwzajemnienia się Panu, ale poprzez okazywanie miłosierdzia nie Bogu, lecz bliźnim (por. 2 Kor 4,1; Rz 12,1). Terminu *eleos* użył Ewangelista Mateusz w czwartym błogosławieństwie z Jezusowego Kazania na Górze: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7).

⁹ J. CHMIEL, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: S. GRZYBEK, M. JAWORSKI (red.), *„Dives in misericordia”. Tekst i komentarz*, Kraków 1981, s. 79–82.

¹⁰ U. TERRINONI, *Nowotestamentalna semantyka miłosierdzia*, „Współczesna Ambona” 44 (2016), nr 2, s. 165.

¹¹ Por. C. WIÉNER, *Jałmużna*, w: X. LÉON-DUFOUR (red.), *Słownik teologii biblijnej*, s. 332–334.

Inną grupę semantyczną znaną z Septuaginty stanowi *oiktirmos* i wyrazy pochodne (por. Rz 12,1; 2 Kor 1,3; Flp 2,1; Kol 3,12; Hbr 10,28; Łk 6,36; Rz 9,15 – forma czasownika; Jk 5,11 – przymiotnik). Nowy Testament używając tego terminu, nawiązuje do hebrajskiego *rahamim* i stosuje go w znaczeniu: czułość, tliłość, wzruszenie, serdeczne współczucie¹². Termin ten różni się od *eleos* tym, że eksponuje zewnętrzny aspekt współczucia, wyrażającego się w płaczu i żalu oraz gestach litości i miłosierdzia. Chrześcijanie powinni czynić widzialnym w codziennym życiu wspólnoty wzajemne współczujące miłosierdzie¹³. Przynaglał do tego św. Paweł m.in. chrześcijan z gminy w Kolossach: „Obleczcie się w serdeczne współczucie [*splanchna oiktirmou*], w dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem” (Kol 3,12-13). Termin *oiktirmos* został użyty dwukrotnie przez Ewangelistę Łukasza w słynnym wezwaniu: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36).

Warto jeszcze wspomnieć o drugim terminie wywodzącym się od hebrajskiego *rahamim*, a mianowicie o greckim *splanchna*, który w Nowym Testamencie oznacza macierzyńskie uczucia (dosł.: wnętrzości). W sensie biblijnym nawiązuje on do wnętrzości zwierzęcia ofiarnego: serca, nerki i wątroby, natomiast w sensie antropologicznym do wnętrzości człowieka, czyli jego szlachetnych uczuć czułości i miłosierdzia. Podobnie jak odpowiadający mu termin hebrajski zawiera odniesienie do łona matczynego i oznacza macierzyńską, a także ojcowską miłość do własnego dziecka. W sensie szerszym miłość ta obejmuje bliskich krewnych, powiązanych wzajemnie uczuciowo przez więzy krwi. Jest czymś więcej niż współczuciem czy litością – to potężne uczucie, wewnętrzne poruszenie, coś w rodzaju serdecznego uścisku¹⁴. Termin *splanchna* pojawia się dosyć często w pismach św. Pawła i znaczy tyle co „serce” (por. 2 Kor 6,12; 7,15; Flm 7.12.20), „miłość” (por. Flp 1,8) lub „serdeczne współczucie” (por. Kol 3,12).

Sumując powyższe analizy semantyczne, należy stwierdzić, iż miłosierdzie to miłość wierna mimo wszystko, która nigdy się nie poddaje, nawet w sytuacji niewierności człowieka. To miłość czuła, pełna wzruszenia jak miłość najlepszej matki. Miłosierdzie nie ogranicza się do tego, co zepsuł grzech, ale zmierza ku nowemu stworzeniu, czyni nowym to, co zostało uszkodzone lub zniszczone. Miłosierdzie to niezwykle subtelna i delikatna Boża ingerencja w życie zagubionego i pogrążonego w problemach człowieka. Jak wskazuje na to źródłosłów wyrażenia łacińskiego, *miseriordia* to serce (*cor*) ofiarowane człowiekowi w potrzebie (*miser*). Miłosierdzie to współczucie aktywne, nie pozostawiające człowieka pogrążonego w jakiegokolwiek biedzie materialnej, psychicznej, społecznej lub duchowej bez pomocy. Miłosierny jest najpierw Bóg, ale On pragnie, byśmy Go naśladowując, budowali nasze relacje z bliźnimi na zasadzie miłosierdzia. „Bądźcie dla siebie nawzajem dobrzy i miłosierni. Przebaczajcie sobie, tak jak i Bóg wam przebaczył w Chrystusie” (Ef 4,32).

¹² T. HERRMANN, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie świętym*, s. 144–145.

¹³ U. TERRINONI, *Nowotestamentalna semantyka miłosierdzia*, s. 167.

¹⁴ *Tamże*, s. 168-171.

2. Trynitarny wymiar miłosierdzia Bożego

W przekonaniu papieża Franciszka w pojęciu miłosierdzia zawiera się synteza tajemnicy wiary chrześcijańskiej. „Miłosierdzie: to jest słowo, które objawia Przenajświętszą Trójcę. Miłosierdzie: to najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg wychodzi nam na spotkanie. [...] Miłosierdzie: to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu”¹⁵. Już w Starym Testamencie Bóg Ojciec „bogaty w miłosierdzie” (Ef 2,4) objawił Mojżeszowi swoje imię: „Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” (Wj 34,6; por. MV 1). Wprawdzie w okresie Starego Przymierza prawda o istnieniu Boga w trzech Osobach była ukryta i wszelkie objawione prawdy o Bogu należy przypisywać wszystkim osobom Boskim, to jednak zawsze na pierwszym miejscu należy stawiać Boga Ojca, od którego wszystko pochodzi. Również miłosierdzie jako istotny przymiot natury Boga należy w pierwszej kolejności przypisać Bogu Ojcu.

Papież Franciszek lansuje tezę, iż miłosierdzie to nie tyle przymiot, co raczej imię Boga, istota Jego natury¹⁶. Powyższą tezę uzasadnia licznymi cytataми ze Starego Testamentu, szczególnie z Księgi Psalmów. Psalmi pokazują, że Bóg jest przede wszystkim cierpliwy i miłosierny, a widać to po Jego działaniu w historii. „On odpuszcza wszystkie twoje winy, On leczy wszystkie twe niemocy, On życie twoje wybawia od zguby, On wieńczy cię łaską i zmiłowaniem” (Ps 103,3-4). „Pan uwalnia jeńców, Pan przywraca wzrok niewidomym, Pan podnosi pochylonych, Pan miłuje sprawiedliwych. Pan strzeże przychodniów, chroni sierotę i wdowę, lecz na bezdroża kieruje występnych” (Ps 146,7-9); „On leczy złamanych na duchu i przewiązuje ich rany. (...) Pan dźwiga pokornych, a poniża występnych aż do ziemi” (Ps 147,3.6). Na podstawie tych tekstów biblijnych Franciszek konstatuje, że „miłosierdzie Boga nie jest jakąś abstrakcyjną ideą, ale jest konkretnym faktem, dzięki któremu On objawia swoją miłość ojcowską i matczyną, która wypływa z wnętrzości i zwraca się do syna” (MV 6).

Objawienie miłosierdzia Boga w Starym Przymierzu było niedoskonałe. Dopiero gdy nadeszła „pełnia czasów” (Ga 4,4), Bóg zesłał swojego Syna, narodzonego z Maryi Dziewicy, aby objawić ludziom w sposób ostateczny swoją „miłość do końca” (J 13,1). Od chwili swego Wcielenia, a zwłaszcza od rozpoczęcia publicznej działalności Syn Boży swoimi słowami, gestami i całą swoją osobą objawia miłosierdzie swego Ojca (por. MV 1). A zatem objawienie miłosierdzia Bożego dokonywało się w historii zbawienia sukcesywnie, ale swój punkt kulminacyjny osiągnęło w osobie i zbawczym dziele Jezusa Chrystusa¹⁷. Według nauczania papieża Franciszka „wiara chrześcijańska jest wiarą w Miłość

¹⁵ FRANCISZEK, „*Misericordiae vultus*”. *Bulla o nadzwyczajnym jubileuszu miłosierdzia*, 11.04.2015, nr 2 (dalej: MV).

¹⁶ Por. TENŻE, *Miłosierdzie to imię Boga*, tłum. J. Ganobis, Kraków 2016.

¹⁷ Por. W. PRZYGODA, *Uwierzyć miłości, by stać się świadkiem miłości*, w: M. JAGODZIŃSKI (red.), *Perspektywy wiary*, Radom 2015, s. 69–91.

pełną, w jej skuteczną moc, w jej zdolność przemieniania świata i wyjaśniania czasu [...]. W miłości Bożej, objawionej w Jezusie, wiara dostrzega fundament, na którym opiera się rzeczywistość i jej ostateczne przeznaczenie”¹⁸.

W tym miejscu należy podkreślić, iż wiara jako osobowa więź z Bogiem i doświadczenie Jego obecności jest dziełem Ducha Świętego. Św. Paweł zaznacza, że „nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12,3). Również miłosierdzie Boże byłoby rzeczywistością dla człowieka zupełnie zewnętrzną, gdyby w jego sercu nie działał Duch Święty, czy to podczas modlitwy, czy przyjmowania sakramentów świętych. Duch Święty, który jest trynitarną więzią miłości Ojca i Syna, jest również kreatorem jedności i miłości w ludzkich sercach (por. Rz 5,5). Gdyby nie Duch Święty, całe zbawcze dzieło Jezusa byłoby tylko wydarzeniem z przeszłości, pewnie wspomnianym i przez wielu szanowanym, ale bez faktycznego związku z teraźniejszą kondycją duchową ucznia Chrystusa. Tylko dzięki działaniu Ducha Świętego jest możliwe „tu i teraz” spotkanie i rzeczywiste zjednoczenie chrześcijanina z Bogiem Ojcem przez Jezusa Chrystusa¹⁹.

Jak zauważył to już św. Jan Paweł II, w historii Kościoła począwszy od zesłania Ducha Świętego aż do paruzji miłosierdzie Boże można odkrywać przede wszystkim dzięki kontemplacji oblicza cierpiącego i zmartwychwstałego Jezusa²⁰. Z kolei papież Benedykt XVI, kontemplując Ikonę Świętego Oblicza w Manoppello, stwierdził, że „aby wejść w komunię z Chrystusem i kontemplować Jego Oblicze, aby rozpoznać Oblicze Pana w obliczu braci i w różnych doświadczeniach codzienności, niezbędne są ręce nieskalane i serce czyste. Ręce nieskalane, tzn. egzystencję oświeconą prawdą miłości, która zwycięża obojętność, zwątpienie, kłamstwo i egoizm; ponadto konieczne są serca czyste, serca pociągnięte Bożym pięknem, [...] serca, na których jest odcisnięte Oblicze Chrystusa”²¹. A papież Franciszek dodaje, że „ze wzrokiem utkwionym w Jezusie i w Jego obliczu miłosiernym możemy zagłębić się w miłość Trójcy Przenajświętszej” (MV 8).

Nie ulega wątpliwości, że misją, jaką Jezus otrzymał od Ojca, było objawienie tajemnicy Bożej miłości w jej pełni. Można to wyrazić w następującym twierdzeniu: Syn Boży po to stał się człowiekiem, aby ludziom objawić prawdę, którą św. Jan Apostoł wyraził formułą „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). W tym miejscu rodzi się pytanie: w jaki sposób Jezus zrealizował wyznaczoną przez swego Ojca misję? Przede wszystkim należy zauważyć, iż Jezus stawszy się człowiekiem komunikował się z ludźmi na sposób ludzki, a więc w sposób werbalny i pozawerbalny. Na podstawie nauczania papieża Franciszka można

¹⁸ FRANCISZEK, „*Lumen fidei*”. *Encyklika o wierze*, 29.06.2013, nr 15.

¹⁹ Por. K. GUZOWSKI, *Bądźcie miłosierni jak Ojciec*, Sandomierz 2015, s. 60–64.

²⁰ JAN PAWEŁ II, „*Novo millennio ineunte*”. *List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu roku 2000*, 6.01.2001, nr 16; 24–28.

²¹ BENEDYKT XVI, *Szukać oblicza Chrystusa*, Manoppello, 1.09.2006, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/msc_200804_manoppello01092009.html (31.03.2016).

wnioskować, iż w obydwu sposoby komunikacji Jezusa z ludźmi były przeniknięte na wskroś miłością. To miłosierdzie było widoczne i namacalne w całym życiu Jezusa – w Jego słowach i czynach. Jak zaznacza papież, „znaki, które czyni [Jezus] przede wszystkim w stosunku do grzeszników, do biednych, wyłączonych, chorych i cierpiących, są naznaczone miłosierdziem. Wszystko w Nim mówi o miłosierdziu. Nie ma też w Nim czegoś, co byłoby pozbawione współczucia” (MV 8).

Według papieża Franciszka cała osoba Jezusa jest niczym innym tylko miłością. Mocą tej miłości Jezus współczuł ludziom zagubionym, zdezorientowanym i zmęczonym (por. Mt 9,36), mocą tej samej miłości uzdrawiał chorych, których do Niego przynoszono (por. Mt 14,14), a kilkoma chlebami i rybami nakarmił do sytości złąkniony tłum (por. Mt 15,37). Wypełnione miłością serce Jezusa było współczujące wobec nieszczęścia wdowy z Nain, oplakującej śmierć jedyne go syna. Jezus wychodząc naprzeciw konduktu pogrzebowego, odczuł tak wielkie współczucie z powodu przejmującego bólu płaczącej matki, że natychmiast przywrócił do życia jej syna, wskrzeszając go z martwych (por. Łk 7,15). Również powołanie Apostoła Mateusza (por. Mt 9,9-13), zdaniem papieża Franciszka, wpisuje się w horyzont miłosierdzia Jezusowego. Przechodząc bowiem obok komory celnej, spojrzenie Jezusa spotkało się ze wzrokiem Mateusza, a było to spojrzenie pełne miłosierdzia, które przebaczyło grzechy tego człowieka oraz, zwyciężając opory innych uczniów, wybrało jego, grzesznika i celnika, aby stał się jednym z Dwunastu. Papież w tym kontekście przywołuje słowa św. Bedy Czcigodnego, który komentując powyższą scenę ewangeliczną, napisał, że Jezus spojrzał na Mateusza z „uczuciem miłości i wybrał go” (*miserando atque eligendo*). Te słowa zrobiły tak wielkie wrażenie na papieżu Franciszku, że wybrał je na swoje zawołanie biskupie (MV 8).

W bulli *Misericordiae vultus* papież Franciszek zwrócił uwagę na niektóre przypowieści Jezusa, które są całkowicie przeniknięte ideą miłosierdzia. Należą do nich przede wszystkim przypowieści: o zaginionej owcy, o zagubionej monecie i o synu marnotrawnym (por. Łk 15,1-32), które przedstawiają Boga jako pełnego radości z powodu przebaczenia ludzkich win i grzechów. Szczególnie sugestywną opowieścią o miłosierdziu Boga Ojca jest ostatnia z wymienionych przypowieści, odzwierciedlona w wielu dziełach malarskich, m.in. w słynnym obrazie Rembrandta, w którym jedna z dłoni miłosiernego Ojca obrazuje miłość ojcowską, a druga – miłość macierzyńską Boga. Św. Jan Paweł II komentując powyższą przypowieść w encyklice *Dives in misericordia*, zauważył, iż młodszy syn awanturczo opuścił dom ojcowski, stracił majątek, reputację i wiele innych rzeczy, ale nie stracił wszystkiego. Otóż, „ocalone zostało zasadnicze dobro: dobro człowieczeństwa. Wprawdzie zmarnował majątek, ale człowieczeństwo ocalało. Co więcej, zostało ono jakby odnalezione na nowo” (DiM 6). Niekiedy w ludzkim mniemaniu człowiek jest całkowicie pogrążony w złu, jest chodzącym kłębem zła i upadku. Wydaje się, że nie ma już żadnych szans na jego uratowanie. Trudno po ludzku dostrzec jakiegokolwiek w nim dobro. Jednak to,

co „po ludzku” jest niemożliwe, nie jest niemożliwe dla Boga. Jego miłosierdzie polega m.in. na tym, że w każdym człowieku, który ma w sobie tchnienie życia, Bóg jest w stanie dostrzec jakieś dobro, a tym dobrem jest w pierwszej kolejności „Jego obraz i podobieństwo”, według którego człowiek został stworzony. Dlatego św. Jan Paweł II zaznacza, iż miłosierdzie Boga „objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich narwarstw zła, które jest w świecie i w człowieku” (DiM 6).

Kiedyś papież Franciszek powiedział, że Bóg nigdy nie męczy się odpuszczaniem grzechów, zachęcając wiernych do częstego korzystania z sakramentu pokuty i pojednania²². W bulli *Misericordiae vultus* podkreśla natomiast, że miłosierdzie jest mocą Boga, co potwierdza przywołana przez papieża starożytna modlitwa liturgiczna: „Boże, Ty przez przebaczenie i litość najpełniej okazujesz swoją wszechmoc”. Również św. Tomasz z Akwinu twierdził, że w miłosierdziu Boga wyraża się Jego wszechmoc. Papież Franciszek dopowiada, iż miłosierdzie stanowi istotę Ewangelii a przez to także naszej wiary, ponieważ miłosierdzie jest „siłą, która zwycięża wszystko, która wypełnia serce miłością i pociesza przebaczeniem” (MV 6). A zatem miłosierdzie to nie przejaw słabości, jak uważa wielu współczesnych, ale to siła, moc – i o tym powinien pamiętać przede wszystkim każdy uczeń Chrystusa.

3. Chrześcijanin świadkiem miłosierdzia Bożego

Jedno z błogosławieństw Jezusa w Kazaniu na Górze brzmi: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7). Papież Franciszek uczynił je główną inspiracją do przeżywania Roku Świętego Miłosierdzia w Kościele powszechnym. Warto zauważyć, iż to właśnie błogosławieństwo jest głównym mottem Światowych Dni Młodzieży w Krakowie w lipcu 2016 r. Intuicja podpowiada, że właśnie to wydarzenie zrodziło pomysł ogłoszenia przez papieża Franciszka Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia. W ten sposób papież zachęca wszystkich wiernych Kościoła, aby włączyli się w czynne przeżywanie tego światowego święta miłosierdzia, a przez to stali się żywymi świadkami miłosiernego Pana.

Na czym w istocie polega świadectwo chrześcijanina o Bogu, który jest pełen miłosierdzia (*Dives in misericordia*)? Przede wszystkim świadectwo to polega na osobistym nawróceniu i przemianie, tzn. na odstąpieniu od grzesznego stylu życia w dalekich i obcych Bogu stronach, powstaniu i udaniu się do domu Ojca oraz rzuceniu się w całkowitym zaufaniu w Jego ramiona (por. Łk 15,11-32). Istotą nawrócenia jest ponowne odkrycie Ojca i przyjęcie na nowo darowanej godności dziecka Bożego – syna lub córki Boga Ojca, brata lub siostry Jezusa Chrystusa. W przypowieści Jezusowej o synu marnotrawnym symbolem

²² FRANCISZEK, *Orędziem Jezusa jest miłosierdzie. Homilia w parafii św. Anny w Watykanie*, 17.03.2013, OsRomPol 34 (2013), nr 5, s. 15.

tej godności jest nowa szata, pierścień na palec i sandały na nogi. O wiele trudniej było odkryć miłosierne oblicze Ojca drugiemu synowi ze wspomnianej przypowieści. Nie zawsze fizyczna bliskość sprzyja bliskości duchowej. O wiele trudniej zdobyć się na nawrócenie, pozostając stale w centrum życia Kościoła, niż będąc wyrzuconym na jego peryferie. Każdy grzesznik potrzebuje pomocy i świadectwa drugiego. Zauważył to ks. J. Tischner w swoim komentarzu do *Dives in misericordia*: „Ten, kto wraca – syn marnotrawny – potrzebuje potwierdzenia faktu, że naprawdę wrócił. Nawróceni będą nawróconymi do końca dopiero w chwili, gdy im ktoś to nawrócenie szczerze potwierdzi. Nie można stawać się człowiekiem bez pomocy i bez świadectwa drugiego człowieka. Kto odmawia człowiekowi takiego świadectwa, grzeszy jednym z najgorszych grzechów – okrucieństwem, którego ostrze godzi wprost w ludzkie serce”²³. Tylko człowiek nawrócony, człowiek, który doświadczył miłosierne uścisku Boga Ojca, może być tego świadkiem wobec innych ludzi.

Rok Miłosierdzia jest niewątpliwie dobrą okazją do wzmożonego składania świadectwa miłosierdzia. Ks. J. Majka zwraca uwagę na istotną różnicę między świadectwem w sensie naturalnym a świadectwem w sensie religijnym. W świecie przyrodzonym człowiek może stać się świadkiem prawdy, którą sam odkrył dzięki badaniom naukowym. Może też świadczyć o wydarzeniu, którego stał się uczestnikiem, i jest w stanie odtworzyć z pamięci jego przebieg (taka jest rola świadków w sądzie). Ponadto człowiek może być świadkiem prawdy społecznej, nazywanej w socjologii ideologią społeczną, która składa się z zespołu tez, wiedzy i mądrości ukształtowanych przez wiele pokoleń, przyjmowanych przez ogół członków danej społeczności jako prawdy oczywiste i potwierdzone wielowiekową praktyką. Tak ukształtowana prawda staje się z czasem wartością społeczną, a jej świadkowie poczytują sobie to za obowiązek, by przekazywać ją w następne pokolenia²⁴.

Inny charakter ma – zdaniem ks. J. Majki – świadectwo religijne, które polega na przekazywaniu innym prawd i wartości religijnych. Prawdy te pochodzą przede wszystkim z innego źródła niż prawdy naturalne. Prawd tych nie można dociec ani wysiłkiem umysłu, ani na drodze eksperymentu naukowego, gdyż pochodzą one z Objawienia Bożego. Druga ważna różnica w odniesieniu do prawd naturalnych polega na tym, że prawdy wiary nigdy nie pozostają tylko na poziomie teoretycznym, lecz zawsze domagają się praktycznego potwierdzenia własnym życiem. W tym sensie prawda, że Bóg jest miłością, stanowi apel skierowany do człowieka, aby ten odnosił się z miłością do Boga, a także do człowieka, ponieważ ten jest stworzony na obraz Boży. Prawda Boża nigdy nie pozostaje wyłącznie na poziomie informacji, a człowiek ją przyjmujący staje się jej świadkiem nie tylko przez jej akceptację, lecz przez zaangażowanie i jej realizację w swoim życiu. W tym kontekście świadectwo o Bożym miłosierdziu polega

²³ Cyt. za: G. RYŚ, *Skandal miłosierdzia*, s. 63.

²⁴ J. MAJKA, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: J. KRUCINA (red.), *Ewangelizacja*, Wrocław 1980, s. 78–79.

w istocie na wejściu w Boży plan zbawienia i zaangażowaniu się całym sobą w dzieło miłości Bożej w stosunku do człowieka. Świadczenie religijne wyróżnia ponadto udział w nim Bożej łaski. Czerpiąc ze źródeł nadprzyrodzonych, człowiek wiary nigdy nie jest świadkiem Bożej prawdy w samotności, lecz towarzyszy mu stale łaska Boża we wspólnocie Kościoła. Można zatem skonstatować, że w chrześcijańskim świadku działa Bóg albo że jest on narzędziem w ręku Boga. Ostatecznie to Bóg dokonuje dzieła zbawienia ludzi we wspólnocie Kościoła, przede wszystkim dzięki realizowanej w niej funkcji świadectwa²⁵.

Każdy chrześcijanin, jako członek Kościoła Chrystusowego, jest powołany do składania prawdziwego świadectwa o Bogu, który jest miłością (1 J 4,8). Bóg stworzył bowiem Kościół nie dla niego samego, ale po to, by był on głosi-cielem prawdy i krzewicielem miłości Bożej w świecie. Kościół jest posłany do świata, w którym w każdej epoce i miejscu ma szukać człowieka, by głosić mu prawdę, że Bóg w swoim miłosierdziu pierwszy go umiłował (zob. 1 J 4,19). Świadczenie miłości chrześcijańskiej wymaga czegoś więcej niż słownej deklaracji, ono wymaga czynów, co św. Jan potwierdził słowami: „Dzieci, nie mi-lujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą” (1 J 3,18). Toteż Kościół od zarania swoich dziejów głosił prawdę, oddawał cześć Bogu w publicznym kulcie oraz pełnił posługę charytatywną zaadresowaną do ludzi potrzebują-cych jakiegokolwiek pomocy. Z biblijnej troski o ubogich wyrosła wielka tradycja miłosierdzia chrześcijańskiego urzeczywistniana na wiele sposobów w dwu-dziesiętowiecznej historii Kościoła. Kto dzisiaj pomaga ubogim w wymiarze ma-terialnym, społecznym czy duchowym, staje się uczestnikiem tej wspaniałej tradycji i, co ważniejsze, staje się świadkiem miłosiernego Boga.

* * *

Miłosierdzie jawi się jako ideał życia chrześcijańskiego i kryterium wiary-godności zbawczej działalności Kościoła. Miłosierdzie jest słowem-kluczem do zrozumienia głównego przesłania Objawienia Bożego, które na różne sposoby wyraża prawdę, że Bóg nas kocha, jest za nas odpowiedzialny, pragnie naszego szczęścia, radości i pokoju. Dlatego, jak wyraża to papież Franciszek, „na teźże właśnie długości fali powinna zostać dostrojona i zorientowana miłość miło-sierna chrześcijan. Tak, jak kocha Ojciec, tak też powinni kochać i synowie. Jak On jest miłosierny, tak też i my jesteśmy wezwani, by być miłosierni: jedni wo-bec drugich” (MV 9).

²⁵ *Tamże*, s. 79–80.

Merciful as the Father. Theology and Practice of Christian Mercy

Mercy in the eyes of many people seems to be a scandal, betrayal of justice. God's mercy consists, *inter alia*, in the fact that He did not judge any man, even though as the Creator had every right to do so. Jesus Christ received from His Father power to judge people, but He judges nobody. He always reveals the merciful face of the Father to all (cf. John 5:24). The reality we call judgment is a natural consequence of choice or rejection of the proposals of the merciful love of God (cf. John 5:28-29). An important task of every Christian is to recognize the merciful face of God the Father in His Son. He is the source of hope for sinful people in the twenty-first century. Mercy of God is the kerygma of Christianity in the third millennium. The problem of this study expresses the question: what, in the biblical sense, does mercy mean and how every Christian should practice it in his daily life? This reflection is based on contemporary documents of the *Magisterium Ecclesiae*, especially the teaching of Pope Francis.

Ks. Jan Kochel*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

„REGUŁA PASTERSKA” GRZEGORZA WIELKIEGO – WSPÓŁCZESNE IMPLIKACJE

Liber regulae pastoralis św. Grzegorza († 604) jest dziełem uniwersalnym, wciąż tłumaczonym, komentowanym, interpretowanym i aktualizowanym¹. Potwierdza to wytrawny patrolog Marek Starowieyski, który przygotował jego najnowszy przekład: „Księga reguły pasterskiej była przepisywana, czytana, komentowana, zalecana przez synody, przekładana; stanowiła podręcznik teologii pasterskiej i homiletyki dla księży oraz biskupów. Całe wieki cieszyła się niesłabnącym powodzeniem, choć dziś jest niemalże zapomniana, i to nie tylko w Polsce”². Dzieło powstało między wrześniem 590 a lutym 591 r., zostało ofiarowane bp. Janowi z Rawenny, a przedstawia program życia dla pasterzy Kościoła w czterech księgach³. Jak każda pomoc duszpasterska domaga się jednak dostosowania swej treści „do czasu i osób” (por. EN 54; DOK 194)⁴. Kolejne pokolenia pasterzy, nauczycieli i wychowawców winny na nowo odczytać jego uniwersalne przesłanie, gdyż „uzdania [ono] do uzasadnienia nadziei” (1 P 3,15) i dodaje odwagi do realizacji powołania misyjnego (Mt 28,19-20; Łk 24,47-48). W niniejszym opracowaniu podejmiemy próbę odczytania aktualnych zadań pastoralnych wynikających ze starożytnej reguły (*Regula pastoralis*) papieża przełomu wieków

* Ks. Jan Kochel – kapłan diecezji gliwickiej, dr hab. teologii w zakresie katechetyki, profesor Uniwersytetu Opolskiego, rzeczoznawca ds. programów i podręczników Komisji Wychowania Katolickiego przy Konferencji Episkopatu Polski, redaktor strony internetowej „Szkoły słowa Bożego” (www.ssb24.pl/). Autor m.in.: *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza* (2005); *Katecheza u źródeł Ewangelii* (2006); *W drodze z Apostołem Narodów* (2010); *Pedagogia biblijna w katechezie* (2012); *Świadkowie prawdy z tej ziemi* (2013); *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne* (2013); *Pokorna Matka kapłanów* (2014); *Duchowa pedagogia sportu* (2016).

¹ PL 77, 13-128; EA 1215-1220; POK 22 (tłum. J. Czuj, Poznań 1948); por. GRZEGORZ WIELKI, *Księga reguły pasterskiej* (Źródła Monastyczne, 30), tłum. E. Szwarcenber-Czarny, wstęp i oprac. M. STAROWIEYSKI, Tyniec – Kraków 2008².

² M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: GRZEGORZ WIELKI, *Księga reguły pasterskiej*, s. 9.

³ Księga I: *Zalety wymagane do kapłaństwa*; księga II: *Życie i postępowanie (świadectwo) pasterza*; księga III: *Zasady homiletyki i duszpasterstwa: jak należy nauczać poszczególne grupy ludzi*; księga IV: *Konkluzja: o pokorze, życie wewnętrzne pasterza*. Najnowsze wydanie książkowe zawiera ponadto dodatek: list dedykacyjny do biskupa Rawenny oraz list synodalny (I, 24), homilię papieża Grzegorza do biskupów u źródeł Laterańskich (I, 17) oraz list bp. Licyniana o *Księdze reguł* do papieża Grzegorza (I, 41a). Cenna jest także bibliografia dotycząca reguły pasterskiej, indeks odsołn i aluzji biblijnych oraz indeks osób i nazw własnych.

⁴ Potwierdzenie zasady znajdziemy w dwóch dokumentach Kościoła – por. PAWEŁ VI, Adhortacji apostolska *Ewangelii nutinadi*, Warszawa 1986 (dalej: EN); KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998 (dalej: DOK).

i cywilizacji, któremu tradycja nadała przydomek *Gregorius Magnus* („wielki”) – *Gregorios Dialogos* („dwojesłów”)⁵.

1. Implikacje historyczno-społeczne i duchowe

Papież Grzegorz przewodził Kościołowi w trudnych czasach najazdu Longobardów na Rzym (590–604). Chociaż nadal starał się prowadzić życie mnicha⁶, zmuszony był zajmować się bieżącymi sprawami, np. administracją papieską, walką z głodem, zarazą panującą w mieście i pracą charytatywną; prowadził rozległą korespondencję (rozsylał zarządzenia na Sycylię, Dalmację, Ilirię, Afrykę), a ponadto rozwijał działalność pisarską i ewangelizacyjną wśród pogan (najeźdźców), wysyłał misjonarzy do Brytanii (m.in. Augustyna, przyszłego biskupa Canterbury), zabiegał o nawrócenie młodych ludów i ład cywilny w Europie (ewangelizacja wśród Wizygotów w Hiszpanii, Franków i Saksonów). Jego działalność rozpięta była między dwiema epokami: chrześcijaństwem rzymskim wielkich ojców Kościoła (Ambrożego, Augustyna i Hieronima) a chrześcijaństwem czasów barbarzyńców. „Powiedziano o nim, że próbował być biskupem zarazem Rzymian i Longobardów, karmiąc ich chlebem Słowa i chlebem materialnym, broniąc ich, strzegąc i kochając. Cesarstwo uważało Longobardów za grabieżców, których trzeba wytępić, tymczasem Grzegorz widział w nich lud, którego wprawdzie się bał, ale któremu pragnął przekazywać wiarę i który chciał nawrócić dla sprawy pokoju” – zauważył kard. Martini⁷. Żył zatem w bardzo burzliwych czasach, w epoce naznaczonej wędrówką ludów, niezliczonymi cierpieniami, prześladowaniami i przemocą, ścieraniem się chrześcijaństwa z barbarzyństwem, autentycznej misji *ad gentes*. Najważniejszym świadectwem aktywnej działalności „papieża dialogu” jest zbiór zachowanych ok. 850 jego listów⁸. Listy te ujawniają wiele problemów ówczesnego Kościoła oraz liczne kontakty Grzegorza ze światem śródziemnomorskim; dostarczają też bezcennych informacji o jego życiu pasterskim i duchowym.

Benedykt XVI w zbiorze katechez poświęconych świętym ojcom i pisarzom pierwszego tysiąclecia dwie z nich poświęcił św. Grzegorzowi. W pierwszej zauważył, że „oprócz działalności o charakterze czysto duchowym i duszpaster-

⁵ Por. BENEDYKT XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze pierwszego tysiąclecia*, Poznań 2009, s. 44–51; 52–59; J.M. SZYMUSIAK, M. STAROWIEYSKI, *Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań 1971, s. 170–171; C.M. MARTINI, R. ETCHEGARAY, I. GARGANO, G. GIUDICI, *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?*, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, s. 39–71.

⁶ Urodził się ok. 540 r. w Rzymie w bogatej rodzinie patrycjuszowskiej *gens Anicia*, od której przejął wiarę chrześcijańską i gruntowne wykształcenie. Po krótkim okresie działalności urzędniczej (prefekt miasta), zrezygnował ze wszystkich urzędów, by „w zaciszu swego domu zacząć wieść życie mniszę, przekształcając dom rodzinny w klasztor św. Andrzeja na Celium”; por. BENEDYKT XVI, *Mistrzowie duchowi*, s. 45.

⁷ C.M. MARTINI I IN., *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?* s. 41.

⁸ *Registerium epistolarum* w 14 księgach: PL 77, 441–1328 (tł. J. Czuj, t. I–IV, Warszawa 1954–1955).

skim papież Grzegorz czynnie uczestniczył również w wielorakiej działalności społecznej. Z dochodów ze znacznych dóbr, jakie stolica rzymska posiadała w Italii, a zwłaszcza na Sycylii, kupował i rozdawał zboże, wspomagał znajdujących się w potrzebie, pomagał kapłanom, mnichom i mniszkom żyjącym w niedostatku, płacił okup za obywateli uwięzionych przez Longobardów, doprowadzał do zawieszenia broni i rozłamów. Ponadto zarówno w Rzymie, jak i w pozostałych regionach Italii, przeprowadzał reformę administracyjną, wydając szczegółowe instrukcje, by dobra Kościoła, potrzebne do jego utrzymania i działalności ewangelizacyjnej w świecie, były zarządzane z absolutną uczuciowością oraz zgodnie z zasadami sprawiedliwości i miłosierdzia. Wymagał, aby chłopcy byli chronieni przed nadużyciami ze strony zarządzających obszarami ziemskimi należącymi do Kościoła, a w przypadku oszustwa otrzymywali rychło odszkodowania, tak by oblicze Oblubienicy Chrystusowej nie było skalane nieuczciwym zyskiem⁹. Brzmia w tej refleksji wskazania obecnego pontyfikatu papieża Franciszka, który również twórczo pragnie zaradzić współczesnym problemom społecznym, szerząc ideę „kultury spotkania”¹⁰. W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu obecny papież przekonywał: „Świat cierpi na różnorodne formy wyłączenia, marginalizacji i ubóstwa; jak też z powodu konfliktów, w których mieszają się ze sobą przyczyny ekonomiczne, polityczne, ideologiczne i, niestety, również religijne. W tym świecie media mogą nam pomóc poczuć się bliżej jedni drugich, tworząc odnowione poczucie jedności ludzkiej rodziny, które pobudza do solidarności i do poważnego zaangażowania na rzecz bardziej godnego życia. Dobry przekaz pomaga nam zbliżyć się do siebie i lepiej poznawać się wzajemnie, coraz bardziej jednoczyć. Dzielące nas mury mogą zostać obalone jedynie wówczas, gdy jesteśmy gotowi słuchać siebie nawzajem i uczyć się jedni od drugich. Potrzebujemy przezwyciężyć różnice przez takie formy dialogu, które pozwolą nam wzrastać we wzajemnym zrozumieniu i szacunku. Kultura spotkania wymaga, byśmy byli gotowi nie tylko dawać, ale również przyjmować od innych. Media mogą nam w tym pomóc, zwłaszcza dzisiaj, kiedy sieci komunikacji międzyludzkiej osiągnęły niezwykle wysoki poziom rozwoju. W szczególności Internet stwarza ogromne możliwości spotkania i solidarności między wszystkimi, i jest to rzecz dobra, jest to dar Boga”¹¹.

Idea „kultury spotkania” nie będzie jednak możliwa do zrealizowania bez pogłębionego życia duchowego chrześcijan, zakorzenionego w pierwotnej „regule wiary”. Sobór Watykański II wskazywał tu na Pismo Święte, które „w połączeniu z świętą Tradycją uważał i uważa zawsze za najwyższą regułę swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i spisane raz na zawsze, nie-

⁹ BENEDYKT XVI, *Mistrzowie duchowi*, s. 49–50.

¹⁰ Por. D. FARES, *Papież Franciszek o kulturze spotkania*, tłum. S. Tuszyński, Kraków 2014.

¹¹ FRANCISZEK, *Przekaz w służbie autentycznej kultury spotkania. Orędzie na XLVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, w: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/comunications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html (26.01.2016).

zmiennie przekazują Boże słowo i sprawiają, że w wypowiedziach Apostołów i proroków rozbrzmiewa głos Ducha Świętego. Tak całe przepowiadanie kościelne, jak i sama religia chrześcijańska, musi się karmić Pismem Świętym i nim się kierować” (KO 21). Dla św. Grzegorza ta „najwyższa reguła” jest źródłem wszystkich innych reguł pasterskich. Jako następca Apostołów był przekonany, że pierwszą posługą, jaką powinien dawać – bez względu na wielość potrzeb i problemów – była posługa słowa Bożego („prymat Pisma”), poddane go medytacji i modlitwie oraz wcielonej w życie. Papież przełomu pozostawił szereg pism o charakterze egzegetyczno-homiletycznym, wśród których wyróżnia się: *Nauka o moralności*, czyli wykład Księgi Hioba¹², *Homilie o Ezechielu*¹³ oraz *Homilie o Ewangeliach*¹⁴.

Kard. C.M. Martini († 2012), zafascynowany postacią św. Grzegorza, podkreślał jego wciąż aktualne zaproszenie i wprowadzenie do medytacyjnej lektury Pisma Świętego, którą najlepiej wyraża znana myśl z homilii do Księgi Ezechiela, że słowa Boże *cum legente crescunt*, tzn. „rosną z tym, kto je czyta” (*Homilie* I, VII, 8)¹⁵. Pasterz, który chce zaradzić różnym problemom społecznym, sam musi wpiery być rozmiłowany w medytacyjnej lekturze, dojrzewać duchowo i zapalać innych do osobistej *lectio divina*¹⁶. Św. Łukasz w Dziejach Apostolskich pisał o takiej formie ewangelizacji, która powodowała stale „rozszerzanie się i utwierdzenie (słowa Bożego)” w Kościele (Dz 6,7; 12,24; 19,20). Rozwój duchowy chrześcijan możliwy jest nie tyle dzięki dynamice lektury (częstotliwości), lecz przez systematyczne ćwiczenie się w osobistym słuchaniu słowa Bożego – „utwierdzeniu, zakorzenianiu się” w życiu wierzących (Łk 8,21; 11,28; por. Mt 7,24; Jk 1,25; Ap 1,3) czy poprzez grupy słuchania Słowa, np. „szkoły słowa Bożego”¹⁷.

Zwrócili na to uwagę Benedykt XVI i kard. Martini, kiedy przekonywali, że z Pisma Świętego chrześcijanin powinien czerpać nie tylko czysto teoretyczną wiedzę, ile codzienny pokarm dla swej duszy, dla swego ludzkiego życia na

¹² GRZEGORZ WIELKI, *Moralia. Komentarz do Księgi Hioba*, t. I–V (ŻM 39. 41. 44. 63. 75), Kraków 2006–2015 (PL 75, 509–1162; 76, 9–782).

¹³ TENŻE, *Omēlie su Ezechiele*, t. I, (Opere di Gregorio Magno, III/1), V. RECCHIA (red.), Roma 1992, s. 214 (PL 76, 785–1072).

¹⁴ TENŻE, *Homilie na Ewangelię*, Warszawa 1998 (PL 76, 1075–1312).

¹⁵ C.M. MARTINI I IN., *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?*, s. 56.

¹⁶ Por. E. BIANCHI, *Przemodlić Słowo. Wprowadzenie w „lectio divina”*, tł. A. Tronina, Kraków 2001²; G. ZEVINI, M. MARITANO (red.), *La Lectio Divina nella vita della Chiesa*, Roma 2005; L. PACOMIO, *Quale Lectio Divina tra le gente?*, w: C. PASTORE (red.), *Viva ed efficace è la parola di Dio* (Eb 4, 12). *Linee per l’animazione biblica della pastorale. Miscellanea in onore di don Cesare Bissoli*, Torino 2010, s. 137–143.

¹⁷ „Szkoły Słowa Bożego”, zainicjowane przez kard. C.M. Martiniego w archidiecezji mediolańskiej (1980), rozwinęły się również w innych krajach; por. F. KOENIG, *Odnova praktyki „Lectio divina”*, Opole 2003; H. WITCZYK, S. HAREZGA (red.), *„Uważajcie, jak słuchacie”* (Łk 8, 18). *Teoria i praktyka lectio divina*, Kielce 2004; J. KUDASIEWICZ, B. SZIER-KRAMAREK, *Lectio divina*, w: EK t. X, k. 626–631; G.F. BARBIERI, *Alla scuola della Parola. Sussidio per i „Gruppi di ascolto”*, Torino 2006³; por. także stronę internetową: www.ssb24.pl/.

tym świecie: „Na przykład w *Homiliach o Ezechielu* [św. Grzegorz] kładzie duży nacisk na tę rolę świętego tekstu: czytać Pismo Święte tylko po to, by zaspokoić własne pragnienie poznania, oznacza ulec pokusie pychy i narazić się na niebezpieczeństwo popadnięcia w herezję. Pokora intelektualna stanowi naczelną regułę dla tego, kto stara się zgłębić rzeczywistość nadprzyrodzoną, biorąc za punkt wyjścia świętą Księgę (...). Z drugiej strony, gdy chodzi o słowo Boże, zrozumienie nic nie znaczy, jeśli nie prowadzi do działania”¹⁸.

Reguła gregoriańska (Słowo) *crescit cum legente* oznacza nadto, że „im bardziej ktoś czyni postępy w studium i rozumieniu Pisma, tym bardziej to Pismo czyni postępy w nim samym. Istnieje (bowiem) pewnego rodzaju krążenie: ja wchodzę w Pismo, a Pismo wchodzi we mnie (...). *Lectio divina* pozwala lepiej zrozumieć Słowo, które nie będąc czymś czysto intelektualnym, staje się zrozumiałe w pewnym napięciu miłości i modlitwy. Nie jest jednak oczywiste samo przez się, że Słowo wzrasta z tym, kto je czyta. Czytelnik musi coraz bardziej dążyć do kontemplacji, musi coraz bardziej pragnąć Boga”¹⁹.

Duchowy imperatyw jest więc jasny i zobowiązujący: pasterz musi najpierw sam spotykać się ze Słowem Życia, by móc ożywiać braci w wierze. „Kultura spotkania” rozpoczyna się od osobistej lektury i medytacji nad słowem Bożym, które prowadzą do rozwoju i łączności w wierze całej wspólnoty Kościoła (por. 1 J 1,1-3; 1 Kor 1,9). Ten postulat mocno wybrzmiał wśród ojców XII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (październik 2008 r.), którzy zalecali „intensywniejsze duszpasterstwo biblijne, nie jako jedną z form duszpasterstwa, lecz jako biblijną animację całego duszpasterstwa” (VD 73)²⁰. Z historyczno-społecznych doświadczeń wynika, że w promocji „kultury spotkania” nie chodzi o zorganizowanie paru dodatkowych spotkań biblijnych (kręgów czy kursów) w parafii lub diecezji, ale o zweryfikowanie, czy zwyczajna działalność naszych wspólnot chrześcijańskich w parafiach, w stowarzyszeniach i ruchach rzeczywiście ma na celu osobiste spotkanie z Chrystusem – Słowem Życia.

2. Implikacje homiletyczno-katechetyczne

W trzeciej, najobszerniejszej księdze „reguły pasterskiej” św. Grzegorz przedstawił zasady homiletyki i duszpasterstwa: jak należy nauczać (*qualiter doceat*)? W czasach „papieża dialogu” działalność ewangelizacyjna szła w parze z działalnością homiletyczno-katechetyczną, którą objęci byli głównie dorośli. Przyjmowała ona przede wszystkim formę niedzielnych i świątecznych kazań. Posługę głoszenia słowa Bożego papież Grzegorz uważał za jedno z naj-

¹⁸ BENEDYKT XVI, *Mistrzowie duchowi*, s. 53–54.

¹⁹ C.M. MARTINI I IN., *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?*, s. 60–61.

²⁰ BENEDYKT XVI, *Adhortacja apostołska Verbum Domini*, Kraków 2010 (dalej: VD).

ważniejszych zadań biskupów–kapłanów²¹. W *Księdze reguły* daje wskazania, jak należy nauczać poszczególne grupy wiernych, jaka winna być tematyka i język homilii²². Papież z z troską stwierdza, że „nikt (...) nie szkodzi bardziej Kościołowi niż ten, kto postępuje źle, będąc świętym z tytułu i stanu”²³, i dodaje: „każdy głosząc naukę winien bardziej uczynkami niż słowami ją głosić i dobrym życiem raczej znaczyć ślady dla idących za nim niż mówieniem wskazywać, dokąd mają iść”²⁴.

Wśród praktycznych wskazań, jak należy nauczać, podkreśla szczególnie trzy zasady ogólne: „Ta sama nauka nie jest dla wszystkich, gdyż nie wszyscy zachowują te same obyczaje. Często bowiem jednym szkodzi to, co innym pomaga”²⁵. „Nauczyciele winni więc słowa swoje dostosować do słuchaczy, aby odpowiadały potrzebom poszczególnych ludzi, a jednak nigdy nie odstępowały od sztuki budowania wspólnoty”. Nawiązując zaś do gry na cytrze, pisze, że „mistrz, chcąc wydobyć pieśń harmonijną, niejednakowo nie uderza (...). Dlatego każdy nauczyciel, chcąc wszystkich umocnić w cnocie miłości, winien na podstawie tej samej nauki nie tym samym pouczeniem uderzać w serce słuchaczy”²⁶.

Następnie w czterdziestu krótkich rozdziałach przeprowadza analizę najróżniejszych grup ludzi, do których kaznodzieja (misjonarz) przemawia i do których winien dostosować swe przepowiadanie słowa Bożego²⁷. Papież Grzegorz chętnie posługiwał się w nauczaniu alegorią (gr. „obrazowy sposób wyrażania się”)²⁸, natomiast zalecał przywoływanie przykładów z życia świętych, tzw. *exempla*. Znane i szeroko rozpowszechniane były jego *Dialogi*, w których przekonywał swojego przyjaciela – diakona Piotra, że świętość zawsze jest możliwa²⁹. „Wykazuje to, opowiadając o życiu osób współczesnych lub niedawno zmarłych, które można było nazwać świętymi, choć nie są kanonizowani. Opowiadaniu towarzyszą refleksje teologiczne i mistyczne, dzięki czemu

²¹ R. MURAWSKI, *Historia katechezy. Katecheza w Średniowieczu*, cz. II/1, Warszawa 2015, s. 52–53.

²² Podstawowymi źródłami jego nauczania są Biblia i literatura patrystyczna, np. Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Ambroży, Cezary z Alres, a zwłaszcza Augustyn (*De catechizandis rudibus; De doctrina Christiana* oraz jego homilie).

²³ *Księga reguły pasterskiej*, 1, 2.

²⁴ *Tamże*, 3, 40.

²⁵ *Tamże*, 3, Prolog.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ *Tamże*, 3, 1–40.

²⁸ Grzegorz uznaje trzy sensy biblijne (słowny, moralny i alegoryczny), opiera swoją egzegezę na sensie dosłownym, który uważa za podstawowy, ale trzon jego interpretacji to alegoria – liczne aluzje i odniesienia do biblijnych obrazów; por. M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: *Księga reguły pasterskiej*, s. 24n; M. Masini, *Wprowadzenie do lectio divina. Teologia, metoda, duchowość, praktyka*, tł. B. Żurowska, Kraków 2001, s. 55–66.

²⁹ GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, koment. i oprac. M. STAROWIEYSKI, (ŻM 23), Kraków 2007³.

książka (*Dialogi*) staje się szczególnym tekstem hagiograficznym, potrafiącym zafascynować całe pokolenia czytelników” – zauważa Benedykt XVI³⁰.

Ten papież, podobnie jak Grzegorz Wielki, zwraca uwagę na hagiograficzny klucz interpretacji tekstów biblijnych (VD 48) i na potrzebę opublikowania dyrektorium homiletycznego³¹, w którym kaznodzieje będą mogli znaleźć pomoc przydatną w przygotowaniu się do pełnienia swojej posługi (VD 60). W istocie powstało nowe dyrektorium, wspierane wcześniejszym nauczaniem papieża Franciszka w adhortacji apostolskiej *O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*³². W bardzo osobistym przesłaniu zwraca uwagę kaznodziejom nie tylko na **co** mają powiedzieć, ale nadto na **jak**, na konkretny sposób wygłaszania kazania (por. EG 156). „Jedną z rzeczy najważniejszych jest nauczanie się posługiwania w przepowiadaniu obrazami” – wyraźnie nawiązując do metodologii św. Grzegorza. „Trafny obraz – wyjaśnia następca Grzegorza Wielkiego – może doprowadzić do zasmakowania w przesłaniu, które pragniemy przekazać, budzi pragnienie i motywuje wolę ku Ewangelii”, a kończy radą: „Dobra homilia, jak powiadał stary mistrz, powinna zawierać «jedną myśl, jedno uczucie i jeden obraz»” (EG 157). Papież podkreśla ponadto znaczenie języka homilii zrozumiałego dla adresatów; ma to być język prosty, przejrzysty, bezpośredni, przystosowany, a nade wszystko pozytywny: „Kaznodzieja nie tyle mówi to, czego się nie powinno robić, ile raczej proponuje to, co możemy robić lepiej. W każdym razie, jeśli wskazuje na coś negatywnego, to stara się pokazać także wartość pozytywną, która pociąga, aby nie zatrzymać się na narzekaniu, na żaleniu się, na krytyce lub na wyrzutach sumienia, [takie kazanie] daje zawsze nadzieję, kieruje ku przyszłości, nie czyni nas więźniami rzeczy negatywnych” (EG 159).

Nowe dyrektorium homiletyczne rozwija zatem wcześniejsze pozytywne nauczanie Kościoła na ten temat³³. Głównym kluczem interpretacyjnym tekstów świętych i obrzędów danej celebracji liturgicznej czyni misterium paschalne Chrystusa, a zaleca zastosowanie w praktyce homiletycznej kryteriów omówionych w pierwszej części dyrektorium, czyli typologię zachodzącą między Starym i Nowym Testamentem, priorytet Ewangelii pośród innych czytań, porządek czytań, a także związek liturgii słowa z liturgią eucharystyczną i życiem wiernych³⁴. Wśród ogólnych zaleceń są i takie, że homilie powinny być krótkie i unikać upodabniania się do konferencji czy wykładów (por. EG 156; Syr 32,8).

³⁰ BENEDYKT XVI, *Mistrzowie duchowi*, s. 57.

³¹ Przykładem gregoriańskiego „dyrektorium” jest *Księga reguły pasterskiej*.

³² Rozdział III przypomina, że „nie może być autentycznej ewangelizacji bez wyraźnego głoszenia, że Jezus jest Panem” oraz „bez prymatu głoszenia Jezusa Chrystusa w każdej działalności ewangelizacyjnej”. Papież poświęcił obszerny rozdział adhortacji *homilii* oraz przygotowaniu przepowiadania słowa; por. FRANCISZEK, *Adhortacji apostolska Evangelii gaudium*, Kraków 2013 (skrót: EG).

³³ Por. KONGREGACJA DS. KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium homiletyczne*, Poznań 2015 (dalej: DH).

³⁴ H. SŁAWIŃSKI, *Znaczenie, geneza i struktura Dyrektorium homiletycznego*, „Polonia Sacra” 19 (2015) nr 3, s. 155–176.

Nie mogą być także kazaniem na temat abstrakcyjny. Msza św. nie może być dla kapłana okazją do wypowiedzania słów nie związanych z celebracją liturgiczną i czytaniem. Nie wolno pomijać tekstów przewidzianych przez Kościół czy przekreślać je, aby dostosować do z góry założonych idei. Homilia nie może się też sprowadzać do egzegezy biblijnej, zaś najważniejsze jest ukazanie, że słowo Boże wypełnia się tu i teraz (DH 37–149). Warto ponadto zauważyć, że najnowszy dokument uwzględnia uniwersalne doświadczenie Kościoła, pozostawiając zarazem wolność dla Kościołów partykularnych i lokalnych oraz dla geniuszu poszczególnych głosicieli Ewangelii. Równocześnie wyraża troskę o właściwy sposób przepowiadania duchowego współczesnych kaznodziejów, ewangelizatorów, katechistów, nauczycieli i wychowawców w wierze.

Na polu katechetycznym wymowna okazała się decyzja Benedykta XVI o zmianie kompetencji niektórych dykasterii rzymskich. W Liście apostolskim w formie *motu proprio* „*Fides per doctrinam*” papież postanowił, że katecheza jako forma posługi słowa w Kościele przejdzie, po uzgodnieniach z kierującymi tymi dykasteriami, z kompetencji Kongregacji ds. Duchowieństwa do Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. Przejdzie do niej również Międzynarodowa Rada ds. Katechezy, którą będzie kierował przewodniczący Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, a członkiem z urzędu będzie sekretarz tej dykasterii. Na mocy uprawnień nadanych w *motu proprio*, Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji określiła na nowo swoje cele:

§ 1. jest odpowiedzialna za krzewienie formacji religijnej wiernych każdego wieku i stanu;

§ 2. posiada uprawnienia do wydawania odpowiednich norm, aby nauczanie katechezy było prowadzone w odpowiedni sposób, zgodnie z niezmienną tradycją Kościoła;

§ 3. jej zadaniem jest czuwanie, aby formacja katechetyczna była prowadzona prawidłowo, zgodnie z celami i metodologią, według wskazań Magisterium Kościoła;

§ 4. udziela wymaganego zatwierdzenia Stolicy Apostolskiej dla katechizmów i innych pism dotyczących katechezy, za zgodą Kongregacji Nauki Wiary;

§ 5. pomaga biurom katechetycznym w obrębie Konferencji Episkopatów, śledzi ich inicjatywy dotyczące formacji religijnej oraz wydarzeń o charakterze międzynarodowym, koordynuje ich działania i ewentualnie udziela im niezbędnego wsparcia.

Wydaje się, że kwestia przekazania katechezy Radzie ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji wskazuje, jak istotne jest właściwe usytuowanie katechezy w działalności pastoralnej Kościoła³⁵ oraz w szeroko pojętym procesie ewange-

³⁵ P.A. Liégé wyróżniał trzy działy: a) katechetykę ogólną, która omawia elementy formalne posługi Słowa; b) kerygmatykę, która zgłębia teologię ewangelizacji, podstawy każdej formy misji Kościoła *ad intra* czy *ad extra*; c) katechetykę szczegółową, która zajmuje się „treścią depozytu wiary i organizacją żywego przekazu wiary w Kościele; por. C. TORCIVIA, *La Parola edifica la*

lizacji (por. CT 18–20; DOK 60–76, 194; PDK 54–57; EG 110–175). Jest to wyraz troski Kościoła nie tylko o skuteczność przekazu, ale i o takie objaśnianie drogi Bożej, które byłoby przemawianiem z jednej strony „z wielkim zapalem”, a z drugiej „dokładnie tego, co dotyczy Jezusa” (Dz 18,25). Jest też potwierdzeniem przekonania, że „Kościół musi iść do wszystkich w mocy Ducha (por. 1 Kor 2,5) i w profetyczny sposób dalej bronić prawa i wolności człowieka do słuchania słowa Bożego, szukając najskuteczniejszych środków, aby je głosić, nawet kosztem prześladowań. Kościół czuje się w obowiązku wszystkim głosić Słowo, które zbawia (por. Rz 1,14)” (VD 95).

3. Implikacje pastoralne

Jan Paweł II, przemawiając w parafii pod wezwaniem św. Grzegorza w rzymskiej dzielnicy Garbatelli przypomniał, że św. Grzegorz był wielkim mistrzem życia dla pasterzy Kościoła. Cytując zaś *Regułę pasterską* podkreślił, że pasterz powinien być blisko każdego i ma przemawiać językiem współczucia i zrozumienia, a to może czynić tylko wtedy, jeśli odda się modlitwie i kontemplacji (por. *Księga reguły* 4, 4-5)³⁶. Z pogłębionego życia duchowego pasterzy rodzi się też właściwa wizja posługi pasterskiej. Papież Grzegorz realizował ją na miarę czasów i potrzeb okresu przełomu. *Księgę reguły pasterskiej* napisał na początku swojego pontyfikatu, kiedy poszukiwał konkretnych rozwiązań administracyjnych i duszpasterskich w sytuacji kryzysu Kościoła rzymskiego i nowych potrzeb ewangelizacyjnych. *Reguła* jest więc nie tylko podręcznikiem dla biskupów, ale podręcznikiem dla misjonarzy czy ewangelizatorów, o których Grzegorz troszczył się w szczególny sposób. Pragnął wyposażyć ich w niezbędne narzędzie pedagogiczne, homiletyczne i pastoralne w misji *ad gentes*. Może dlatego dzieło cieszyło się tak wielką popularnością w całej ówczesnej Europie³⁷. Grzegorz starał się nakreślić w niej postać idealnego pasterza, mistrza i przewodnika. Skuteczna działalność pasterska wymaga, by znał on adresatów orędzia i dostosowywał swoje nauczanie do sytuacji, czasów i osób. Przekonywał zatem wszystkim, że słowo Boże przechodzi przez serce i przez życie: „Głosić słowa Bożego powinien najpierw zatroszczyć się o swój sposób życia, aby następnie zaczerpnąć ze swego życia to, co ma powiedzieć i jak ma to powiedzieć”³⁸.

Zasadnicze pytania, które pasterz powinien sobie postawić, brzmią: co słowo mówi dzisiaj do mnie? Jak dziś przeszywa moje serce i moje życie, jakie stawia przede mną zadania?

Papież Grzegorz stale poszukiwał skutecznej strategii pastoralnej – programu życia dla Kościoła. Idąc za intuicją wskazaną przez kard. Martiniego trzeba uznać, że Grzegorz wpierw zalecał pasterzom konieczność spojrzenia

comunità. Un percorso di teologia pastorale, Palermo 2008, s. 51; R. CHALUPNIAK, *Katechetyka jako teologia praktyczna – zdefiniowanie eklezjalnej tożsamości*, „Katecheta” 56 (2012) 11, s. 4–13.

³⁶ Przemówienie z 18 lutego 1979, „L’Osservatore Romano” 19–20.2.1979, 2.

³⁷ M. STAROWIEYSKI, *Wstęp*, w: *Księga reguły pasterskiej*, s. 27–28.

³⁸ GRZEGORZ WIELKI, *Homilia do Księgi Ezechiela*, I, X, 13, w: *tamże*, s. 307.

kontemplacyjnego oraz dawał im regułę typologii, czyli zdolność rozróżnienia między różnymi kategoriami [wiernych]. „Ta zasada jest wyłożona w całej III księdze *Reguły pasterskiej* i pokazuje nam, że nie istnieje duszpasterstwo abstrakcyjne. Duszpasterstwo musi być zawsze dostosowane do typu i kategorii osób, z jakimi się spotykamy. Czasami irytuję się, kiedy są mi stawiane pytania ogólne, na przykład: co należy zrobić z młodzieżą? Kategoria «młodzieży» nic nie mówi, jest czysto biologiczna. Trzeba zatem w miarę możliwości jak najdoskonalej określić typ młodych osób, tak aby dla każdego wymyślić inne podejście. Grzegorz uczy nas chodzić *au fil de la vie*, zgodnie z okolicznościami, jakie musimy rozpoznawać chwila po chwili, dając różne odpowiedzi, w zależności od osób, oczekiwań i czasów”³⁹.

Kard. Martinię drażniły plany duszpasterskie pisane za biurkiem, gdyż są ogólnikowe, niejasne i nieprecyzyjne. Nie wykluczał, że wyznaczają pewne linie i kierunki działania, lecz „są to linie i kierunki, które powinny być stosowane z uwzględnieniem tego, kto do nas mówi, kto do nas pisze, z kim się spotykamy. Wówczas każda relacja staje się ważna i przynosi łaskę”⁴⁰.

Na koniec Grzegorz zalecał, by pasterze nigdy nie tracili opanowania i pokoju bez względu na próby doświadczone w czasie posługiwania. Antidotum odnajdą w cnocie wytrwałej cierpliwości i pokory: „Konieczne więc jest, aby jego myśli były czyste, jego działanie pociągające, aby był rozważny w milczeniu, a użyteczny w słowie, każdemu bliski przez współczucie, bardziej niż wszyscy pogrążony w kontemplacji, aby przez pokorę stał się towarzyszem wszystkich czyniących dobro, aby miłując sprawiedliwość, zwracał uwagę na błędy winnych, aby zewnętrzne obowiązki nie zmniejszyły jego troski o sprawy wewnętrzne, aby jednak przez troskę o życie wewnętrzne nie zaniedbał obowiązków zewnętrznych”⁴¹.

Księgę reguły pasterskiej św. Grzegorz kończy wymowną konkluzją: „Oto mążu dobry, zmuszony koniecznością upomnienia siebie, gdy staram się wykazać, jaki powinien być pasterz, ja marny malarz odmalowałem pięknego człowieka; i kieruję innych do wybrzeży doskonałości, choć sam miotam się na falach grzechów. Lecz proszę cię (...), aby podnosiła mnie ręka twej zasługi, ponieważ mój własny ciężar mnie pogrąża”⁴².

³⁹ C.M. MARTINI I IN., *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?*, s. 70. Porównaj sugestię Pawła VI skierowaną do młodzieży: „Powiększająca się jej liczba i wzrastająca obecność jej w społeczeństwie, problemy, jakie ją pasjonują, to wszystko powinno we wszystkich budzić troskę o podanie jej pilnie a mądrze ideału ewangelicznego, celem poznania go i pielęgnowania. Wszakże jest rzeczą konieczną, że sami młodzi, należycie uformowani w wierze i modlitwie, by stawali się coraz bardziej apostołami swoich rówieśników. Kościół pokłada wielką nadzieję w takiej pomocy młodych, a My sami bardzo często okazywaliśmy im pełne zaufanie” (por. Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, nr 72).

⁴⁰ C.M. MARTINI I IN., *Kapłaństwo. Czy warto poświęcić wszystko?*, s. 70.

⁴¹ *Księga reguły pasterskiej*, 2, 1.

⁴² *Tamże*, 4.

Współcześni pastorałiści próbowali odpowiedzieć na wyzwania sformułowane w innym kontekście życia i misji Kościoła przez św. Grzegorza Wielkiego. Oryginalne rozwiązanie – w realiach polskich – zaproponował sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki⁴³. Poszukiwał zasady formalnej życia Kościoła, w której propozycję katechetyczną, formacyjną i duszpasterską dostosowywał do typu i kategorii osób, z jakimi się spotykał, zwłaszcza otwarty był na młodzież, stąd Ruch Światło-Życie⁴⁴.

Podobne, dynamiczne i kreatywne rozwiązania edukacyjne i duszpasterskie, rozwijające się w procesie dojrzewania w kręgu wartości (EG 64), proponują nowe ruchy, stowarzyszenia czy szkoły nowej ewangelizacji⁴⁵. „W żadnym wypadku – przekonywał Benedykt XVI – Kościół nie może ograniczyć się do duszpasterstwa «zachowawczego», przeznaczonych dla tych, którzy już znają Ewangelię Chrystusa. Misyjny zapał jest wyraźną oznaką dojrzałości wspólnoty kościelnej (...) słowo Boże jest zbawczą prawdą, której potrzebuje każdy człowiek we wszystkich czasach” (VD 95).

Teologia pastoralna potrzebuje wizji (strategii) działania, opartej oczywiście na niezmiennym programie, zawartym w Ewangelii i żywej Tradycji (NMI 29)⁴⁶. „Gdy nie ma widzenia, naród się psuje; szczęśliwy, kto Prawa przestrzeże” (Prz 29,18). Papież Grzegorz, nawiązując do swojego imiennika z Nazjanzu, od którego pochodzi sławna definicja: *ars atrium est cura animarum* („duszpasterstwo jest sztuką sztuk”), przestrzegał pasterzy, by nie odważyli się podejmować nauczania, jeśli nie są do tego odpowiednio przygotowani: „Te bowiem braki doświadczenia pasterzy łączą się często z tym, na co zasługują ich słuchacze; chociażby pasterze z własnej winy nie mieli światła wiedzy, to – według stanowczego sądu – przez ich niewiedzę szkody doznają ci, którzy za nimi idą. Stąd w Ewangelii sama Prawda mówi: „Jeśli zaś ślepy ślepego prowadzi, obaj w dół wpadną” (Mt 15,14). Także psalmista idąc nie za pragnieniem serca, lecz za obowiązkiem proroka, mówi: „Niech zaćmią się ich oczy, aby nie widzieli; spraw, by lędźwie ich zawsze się chwiały” (Ps 69,24). Oczami są ci, którzy stoją na świeczniku najwyższego urzędu, podjęli się obowiązku wskazywania drogi; ci zaś, którzy idą za nimi, nazywali są «lędźwiami». Gdy bo-

⁴³ F. BLACHNICKI, *Teologia pastoralna ogólna. Pisma pastoralne*, t. I/1, Warszawa 2013; TENŻE, *Teologia pastoralna ogólna. Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, t. I/2, Warszawa 2015. Por. R. BUCHTA (red.), *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista. W dwudziestą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, Katowice 2009; F. BLACHNICKI, M. MARCZEWSKI, *Wprowadzenie do współczesnej teologii pastoralnej. Od pastoralnoteologicznego aprioryzmu do Kościoła – sakramentu wspólnoty*, Kraków 2014.

⁴⁴ Por. A. WODARCZYK, *Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008.

⁴⁵ Por. G. TRENTIN, L. BORDIGNON (red.), *Teologia pastorale in Europa. Panoramica ed approfondimenti*, Padova 2003; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELLA NUOVA EVANGELIZZAZIONE, *Enchiridion della nuova evangelizzazione. Testi del Magistero pontificio e conciliare 1939–2012*, Città del Vaticano 2012; P. SOWA, K. KAPROŃ (red.), *Nowa ewangelizacja – Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Gublin 2012.

⁴⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Lis apostołski Novo Millennio Ineunte*, Kraków 2001 (dalej: NMI).

wiem oczy są zaciemnione, lędzwie się uginają: gdy idący na przedzie tracą światło wiedzy, idący za nimi uginają się pod ciężarem niesionych grzechów⁴⁷.

Umieć stworzyć pewną „wizję” to nakreślić (lub obrać) pewien horyzont myśli czy działań dla obecnych zadań pastoralnych. „Wizja” nie jest zdolnością przewidywania, lecz umiejętnością dostrzegania zmian, jakie dokonują się w społeczeństwie i braniem pod uwagę każdej z nich w momencie, gdy chcemy rozwinąć działalność Kościoła. Wizja ta powinna być: integralna, otwarta i pedagogiczna, perspektywna i dynamiczna, pragmatyczna, wspólna i przekazywana, czyli „zostać przyjęta przez wszystkie podmioty, zrewidowana i uznana przez tych, którym przypadnie jej realizacja”⁴⁸. Do tego potrzeba mądrych i doświadczonych ewangelizatorów – misjonarzy, duszpasterzy. Czy Kościół posiada dzisiaj taką wizję–strategię pastoralną na miarę św. Grzegorza Wielkiego? Czy ma odpowiednio przygotowanych pasterzy, nauczycieli i wychowawców w wierze?

Współcześni pasterze – kierowani Duchem Świętym – podejmują program i wyzwanie „nowej ewangelizacji” oraz potrzebę „nawrócenia pastoralnego”⁴⁹, poszukując adekwatnych metod i środków na miarę „misyjnego marzenia o dotarciu do wszystkich” (EG 31). Obecny papież, przekazując adhortację apostołską *O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, pisał: „Duszpasterstwo w kluczu misyjnym wymaga rezygnacji z wygodnego kryterium duszpasterskiego, że «zawsze się tak robiło». Zachęcam wszystkich do śmiałości i kreatywności w tym zadaniu przemyślenia na nowo celów, stylu i metod ewangelizacyjnych swojej wspólnoty. Określenie celów bez stosownych wspólnotowych poszukiwań środków, aby je osiągnąć, skazane jest na przekształcenie się w czystą fantazję. Zachęcam wszystkich do zastosowania ofiarnie i hojnie wskazań tego dokumentu, bez zakazów i obaw. Ważne, by nie iść samemu, liczyć zawsze na braci, a szczególnie na przewodnictwo biskupów, przy mądrym i realistycznym rozeznaniu duszpasterskim” (EG 33).

* * *

Mistrz z Nazaretu, przekazując klucze Piotrowi zapewnił, że Kościół zbudowany jest Skale, a „potęga piekła go nie zwycięży” (Mt 16,18; por. 18,18); zapewnił też o sile wspólnoty wiary i obietnicy królestwa Bożego, potwierdził misję pasterską Piotra oraz zapewnił, że Kościół „nieustannie modli się za niego do Boga” (Dz 12,5; por. Łk 12,32; J 21,15-19). To zapewnienie towarzyszyło św. Grzegorzowi, towarzyszy też papieżowi Franciszkowi, który dzisiaj przewodzi wspólnocie Kościoła. Z nauczania i doświadczenia poprzedników wy-

⁴⁷ *Księga reguły pasterskiej*, 1, 1.

⁴⁸ Bp Dominique Rey wyjaśnia poszczególne kryteria takiej „wizji”; por. *Definicja nowej ewangelizacji i wyzwania stojące na jej drodze*, w: P. SOWA, K. KAPROŃ (red.), *Nowa ewangelizacja – Kerymatyczny impuls w Kościele*, s. 51–53.

⁴⁹ Termin „nawrócenie pastoralne” pochodzi z dokumentu V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów *Dokument z Aparecidy*, Kraków 2014, nr 201; por. EG 25–33.

wodzą się aktualne zadania i nowe wyzwania dla współczesnych pasterzy: rozwijanie idei „kultury spotkania” i potrzeba biblijnej animacji całego duszpasterstwa, rozwijanie pozytywnego nauczania posługującego się językiem prostym, przejrzystym, bezpośrednim, przystosowanym do czasu i osób, poszukiwanie nowej wizji (strategii) działania pastoralnego opartej na niezmiennym programie zawartym w Ewangelii i żywej Tradycji. Nie można więc biernie czekać, lecz na nowo podejmować wyzwanie misyjne: „[Idąc] pozyskiwać uczniów we wszystkich narodach!” (Mt 28,19).

“Pastoral rule” of Gregory the Great – modern implications

The article presents the origins, structure and meaning of the Book of Pastoral Rule by Saint Gregory the Great – a universal, repeatedly translated, often commented and interpreted work. The author also makes an attempt to understand modern challenges: developing the idea of “the culture of encounter” and biblical animation of the entire pastoral ministry, positive teaching which uses a simple, clear, direct language, appropriate to specific times and specific people, searching for a new vision and strategy of pastoral activity based on an invariable program included in the Gospel and the living Tradition. Pope Gregory, referring to the definition of *ars atriū est cura animarū* (“ministry is the art of arts”), warned the shepherds against starting their teaching without being properly prepared. The current Pope, Francis, convinces us that pastoral ministry should be realized in a missionary key and therefore he encourages the clergy to complete this mission bravely and creatively and to rethink the aims, style, methods and means of their evangelization.

ks. Bogdan Biela*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Śląski

OD EKLEZJOLOGII PASTORALNEJ DO TEOLOGII EWANGELIZACJI W UJĘCIU KS. FRANCISZKA BLACHNICKIEGO (1921–1987)

W 2017 r. minie 30 lat od śmierci sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego. Perspektywa trzech dziesięcioleci spowodowała, że nawet bardzo powściągliwi badacze działalności ks. Blachnickiego doceniają jego wizjonerstwo, talenty organizatorskie, a przede wszystkim zasięg oddziaływania na zmiany w Kościele w Polsce¹. Sam Jan Paweł II jeszcze jako kard. Karol Wojtyła miał się wyrazić: „Nie wiemy jeszcze, co Kościół w Polsce zawdzięcza temu człowiekowi”². W tym kontekście warto przypomnieć niezwykle istotny wkład ks. Blachnickiego nie tyle w odnowę posoborowego duszpasterstwa w Polsce, ile w rozwój teologii tego duszpasterstwa, a ściślej mówiąc, w rozwój teologii urzeczywistniania się Kościoła *hic et nunc*, której dedukcję dokonał z pojęcia „wspólnota” (*koinonia, communio*). Tym bardziej, że eklezjologia komunii i wynikająca z niej koncepcja duszpasterstwa stała się wyzwaniem pastoralnym dla Kościoła XXI w.³

* Ks. Bogdan Biela – kapłan archidiecezji katowickiej, dr hab., pastoralista, pracownik Katedry Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Redaktor naczelny czasopisma „Studia Pastoralne”, redaktor serii Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Członek Rady Naukowej periodyków: „Kościół w Trzecim Tysiącleciu” oraz „Teologia Pastoralna w Polsce”. Od 2013 r. Wiceprezes Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów. Zainteresowania: eklezjologia pastoralna, duchowość komunii, posoborowa odnowa parafii, psychologia pastoralna.

¹ „Bez dyskusyjnie wydaje się stwierdzenie, że ks. F. Blachnicki był największym polskim teologiem pastoralistą XX wieku. Był wielkim wizjonerem, wręcz prorokiem. Na początku XXI stulecia jego wizja Kościoła jest tak samo aktualna, jak wówczas, gdy wygłaszał swoje konferencje” (z przedmowy Z. Nosowskiego do książki F. Blachnickiego *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002, s. 8).

² Por. G. WILCZYŃSKA. *Pamięci Ojca*, „Oaza” (1998), nr 35, s. 6

³ „Eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru [...]. Stąd Sobór Watykański II uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako «komunia» i bardziej konkretnie jako «komunia» urzeczywistniany – por. Relacja końcowa Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*, Wrocław 1986, s. 23; „Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata”. Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* z 2001 r., 43. Por. A. PRZYBEC-KI, *Pastoralna posługa Kościoła w Polsce na tle Konstytucji „Gaudium et spes” Soboru Watykańskiego II*, „Teologia Praktyczna” (2003), t. IV, s. 249–258.

W związku z powyższym zręby myśli teologiczno-pastoralnej naszego Pastoralisty zostaną przedstawione w trzech odsłonach. W pierwszej zostaną ukazane efekty jego przemyśleń teologiczno-pastoralnych w kontekście poszukiwań zasady życia i działania Kościoła. W drugiej zostanie pokazany jego wkład w określenie struktury przedmiotu teologii pastoralnej (eklezjologii pastoralnej). Ostatnia będzie próbą ukazania charakterystycznych cech eklezjologii pastoralnej w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego w kontekście współczesnych wyzwań stojących przed Kościołem⁴.

1. Zasada formalna teologii pastoralnej w ujęciu ks. F. Blachnickiego

Ks. Blachnicki swe poszukiwania naukowe skoncentrował wokół eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej. Rezultatem tych badań okazało się najpierw wielorakie potwierdzenie tezy o ścisłej zależności zachodzącej pomiędzy sposobem ujmowania istoty Kościoła a koncepcją teologii pastoralnej⁵, a następnie przekonanie, że teologowie, dążący do wypracowania eklezjologicznej koncepcji tej dyscypliny, nie zawsze potrafili wbudować organicznie w swoją koncepcję dorobku wypracowanego przez swoich poprzedników⁶. Oczywiście w międzyczasie pojawiło się wiele ujęć teologii pastoralnej, które również usiłowały skoncentrować działalność Kościoła wokół określonej zasady teologicznej wyprowadzonej z teologii lub nauk humanistycznych. W większości nie były to jednak próby, które by wypracowały w miarę integralne koncepcje teologii pastoralnej. Wiele z nich skupiło się na zakwestionowaniu ujęć dotąd istniejących, nie dokonując opracowania i uzasadnienia koncepcji struktury przedmiotu teologii pastoralnej⁷. Ks. Blachnicki obierając drogę syntezy, czyli organicznego wbudowania we własną koncepcję przemyśleń innych autorów, swój zamysł przedłożył w rozprawie habilitacyjnej⁸, chociaż oryginalne ujęcie zasady formalnej i swoistą koncepcję struktury przedmiotu teologii pastoralnej przedsta-

⁴ Niniejszy tekst jest zmienioną wersją autora niniejszego artykułu, *Ks. Franciszka Blachnickiego poszukiwania koncepcji teologii pastoralnej*, w: R. BUCHTA (red.), *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastora lista. W dwudziątą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, Katowice 2009, s. 15–36. Por. także B. BIELA, *Zarys koncepcji teologii pastoralnej ks. Franciszka Blachnickiego*, Katowice 2004.

⁵ F. BLACHNICKI, *Teologia pastoralna ogólna, cz.2*, Lublin 1971 (dalej: TPO cz. 2), s. 143.

⁶ *Tamże*, s. 149.

⁷ W zasadzie taka koncepcja, która dedukuje określenie istoty, zadania i strukturę teologii pastoralnej z jednego *principium*, które rzeczywiście spełnia rolę zasady formalnej i podstawy dedukcji, poza *Handbuch der Pastoraltheologie*, który był pierwszą konsekwentną próbą realizacji eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej, została przedstawiona jedynie przez F. Klostermanna. Takiej koncepcji nie stanowią ujęcia, które próbowały wprowadzić do teologii pastoralnej osiągnięcia nauk biblijnych, psychologii czy socjologii, gdyż podnosiły one zazwyczaj jeden z elementów (niepełny, cząstkowy) do rangi zasady. Nie sposób w takim przypadku utworzyć z takiej zasady strukturę materialną teologii pastoralnej. Por. M. MARCZEWSKI, *Posługa zbawcza Kościoła w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2000, s. 152; R. KAMIŃSKI, *Historyczny rozwój teologii pastoralnej*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Teologia pastoralna*, t. I, Lublin 2000, s. 83–100.

⁸ Por. TENZE, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, w: TPO cz. 2.

wił już w dysertacji doktorskiej poświęconej pośrednictwu zbawczemu Kościoła w ujęciu Franciszka Ksawerego Arnolda⁹.

Arnold, dążąc w swoich badaniach do wypracowania i wprowadzenia jednej zasady teologicznej do teologii pastoralnej, by z jej pomocą jednoznacznie określić istotne elementy i prawa zbawczego pośrednictwa w Kościele, usadowił ją w dogmacie chrystologicznym jako zasadę bosko-ludzką. Zasady tej nigdzie jednak tybindzki teolog jasno i jednoznacznie nie zdefiniował. Dlatego też, według Blachnickiego, można mówić o pewnej wieloznaczności tej zasady, a przynajmniej o trzech dających się wyróżnić jej znaczeniach: personalistycznym, synergistycznym i chrystologicznym, które poddał wnikliwej analizie i krytyce¹⁰. Ks. Blachnicki zdawał sobie sprawę, że ma do czynienia z genialną intuicją i niezwykle skrzętną pracą badawczą, dzięki której teologia pastoralna jako dyscyplina zyskała teologiczną i naukową metodę, instrument, dzięki któremu można oceniać duszpasterską działalność współczesnego Kościoła w myśl pewnych i powszechnie obowiązujących kryteriów. Poprzez wnikliwą analizę prac Arnolda, zaproponował jednak, aby w miejsce zasady bosko-ludzkiej wprowadzić zasadę personalistyczno-chrystologiczną teologii pastoralnej i duszpasterstwa¹¹, którą wyraził w formule: „Zbawcze pośrednictwo Kościoła (jako instytucji), czyli duszpasterstwo musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samoudzielenie się Boga w Chrystusie przez słowo i sakrament oraz warunkować wolne przyjęcie tego samoudzielenia się w Duchu Świętym przez wiarę i miłość dla wzrostu Kościoła (jako społeczności)”¹². Wprowadzenie i połączenie dwóch przymiotników (personalistyczno-chrysto-

⁹ *Pośrednictwo zbawcze Kościoła w ujęciu F.K. Arnolda. Problem zasady formalnej teologii pastoralnej*, Lublin 1965 (mps BKUL); zob.: F. BLACHNICKI, *Teologia pastoralna ogólna*, cz.1, Lublin 1970 (dalej: TPO cz. 1), s. 63–426.

¹⁰ *Tamże*, s. 276–281.

¹¹ W związku z opublikowaniem streszczenia swej pracy w języku niemieckim (*Das Prinzip des Gottmenschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, w: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150. Jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen*, Tübingen 1967, s. 631–659), krytyka i propozycja uściślenia zasady bosko-ludzkiej teologii pastoralnej i duszpasterstwa zyskała uznanie samego Arnolda, który w liście do Blachnickiego z 17.12.1967 r. napisał m.in.: „Mit Ihren Ausführungen bin ich ganz einverstanden. Ihre Formulierung entspricht ganz meiner Intention. Ich war selbst nie ganz zufrieden mit der Formulierung «Das gott-menschliche Prinzip». So bin ich sehr froh dafür, dass Sie die Frage weiter geklärt haben“. Zob. przyp. 66, w: TPO cz.2, s. 154–155.

¹² G. MAR (pseudonim), *Problem formalnej zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa*, „Ateneum Kapłańskie” 58 (1966), z. 5, s. 320; por. TPO cz. 1, s. 281–282. Wcześniej, zafascynowany odkryciem personalizmu dialogicznego (por. F. BLACHNICKI, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*, w: *Charyzmat i wierność*, Carlsberg 1985, s. 108), dokonał pierwszej próby sformułowania tylko personalistycznej koncepcji duszpasterstwa: „Pośrednictwo zbawcze Kościoła, czyli duszpasterstwo, musi być sprawowane w tym celu i w taki sposób, żeby aktualizować osobowe spotkanie człowieka z Bogiem w wierze poprzez słowo i sakrament” (TPO cz. 1, s. 172). Można powiedzieć, iż było to ujęcie pośrednictwa zbawczego w aspekcie formalno-strukturalnym (TPO cz. 1, s. 281). Nowe sformułowanie zasady teologii pastoralnej i duszpasterstwa uzupełnił o elementy trynitarno-chrystologiczne (TPO cz. 1, s. 281).

logiczna) należy, w przekonaniu Blachnickiego, rozumieć jako wzajemne uzupełnianie się i determinowanie. Oznacza to najpierw, że personalizm należy ostatecznie określić z punktu widzenia dogmatu chrystologicznego, a więc jako personalizm chrystologiczny, a następnie, że w rzeczywistości, objętej dogmatem chrystologicznym, należy uwzględnić wszystkie momenty i aspekty zarówno personalistyczne, jak i dynamiczne, w sensie jakiejś personalistycznej chrystologii¹³.

Powyższa formuła spełnia, według ks. Blachnickiego, „wszystkie wymagania, jakie mogą być postawione zasadzie formalnej teologii pastoralnej. Określa ona jednoznacznie cel pośrednictwa zbawczego Kościoła, jego zasadniczo służebny charakter oraz jego podstawowe formy. Podkreśla również rolę osobistej, wolnej decyzji (ale spowodowanej przez łaskę w Duchu Świętym), dzięki której pośrednictwo zbawcze osiąga swój cel i która jest właściwym źródłem względnie podmiotem wzrostu Kościoła”¹⁴. Blachnicki zdawał sobie oczywiście sprawę, że formuła ta „nie posiada charakteru ścisłej logicznej definicji. W sposób raczej opisowy stara się ona tylko określić tę rzeczywistość, według której musi się zawsze orientować pośrednictwo zbawcze Kościoła, aby nie ulec wypaczeniu. Rzeczywistość ta, którą można próbować ująć określeniem: samoudzielanie się Boga w Chrystusie i Duchu Świętym, jest w istocie swej tak bogata w treść i w życie, że nie można jej adekwatnie oddać przez żadne pojęcia i definicje”¹⁵. Nie dziwi w konsekwencji dalsze poszukiwania naszego Pastoralisty, aby tym razem w kontekście soborowej nauki o Kościele i prac współczesnych mu teologów dokonać kolejnej, bogatszej i adekwatniejszej próby sformułowania zasady formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa.

W związku z tym ks. Blachnicki dokonał przebadania aktualnej samoświadomości Kościoła, dotyczącej jego istoty, która znalazła swój najpełniejszy wyraz w dokumentach *Vaticanum II*. Wyróżniony przez niego soborowy „obraz wiodący” Kościoła stał się dla niego podstawą do podjęcia próby spekulatywno-teologicznego wyjaśnienia pojęcia *koinonia* oraz posłużył za podstawę dedukcji teologii życia i działania Kościoła jako wspólnoty¹⁶. Najważniejsze wyniki swoich analiz zawarł w 32 tezach¹⁷. Tezy dotyczące określenia istoty Kościoła jako

¹³ TPO cz. 2, s. 66.

¹⁴ G. MAR, *Problem formalnej zasady*, s. 320.

¹⁵ TPO cz. 1, s. 282.

¹⁶ TPO cz. 2, s. 162. Pojęcie „obraz wiodący” ks. Blachnicki rozumiał w sensie, jaki nadał mu M.D. Koster (*Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil*, ThQ 145 (1965), s. 13–41). Według niego rzeczywistości misterium Kościoła nie da się adekwatnie wyrazić w żadnej definicji ani jakimś pojęciu teologicznym. Można ją natomiast wyrazić w jakimś obrazie, wyrażającym totalność istoty Kościoła zgodnie z wolą Chrystusa. Kościół w każdej epoce musi posiadać w swej świadomości taki obraz, w świetle którego może oceniać poprawność wypowiedzi teologicznych na swój temat oraz kierować swoim działaniem i urzeczywistnianiem się. Taki totalny „obraz Kościoła” może przy tym istnieć tylko jeden i musi on znajdować się w podstawowych źródłach, w których od początku i niezmiennie wyraża się świadomość Kościoła (*tamże*, s. 162–163).

¹⁷ *Tamże*, s. 423–438.

wspólnoty sformułował w 10 punktach¹⁸. Wynika z nich, że fundamentem Kościoła pojętego jako wspólnota jest jego wymiar wertykalny. To osobowe zjednoczenie człowieka z Chrystusem w Duchu Świętym dokonuje się w wierze i miłości poprzez słowo i sakrament. Personalny i sakramentalny charakter wspólnoty implikuje w sposób konieczny wspólnotę międzyludzką. W ten sposób powstaje wspólnota Kościoła lokalnego, która jest widzialnym znakiem niewidzialnej wspólnoty z Duchem Świętym. We wspólnocie tej każdy z jej członków zobowiązany jest w duchu kolegialnym do diakonii, czy to dzięki posiadanym charyzmatom, czy też przez otrzymane sakramentalne zobowiązanie do służby wspólnocie. Tak przedstawiony Kościół jawi się jako sakrament zbawienia. Jego centralnym znakiem, który go objawia i urzeczywistnia zarazem, jest zgromadzenie eucharystyczne.

To opisowe przedstawienie istotowej treści pojęcia *koinonia* pozwoliło ks. Blachnickiemu podjąć próbę sformułowania zasady życia Kościoła. Zgodnie z tym, iż termin „zasada” (*principium*) może być rozumiany w znaczeniu podwójnym: w znaczeniu przyczyny formalnej (*causa formalis*), czyli formy jakiegoś bytu, określającej jego istotę i sprawiającej, że jest on tym, czym jest oraz w znaczeniu: *principium* – jako źródło, początek, a więc w znaczeniu przyczyny sprawczej (*causa efficiens*); *koinonia* jest zasadą życia Kościoła w jednym i drugim znaczeniu. Kościół bowiem jest sobą, urzeczywistnia się zgodnie ze swoją istotą i naturą oraz zgodnie z wolą Chrystusa, gdy urzeczywistnia się jako wspólnota i w konkretnej wspólnocie. Z drugiej strony aktualizowanie się Kościoła we wspólnocie staje się z kolei zasadą i przyczyną jego wzrostu: pomnożenia i przekazania jego życia zarówno w odniesieniu do jego własnych członków, należących już w jakiś sposób do jego wspólnoty, jak i w odniesieniu do będących jeszcze poza jego widzialną wspólnotą. Powyższe stwierdzenia można więc wyrazić w następującej formule: „Zasadą życia Kościoła określającą, w jaki sposób ma się on urzeczywistniać zgodnie z wolą Chrystusa i swoją naturą i dla zapewnienia sobie wewnętrznego i zewnętrznego wzrostu, jest *koinonia*, czyli – zrealizowana w widzialnym znaku posługi słowa i sakramentu oraz społecznej jedności wiary i miłości – wspólnota ludzi z Chrystusem i ze sobą w Duchu Świętym, który jako jedna i ta sama Osoba w Chrystusie i wszystkich członkach Kościoła stanowi niewidzialną istotę tej wspólnoty”¹⁹. Tak zrealizowana wspólnota stanowi nie tylko istotę życia Kościoła, ale także źródło tego życia, którego przekazywanie i rozwój jest istotnym celem działań Kościoła²⁰.

¹⁸ *Tamże*, s. 439–444.

¹⁹ Formuła ta, nazwana „zasadą życia Kościoła”, pozwala – według Blachnickiego – w sposób naukowy i teologiczny ocenić, czy działalność Kościoła, czyli jego duszpasterstwo, w danym momencie historycznym i w danym środowisku pozostaje w zgodzie z istotą Kościoła oraz jego misji. Z drugiej strony formuła ta pozytywnie określa działanie Kościoła co do jego celu oraz co do jego istotnych elementów i przymiotów. Zob. TPO cz. 2, s. 444; TENŻE, *Nowy obraz Kościoła*, s. 436–437.

²⁰ *Tamże*, s. 437.

Aby jednak móc dokładnie odpowiedzieć na pytanie: co można i co należy czynić, aby przyczynić się do urzeczywistnienia się Kościoła jako wspólnoty, ks. Blachnicki podjął próbę odpowiedzi na pytanie: w jakim sensie i w jakim zakresie wspólnota może być przedmiotem świadomej i zamierzonej działalności Kościoła, przyczyniającej się do jego rozwoju. W pytaniu tym w istocie chodziło o rozświetlenie problemu: na ile wspólnota może być w swym powstaniu, istnieniu i rozwoju uzależniona od działalności Kościoła, skoro to, co stanowi istotę wspólnoty – nie może być jako takie przedmiotem żadnej działalności ludzkiej i nie może być przez nią stworzone. Chodziło więc o teologiczne wyjaśnienie i uzasadnienie, że Kościół jako wspólnota jest pośrednikiem zbawienia²¹.

Podobnie jak tezy dotyczące opisu istoty Kościoła jako wspólnoty, dotyczące problemu pośrednictwa zbawczego Kościoła ks. Blachnicki zebrał w 10 punktach²². Wnioskiem owych analiz było dla ks. Blachnickiego stwierdzenie, że wspólnota jako zrealizowane w Duchu Świętym zjednoczenie z Chrystusem posiada w Kościele charakter pośrednictwa zbawczego. Wspólnota jest więc źródłem i zasadą wzrostu życia w Kościele. Trzeba jednak dodać, iż nie dotyczy to tylko wspólnoty w jej aspekcie wertykalnym, lecz również jej aspektu horyzontalnego. Obu tych aspektów nie można bowiem od siebie oddzielić. Zjednoczenie z Chrystusem nie dokonuje się bowiem tylko w słowie i sakramencie, ale przede wszystkim przez zjednoczenie z bliźnimi. To zjednoczenie – zdaniem ks. Blachnickiego – jest nie tylko koniecznym uzupełnieniem, ale równocześnie sprawdzianem autentyczności zjednoczenia z Chrystusem przychodzącym w słowie i sakramencie. Rzeczywistość przyjmowana w słowie i sakramencie jest bowiem wezwaniem do realizowania postawy miłości i dopiero w realizowaniu tej postawy dokonuje się prawdziwe jej przyjęcie. Jeżeli więc wspólnota w aspekcie horyzontalnym jest aktualizacją i intensyfikacją wspólnoty z Chrystusem, także jej trzeba przyznać znaczenie życiodajne dla Kościoła. O ile zaś wspólnota zrealizowana w znaku wspólnoty lokalnej jest zespołem osobowych relacji, których istotą jest oddanie siebie Bogu i braciom, staje się ona w całości skutecznym narzędziem, czyli sakramentem zjednoczenia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą²³.

W odniesieniu do tak pojętej teologii działania czy urzeczywistniania się Kościoła ks. Blachnicki postawił tezę, że *koinonia* jest zasadą formalną tego działania. Oznacza to, że urzeczywistnianie Kościoła jako *koinonii*, ze wszystkim, co wchodzi w istotną treść tego pojęcia, jest celem wszelkiego działania Kościoła²⁴. Wyraził to następującą formułą – zasadą działania Kościoła, będącą

²¹ TPO cz. 2, s. 447.

²² *Tamże*, s. 447–452.

²³ *Tamże*, s. 450–451.

²⁴ Punktem wyjścia w sformułowaniu zasady formalnej działania Kościoła uczynił Blachnicki personalistyczno-chrystologiczną zasadę formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa Arnolda. Ta formuła bowiem w niczym nie została zakwestionowana, została jedynie wzbogacona o nowe aspekty związane z pojęciem *koinonia* oraz pojęciem „pneumatologicznego porządku pośrednictwa zbawczego”, który już był zarysowany przez stwierdzenie, że przyjęcie oddania się

zarazem zasadą formalną teologii pastoralnej i duszpasterstwa: „Pośrednictwo zbawcze Kościoła (czyli duszpasterstwo) należy sprawować w tym celu i w taki sposób, aby uobecniać samoddanie się Boga w Chrystusie w słowie i sakramencie i warunkować wolne przyjęcie tego oddania się we wzajemnym oddaniu siebie w Duchu Świętym przez wiarę i miłość, dla urzeczywistnienia wspólnoty w aspekcie wertykalnym (z Bogiem) i horyzontalnym (z braćmi), w widzialnym i skutecznym znaku zgromadzenia eucharystycznego i wspólnoty lokalnej pozostającej w jedności z Kościołem powszechnym”²⁵. Obok owej rozwiniętej formuły, którą ks. Blachnicki nazwał „koinonistyczno-pneumatologiczną”, zaproponował również formułę skróconą: „Zasadą życia i działalności Kościoła jest w Duchu Świętym oraz w widzialnym i skutecznym znaku urzeczywistniona *koinonia* w aspekcie wertykalnym i horyzontalnym”. W najkrótszym zaś ujęciu samo pojęcie *koinonia* zamyka w sobie i wyraża istotną treść zasady formalnej życia i działania Kościoła oraz teologii tego życia i działania²⁶.

Z określonego w ten sposób celu działania Kościoła wynika przede wszystkim zakres czy też granica możliwości tego działania, wynikająca z suwerenności udzielającego się Boga i wolności wchodzącego we wspólnotę życia z Bogiem człowieka. Dlatego też „z uświadomienia sobie tej nieprzekraczalnej granicy musi wyrastać pokorna postawa służebna i narzędna wszystkich zaangażowanych w działalności pośrednictwa zbawczego Kościoła. Z drugiej strony widać również wyraźnie, że realizowanie *koinonii* jako sakramentu w określonym momencie historii jest wielorako uwarunkowane przez współpracę Kościoła, mającą charakter świadomego, przewidującego i wolnego działania”²⁷.

2. Struktura przedmiotu eklezjologii pastoralnej

Ks. Blachnicki formułując treść zasady formalnej teologii pastoralnej, oprócz jej wartości dla realizowania *cura pastoralis*, wskazał również na jej znaczenie dla struktury przedmiotu teologii pastoralnej. Przede wszystkim – jak zauważa nasz autor – sama teologia pastoralna jako nauka zyskuje w propono-

Boga przez Chrystusa w Duchu Świętym, czyli w wierze i miłości, jest przyczyną wzrostu Kościoła (*tamże*, s. 453–454).

²⁵ *Tamże*, s. 454–455.

²⁶ *Tamże*, s. 455; por. TENŻE, *Nowy obraz Kościoła*, s. 438–439.

²⁷ TPO cz. 2, s. 452. Blachnicki owe uwarunkowania dzieli na dwie zasadnicze grupy, nazywając je uwarunkowaniami I i II stopnia. Do pierwszej grupy zalicza uwarunkowania bezpośrednio związane ze sposobem udzielania się Boga w Chrystusie i Duchu Świętym (słowo, liturgia, realizacja życia chrześcijańskiego) oraz szereg uwarunkowań związanych z urzeczywistnieniem konkretnej wspólnoty lokalnej, gdzie trzeba uwzględnić wszystkie formy pośrednictwa zbawczego w odniesieniu do siebie i we wzajemnych powiązaniach. Te uwarunkowania stanowią właściwy przedmiot zainteresowania teologii pastoralnej, która ocenia konkretne uwarunkowania urzeczywistniania się Kościoła w świetle przesłanek teologicznych, czyli wynikających z jego istoty. Z kolei uwarunkowania II stopnia – stanowiące ogólne okoliczności wynikające z praw natury, życia psychicznego i społecznego, gospodarczego, politycznego itp. o ile mogą mieć wpływ na urzeczywistnianie się *koinonii* – stanowią domenę nauk pomocniczych teologii pastoralnej z właściwymi sobie metodami (*tamże*, s. 452–453).

wanej zasadzie formalnej swoje *principium*, które pozwala rozbudować ją jako prawdziwie teologiczną i dedukcyjną naukę. Otrzymuje ona jasno określony przedmiot materialny i formalny. Przedmiotem materialnym jest Kościół, dlatego zamiast o teologii pastoralnej lepiej będzie – zdaniem Blachnickiego – mówić o eklezjologii pastoralnej. Określenie „pastoralna” z kolei wskazuje na przedmiot formalny, jakim jest zaangażowana i zmierzająca do działania troska o wzrost Kościoła. Ta troska – co podkreśla Blachnicki – może dotyczyć tylko Kościoła żywego, istniejącego i mającego się urzeczywistniać we współczesnym świecie, i ta aktualność również stanowi przedmiot formalny tej dyscypliny²⁸. Dlatego też proponowana zasada formalna „teologii pastoralnej” wskazuje „drogę do poprawnego metodycznie rozwiązania istotnego zadania tej nauki, jakim jest dokonanie analizy sytuacji Kościoła w świecie współczesnym. To zadanie pojmuje się dziś często w sposób uproszczony, mówiąc, że Kościół ma odpowiedzieć wezwaniu swego czasu, rozpoznając należycie «znaki czasu». Tymczasem dla Kościoła normatywne i wiążące jest ostatecznie tylko wezwanie Boże, Kościół musi być wierny temu wezwaniu i swojej istocie oraz swemu powołaniu w swoim czasie. Dlatego w postulowanej analizie trzeba zawsze mieć na uwadze trzy elementy: idealny obraz Kościoła odpowiadający Bożemu planowi jako element normatywny i zobowiązujący; aktualną, zjawiskową postać Kościoła w jego przejawach życia i formach działania jako element krytycznie oceniany i wreszcie, na trzecim miejscu, tak zwany świat współczesny, o ile warunkuje on urzeczywistnianie się Kościoła, będąc jakąś aktualizacją i specyfikacją Bożego wezwania do realizacji misji Kościoła. Ten świat zaś musi być analizowany w swej zasadniczej ambiwalencji w stosunku do Kościoła, zarówno w aspekcie pozytywnym, o ile warunkuje, ułatwia lub wspiera urzeczywistnianie się Kościoła, jak i w aspekcie negatywnym o ile stanowi jakieś «kuszenie» Kościoła i stawia pewne przeszkody realizacji jego istoty. Otóż taka analiza może być dokonana poprawnie jedynie w świetle teologicznej zasady formalnej życia i działania Kościoła”²⁹.

W konsekwencji, jako rezultat dokonanych analiz, ks. Blachnicki zaproponował następującą definicję „teologii pastoralnej”: „Eklezjologia pastoralna jest teologiczno-praktyczną nauką, która w świetle objawienia oraz zbawczej woli Boga (*obiectum formale quo*) zajmuje się żywym Kościołem, czyli Kościołem, o ile urzeczywistnia się on i ma się urzeczywistniać współcześnie we wspólnocie (*obiectum formale quod*), ustalając, w oparciu o dokonaną analizę jego sytuacji, zasady i dyrektywy jego działania na dziś i na jutro”. Uzasadnił to następująco: „Ponieważ (...) przedmiot tej naukowej refleksji jest bliżej określony jako Kościół, zamiast o teologii pastoralnej można mówić precyzyjniej o eklezjologii pastoralnej. Nazwa ta (...) nie tylko oznacza, ale nazywa adekwatnie naukę, o której tu jest mowa. Pierwszy człon tej nazwy określa jej przedmiot materialny.

²⁸ *Tamże*, s. 439.

²⁹ *Tamże*, s. 439–440.

Jest nim Kościół wzięty w swojej totalnej i dynamicznej istocie, a więc Kościół jako wspólnota, która ma się urzeczywistnić historycznie i społecznie w każdej epoce historycznej, będący więc dla tej epoki normatywnym wezwaniem. Drugi członek wskazuje na przedmiot formalny tej dyscypliny. Jest nim aspekt zaangażowanej troski o urzeczywistnianie tak pojętej wspólnoty Kościoła, o ile z niej wynika poprzez skonfrontowanie formy idealnej tej wspólnoty z formą rzeczywiście realizowaną w danym momencie historycznym, co można i co należy czynić dla jej urzeczywistnienia³⁰. Z tym, że termin „pastoralny” może posłużyć do adekwatnego nazwania dyscypliny poświęconej urzeczywistnianiu się Kościoła, jeżeli nada się mu właściwą interpretację, zgodnie z danymi biblijnymi³⁰.

Z wypracowanej zasady formalnej teologii pastoralnej ks. Blachnicki, oprócz wskazań dotyczących metody teologii pastoralnej³¹, wyprowadził również cały zakres i strukturę przedmiotu materialnego tej dyscypliny³². Sługa Bo-

³⁰ *Tamże*, s. 463. M. Marczewski powie, że w świetle powyższych wyjaśnień rezygnacja z tradycyjnego terminu „teologia pastoralna” nie wydaje się słuszna, gdyż w istocie to przymiotnik odrzeczownikowy (pastoralna) był stale przedmiotem sporu, a nie rzeczownik (teologia). Włączone w tok rozumowania wyjaśnienie przymiotnika odrzeczownikowego również dobrze można odnieść do nazwy rzeczownika „teologia”, jak i „eklezjologia” (por. M. MARCZEWSKI, *Posługa zbawcza*, s. 169). Poza terminem „eklezjologia pastoralna” ks. Blachnicki proponuje ponadto takie określenia jak: „teologia apostołstwa” czy też „teologia żywego Kościoła” (por. TENŻE, *Teologia pastoralna jako teologia żywego Kościoła*, «Ateneum Kapłańskie» 66 (1974) t. LXXXII, z. 1, s. 42–51). Jeśli chodzi o termin „teologia praktyczna”, to nazwa ta według Blachnickiego – „może być źle zrozumiana, o ile skojarzy się z potocznym rozumieniem słowa «praktyczny» jako przeciwstawienie do określenia «teoretyczny»». Tymczasem «praktyczny» w tym przypadku ma oznaczać «dotyczący działania». Chodzi więc o teologię działania. Od razu powstaje jednak pytanie o podmiot tego działania i wtedy trzeba odpowiedzieć, że chodzi o działanie Kościoła (...), termin «teologia praktyczna» nie nazywa, ale raczej tylko oznacza dyscyplinę tu omawianą i nie posiada on tak zdecydowanych walorów, aby dać mu pierwszeństwo przed terminem «teologia pastoralna», silniej zakorzenionym w tradycji” (*tamże*, s. 464). Por. B. MIERZWIŃSKI, *Teologia pastoralna czy praktyczna – spór o nazwę czy koncepcję?*, w: J. MIKOŁAJEC (red.), *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały Sympozjum Polskich Pastoralistów*, Opole 2003, s. 19–24.

³¹ TPO cz. 2, s. 468–476. Por. uzupełnioną wersję rozwiązań nad metodą w teologii żywego Kościoła w: F. BLACHNICKI, *Problem metody w teologii pastoralnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 6 (1973), s. 145–155.

³² W dostępnych opracowaniach posiadamy dwa różniące się od siebie projekty podziału teologii pastoralnej. Pierwszy z nich jest opublikowany w TPO cz. 1, s. 40–61, drugi – dojrzałszy – w TPO cz. 2, s. 476–486 (por. TENŻE, *Nowa struktura przedmiotu teologii pastoralnej*, „Ateneum Kapłańskie” 61 (1969), z. 3, s. 436–452). Trzeba zaznaczyć, że ks. Blachnicki nie traktował tego planu jako doskonałego i w szczególności wykończonego oraz ostatecznego. Zdawał sobie bowiem sprawę z tego, że nie są zadowalająco sformułowane nazwy poszczególnych dyscyplin szczegółowych, nie są też zawsze wyraźnie pociągnięte „linie demarkacyjne” pomiędzy nimi. Dlatego też postulował ścisłą i daleko idącą współpracę pomiędzy badaczami i wykładowcami zajmującymi się eklezjologią pastoralną, „którzy bardzo często będą musieli pracować zespołowo, bo dyscyplina ta jest związana w jakiś sposób ze wszystkimi naukami teologicznymi, których przedmiotem jest objawienie i działanie Boże w świecie, a nawet ze wszystkimi naukami antropologicznymi, zajmującymi się człowiekiem względnie życiem ludzkim w aspekcie jednostkowym i społecznym” (TPO cz. 2, s. 485–486). Ponadto podział ten dotyczy teologii pastoralnej jako dyscypliny uniwersyteckiej, w pełni rozbudowanej, będącej przedmiotem badań i wykładów na instytutach pastoralnych względnie specjalistycznych sekcjach wyższych kursów teologii (*tamże*, s. 476).

ży podzielił teologię pastoralną (eklezjologię pastoralną) na dwie części: ogólną i szczegółową. Zasadą porządkującą i określającą bliżej strukturę przedmiotu eklezjologii pastoralnej jest idea wspólnoty (*koinonii*), która pełni w tym schemacie zarówno funkcję zasady jednoczącej wszystkie dyscypliny szczegółowe i dziedziny eklezjologii pastoralnej, jak i podstawę ich rozczłonkowania i podziału.

Część ogólna, poza wstępem metodologicznym, powinna objąć problematykę dotyczącą zasad teologicznych urzeczywistniania się Kościoła (teologia duszpasterstwa jako całości) oraz analizy sytuacji Kościoła we współczesnym świecie (*kairologia*), wraz z wynikającymi z tej analizy imperatywami (prakseologia pastoralna) działania Kościoła³³. We wstępie metodologicznym w przekonaniu Blachnickiego, należałoby omówić zagadnienia związane z historią przedmiotu, jego naturą, metodą, podziałem i stosunkiem do nauk humanistycznych. W dziale określonym jako „teologia duszpasterstwa” należałoby nakreślić teologiczną i całościową wizję oraz teologiczne zasady urzeczywistniania się Kościoła. Służyć temu miałyby następujące przedmioty: kerygmatyka ogólna, rozumiana jako synteza ekonomii zbawienia skoncentrowana wokół idei wspólnoty; teologia pośrednictwa zbawczego, w zakres której wchodzi: zasada personalistyczno-chrystologiczna i koinonistyczno-pneumatologiczna, podmiot duszpasterstwa, a więc teologia stanów Kościoła oraz nauka o podstawowych funkcjach Kościoła. W trzecim dziale eklezjologii pastoralnej ogólnej, określonym mianem „kairologii”, czyli teologii znaków czasu, ks. Blachnicki wyodrębnił kilka szczegółowych dziedzin, odpowiednio do różnych metod stosowanych w przeprowadzaniu analizy aktualnej sytuacji Kościoła: ogólna, teologiczno-historyczna, teologiczno-antropologiczna, teologiczno-socjologiczna i teologicznoprawna. Dział czwarty i ostatni eklezjologii pastoralnej ogólnej, określony jako „prakseologię pastoralną”, w zamierzeniach sługi Bożego winien stanowić miejsce, gdzie dokonano by ustalenia dyrektyw, planów, środków i metod działania Kościoła zmierzającego do swego urzeczywistniania się jako wspólnota we współczesności. Służyć temu mają analizy szczegółowe, przeprowadzone w ramach przedmiotu podejmującego się wypracowania imperatywów i planów działania w ramach Kościoła powszechnego (strategia Kościoła), Kościoła lokalnego (organizacja i planowanie Kościoła lokalnego) oraz (pedagogiki pastoralnej), która zajmowałaby się wypracowaniem metod owocnego i skutecznego realizowania założeń i planów pasterskich, wykorzystując prawa rozwoju osoby i wspólnoty ludzkiej³⁴.

Przedmiotem części szczegółowej eklezjologii pastoralnej miałyby stać się poszczególne aspekty urzeczywistniania się, związane z funkcjami życiowymi Kościoła lub „terenami” jego urzeczywistniania się w życiu jednostkowym, co odróżnia tę część eklezjologii pastoralnej od ogólnej. Za podstawę podziału ks. Blachnicki przyjął sposób urzeczywistniania się Kościoła, a mianowicie wyróż-

³³ TPO cz. 2, s. 477.

³⁴ *Tamże*, s. 477–480.

nił trzy płaszczyzny realizowania się Kościoła: na płaszczyźnie znaku, w życiu jednostkowym i we wspólnocie. Na urzeczywistnianie się Kościoła na płaszczyźnie znaku składają się z dwa przedmioty: liturgika pastoralna i homiletyka. Sługa Boży uważał bowiem, że Kościół na płaszczyźnie znaku urzeczywistnia się poprzez liturgię, a szczególnie przez swe centralne wydarzenie, którym jest zgromadzenie eucharystyczne, skuteczny znak Kościoła – wspólnoty. Urzeczywistnianie się Kościoła w życiu jednostkowym może być z kolei rozpatrywane w aspekcie podwójnym: jako włączanie do wspólnoty Kościoła nowych członków oraz pogłębianie, podtrzymywanie i rozwijanie życia chrześcijańskiego osób żyjących w nim, dlatego ks. Blachnicki przewidział w tym dziale eklezjologii pastoralnej szczegółowej trzy dyscypliny: katechetykę, rozumianą przez niego jako naukę o kościelnym katechumenacie³⁵; misjologię, jako naukę o włączaniu do wspólnoty Kościoła ludzi i społeczności będących jeszcze poza nim, oraz ascetykę pastoralną, która za przedmiot swych badań miałaby realizację życia chrześcijańskiego dorosłych członków Kościoła. Zagadnienie urzeczywistniania się Kościoła we wspólnocie winno być rozpatrywane przez trzy dyscypliny szczegółowe: diakonię, *caritas* oraz teologię pastoralną społeczną. Diakonię rozumie Blachnicki jako stałą, jakby „zawodową posługę w ramach i na rzecz wspólnoty”. Byłaby to więc próba szczególnego ujęcia teologii urzędu kościelnego i teologii służby (posługi) osób, które w ramach wspólnoty oddały się całkowicie na służbę Panu. Diakonię w tym ujęciu można by określić jako dyscyplinę traktującą o sposobie sprawowania władzy i posługi we wspólnocie. *Caritas* jawi się tu jako osobny przedmiot, w ramach którego należałoby omówić aktualne problemy, przejawy i formy oraz zadania kościelnej akcji charytatywnej. Ostatnim z proponowanych przedmiotów tego działu eklezjologii pastoralnej szczegółowej jest teologia pastoralna społeczna. Miałaby ona za przedmiot urzeczywistnianie się Kościoła w konkretnych wspólnotach lokalnych. Według Sługi Bożego zachodzi bowiem potrzeba naukowego zajęcia się problemem powstawania i wzrostu konkretnych wspólnot, jak rodzina chrześcijańska (eklezjola), parafia, względnie inna wspólnota terytorialna lub funkcjonalna oraz różnego rodzaju grupy elitarne, powstające w ramach Kościołów lokalnych³⁶.

W celu uwydatnienia wewnętrznego i organicznego powiązania ze sobą wyodrębnionych dziedzin eklezjologii pastoralnej nasz Pastoralista sugeruje, iż można również zastosować podział związany z biblijną i starochrześcijańską grupą pojęć: *leiturgia*, *martyria*, *diakonia* oraz *koinonia*. Wskazują one bowiem (*leiturgia*, *martyria*, *diakonia*) na życiowe funkcje Kościoła, przez które urzeczywistnia się on we wspólnocie, jako *koinonia*. Tak więc z pojęciem *leiturgia* związana byłaby liturgika pastoralna, z pojęciem *martyria* – homiletyka, katechetyka i misjologia jako dyscypliny zajmujące się różnymi aspektami i forma-

³⁵ Jest to ujęcie oryginalne, które ks. Blachnicki wypracował i uzasadnił na podstawie studiów pastoralno-teologicznych w podręczniku pt. *Katechetyka fundamentalna. Skrypt dla studentów KUL*, Lublin 1970.

³⁶ TPO cz. 2, s. 480–483.

mi przepowiadania słowa Bożego oraz nauka o życiu chrześcijańskim pojętym jako odpowiedź – świadectwo na zbawcze wezwanie Boże. Z kolei z pojęciem *diakonia* łączy się nauka o diakonii w Kościele i o diakonii akcji charytatywnej. *Koinonia* zaś stanowi centralną ideę, która przenika wszystkie dyscypliny eklezjologii pastoralnej ogólnej, stanowiąc ich podstawę. Określa ona również – według ks. F. Blachnickiego – przedmiot ostatniej dziedziny tej dyscypliny, nazwanej teologią pastoralną społeczną, zajmującą się urzeczywistnianiem Kościoła w znaku widzialnym konkretnej wspólnoty lokalnej, gdzie dokonuje się synteza wszystkich elementów składających się na urzeczywistnianie się Kościoła we wspólnocie³⁷.

3. Oryginalność koncepcji teologii żywego Kościoła

Dokonując krytycznej refleksji nad dorobkiem teologicznopastoralnym ks. F. Blachnickiego, można powiedzieć, iż w wypracowanej koinonistyczno-pneumatologicznej zasadzie formalnej teologii pastoralnej i duszpasterstwa, udało mu się zachować równowagę pomiędzy elementem wspólnotowym a personalnym, co zdecydowanie zostało podkreślone w wypracowanej zasadzie personalistyczno-chrytologicznej, znamiennej dla ukazania charakterystycznych rysów procesu zbawczego i wynikających zeń wiążących odniesień dla zbawczej posługi Kościoła. W ujęciu koinonistycznym o koniecznej równowadze elementu wspólnoty i osoby ludzkiej zdecydowała również trynitarna dedukcja pojęcia *koinonia*³⁸, a następnie określenie Kościoła jako wspólnoty braterskiej. Dzięki temu twórca Ruchu Światło-Życie wyszedł naprzeciw tym, którzy w wspólnotowej koncentracji życia Kościoła widzieli realne niebezpieczeństwo odrzucenia lub – co najmniej – pomijania Kościoła ludowego, czy też alienacji jednostki w tzw. Kościele wspólnotowym. Pierwszemu niebezpieczeństwu służba Boży wyszedł naprzeciw, tworząc ruch eklezjalny, którego celem było m.in. wchodzenie Kościoła w pokolenia ludzkie, by mogły wejść w Kościół³⁹. Drogi

³⁷ *Tamże*, s. 484–485.

³⁸ Wydaje się, iż rozwiązanie problemu „jednostka a wspólnota” w procesie urzeczywistniania się Kościoła należy szukać w Mühlenowskiej eklezjologii pneumatologicznej, do której sięgnął Blachnicki. W myśl tej eklezjologii Kościół to historyczne objawienie się ponadhistorycznego Ducha, który, będąc jedną i tą samą Osobą w osobie Jezusa Chrystusa i wiernych, staje się podstawą koinonii wiernych z Ojcem i Synem oraz pomiędzy sobą (por. A. CZAJA, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 67–129). Poza tym wydaje się, iż wszelkie zastrzeżenia czy też opory wobec wspólnototwórczej koncentracji zbawczej posługi Kościoła i teologii pastoralnej wynikają z zadawnionego przeświadczenia, że „osoba to coś «osobnego», oddzielonego absolutnie od innych i przeznaczonego wyłącznie dla siebie”. Zob. Cz.S. BARTNIK, *Osobowość społeczna*, w: TENŻE, *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998, s. 135; M. MARCZEWSKI, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 171–176.

³⁹ Analiza sytuacji Kościoła w Polsce w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych doprowadziła go do przekonania, że w miejsce alternatywy: „elita czy masa” trzeba wprowadzić, zgodnie z prawami socjologicznymi, zasadę: „masy przez elity, elity w służbie mas”. Por. F. BLACHNICKI, *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*, w: TENŻE, *Charyzmat i wierność*, s. 106;

wyjścia z niebezpieczeństwa drugiego w tekstach ks. Blachnickiego są ukazane pośrednio, a więc poprzez wskazanie na personalny aspekt procesu zbawczego i pośrednictwa zbawczego w Kościele. W tym kontekście warto podkreślić, że to właśnie studia nad chrześcijańskim personalizmem wyczuły i pozwoliły mu zwrócić uwagę na wspólnotową koncentrację eklezjologii *Vaticanum II*, co ostatecznie zaowocowało wypracowaniem dwóch zasad formalnych w teologii pastoralnej: personalistyczno-chrystologicznej i koinonistycznej⁴⁰.

Oprócz uznania we wspólnocie zasady życia Kościoła i teologii pastoralnej jako teologii tego życia, ks. Blachnicki pozostawił oryginalne ujęcie teologii pastoralnej jako eklezjologii pastoralnej, dokonując jednocześnie podziału jej przedmiotu materialnego. Zdawał sobie przy tym sprawę zarówno z niedoskonałości nazw poszczególnych dyscyplin szczegółowych, jak niezbyt wyraźnie określonych zakresów tych nazw, a także struktury przedmiotu, co *nota bene* do dziś nie doczekało się namysłu i realizacji w środowisku polskich pastoralistów.

W wyniku późniejszych refleksji ks. Blachnicki zasugerował potrzebę utworzenia pneumatologiczno-chrystologiczno-eklezjologicznego traktatu teologii pastoralnej, w którym dowartościowano by pneumatologiczną wizję Kościoła⁴¹. Miałby on bardzo wymierne znaczenie dla Kościoła, gdyż prowadziłby najpierw do przewyciężenia nuty tryumfalizmu w życiu Kościoła poprzez odrzucenie chrystomonizmu, będącego przyczyną utożsamienia Kościoła z Chrystusem i królestwem Bożym, a następnie do przewyciężenia historycyzmu i deizmu eklezjologicznego na korzyść całościowej, pneumatologicznej wizji Kościoła jako „misterium”. Pneumatologiczne ujęcie Kościoła zabezpiecza jednocześnie personalistyczny charakter chrześcijaństwa i zapobiega tendencjom wypaczenia religijności w kierunku formalizmu i praktycyzmu, a następnie przyczynia się do zmiany koncepcji podmiotu życia i działania Kościoła. Kościół bowiem – jak podkreślał ks. Blachnicki – nie jest budowany przez kogoś, ale sam siebie buduje we wszystkich swych członkach, o ile one w Duchu Świętym wchodzą w żywe, osobowe relacje z Chrystusem i braćmi. Duch Święty, aktualizując osobowe relacje ludzi z Chrystusem i pomiędzy sobą, sprawia, że wspólnota lokalna staje się nie tylko częścią Kościoła, ale jego znakiem, staje się wprost sakramentem, formą obecności Kościoła w świecie. Prawda ta rzutuje na zupełnie nową koncepcję duszpasterstwa, które w przyszłości musi być skoncentrowane wokół wspólnoty lokalnej, która swój ośrodek krystalizacyjny będzie posiadała w Eucharystii. Takie ujęcie Kościoła lokalnego i Eucharystii jako epifanii Kościoła i centrum życia tego Kościoła przyczyni się do zaakcen-

B. BIELA, *Rekolekcje oazowe jako metoda wychowawcza uczestników Ruchu Światło-Życie*, w: R. BROM, J. ŚLIWIOK (red.), *Ksiądz dr Franciszek Blachnicki. Wychowawca młodzieży polskiej. Materiały posesyjne*, Katowice 2003, s. 36–72; TENŻE, *Kościół – Wspólnota*, Katowice 1993, s. 121–171, 214–226, 243–252.

⁴⁰ Por. TPO cz. 2, s. 424–429.

⁴¹ Z dostępnego materiału archiwalnego wynika, że proponowane sugestie nie doczekały się szerszego opracowania na miarę eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej.

towania miejsca i roli małych wspólnot, które także partycypują w urzeczywistnianiu się Kościoła jako sakramentu Ducha Świętego. Przyczyni się także do dowartościowania charyzmatów we wspólnotach lokalnych, co doprowadzi do przewyciężenia antynomii pomiędzy charyzmatyczną a instytucjonalną koncepcją Kościoła, która swe źródło posiada w braku syntezy pomiędzy chrystologią a pneumatologią, pomiędzy chrystologicznym i pneumatologicznym porządkiem pośrednictwa zbawczego w Kościele⁴².

Pod koniec lat siedemdziesiątych minionego stulecia, na skutek doświadczeń związanych z realizowaniem w Ruchu Światło-Życie trzyletniego cyklu formacji deuterokatechumenalnej, ks. Blachnicki zaczął skłaniać się ku „katechumenackiej” koncepcji duszpasterstwa, postulując, by z instytucji katechumenatu odczytać i przejąć podstawowe prawa życia i rozwoju wspólnoty chrześcijan. Uzasadnił to następująco: „Skoro celem duszpasterstwa jest budowanie wspólnoty lokalnej, a celem katechumenatu wychowanie i prowadzenie do życia w tej wspólnotcie, to można by w sposób zasadny mówić o takiej właśnie koncepcji duszpasterstwa”⁴³. Inspiracją dla ewangelizacyjno-katechumenackiej koncepcji duszpasterstwa stał się dla ks. Blachnickiego posoborowy rytuał *Ordo initiationis christianae adultorum* (1972 r.) oraz adhortacja Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (1975 r.)⁴⁴. W związku z tym ks. Blachnicki zasugerował nawet, aby zmienić nazwę „teologia pastoralna” na „teologia ewangelizacji”: „Pokutuje jeszcze i trochę nas w błąd wprowadza nazwa teologia pastoralna. Uważam, że powinno się ją zastąpić nazwą teologia ewangelizacji, bo teologia pastoralna obejmuje tylko jeden wycinek ewangelizacji (jak już owce są w owczarni, to trzeba się nimi zająć). Pojęcie ewangelizacji jest o wiele szersze, bo obejmuje wszystkie tereny do zdobycia. Cała dynamika, ekspansja jest w nim zawarta. Wtedy trzeba od razu od strony teoretycznej ustawiać cele, zadania, środki, metody. W ramach tej szerokiej wizji będzie potem miejsce na *Seelsorge*, na troskę o te dusze, które już uwierzyły i trzeba im zapewnić systematyczną opiekę”. Propozycja ta padła na rekolekcjach wygłoszonych dla kapłanów w Krościenku w dniach od 8 do 11 kwietnia 1980 r.⁴⁵ Jedną z sugestii sługi Bożego była propozycja przejścia od duszpasterstwa do ewangelizacji i określił ją mianem zwrotu kopernikańskiego: „Nie dokonaliśmy bowiem jeszcze ciągle podstawowego przejścia od duszpasterstwa do ewangelizacji. A tymczasem jest to zwrot kopernikański, który mu-

⁴² F. BLACHNICKI, *Chrystus i Duch Święty u początku Kościoła. Pneumatologiczny wymiar Kościoła i jego konsekwencje pastoralne*, „Znak” 28 (1976), nr 2, s. 167–172.

⁴³ TENZE, *Formacja służby liturgicznej jako jedna z form młodzieżowego deuterokatechumenatu w parafii*, Biblioteka Animatora z. 2, Krościenko n. Dunajcem 1977, s. 59–60. Na temat roli i znaczenia katechumenatu w duszpasterstwie. Zob. zbiór artykułów ks. F. Blachnickiego: *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002.

⁴⁴ Na bazie tej adhortacji, a także encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*, ks. Blachnicki w 1988 r. opracował na szeroką skalę zakrojony plan ewangelizacji parafii „Ad Christum Redemptorem”.

⁴⁵ *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1991, s. 14–15.

simy dokonać w naszej świadomości (...). W tej chwili w gruncie rzeczy koncepcja soborowa – zwłaszcza ta, która znalazła swój wyraz w adhortacji *Evangelii nuntiandi* – i ta koncepcja, która jeszcze trwa siłą ciężkości, to są koncepcje wobec siebie ustawione konfliktowo. My sobie nawet tego konfliktu nie uświadamiamy. Sytuacja, generalnie rzecz biorąc, jest taka, że próbujemy «czapką soborową» przykryć to wszystko, co było i co jest, ale niczego nie zmieniamy. Pod inną «pokrywką» mieści się to samo, co dawniej. To jest specyfika obecnej sytuacji. Chociażby nawet w samej dziedzinie terminologii. Termin «ewangelizacja» znalazł prawo obywatelstwa i ciągle się o tym mówi (...). Ale gdy się jednak przypatrzymy temu, co się kryje pod tymi hasłami, to zobaczymy, że dokładnie to samo, co dawniej nazywano duszpasterstwem (...). Cytuje się adhortację, dokumenty soborowe, ale to wszystko jest na płaszczyźnie intelektualnej, wśród intelektualistów w różnych komisjach, na zjazdach, w referatach, w czasopiśmie (...). Koncepcja duszpasterstwa i koncepcja ewangelizacji różnią się zasadniczo tym, że jedna jest statyczna, a druga dynamiczna⁴⁶.

Konkludując, można stwierdzić, że ks. Blachnicki świadomie i celowo nawiązał w swojej naukowej twórczości do już podjętych prób dedukcji teologii pastoralnej, począwszy od Grafa, poprzez Arnolda, Delahaye'a, Rahnera, Klostermanna, aby ich dorobek wykorzystać i ująć w organicznej syntezie. Miał przy tym świadomość, że oryginalność ujęcia jego koncepcji teologii pastoralnej wynika z bazowania na komunijnej wizji Kościoła. Znalezienie i wybór tego „obrazu wiodącego” eklezjologii soborowej oraz położenie go u podstaw dedukcji teologii pastoralnej stało się niejako uzupełnieniem i dopełnieniem koncepcji ukazanej w *Handbuch der Pastoraltheologie*. Oryginalność ujęcia Sługi Bożego polega ponadto na wprowadzeniu czy też oparciu eklezjologii na pneumatologii, która zaowocowała w dedukcji teologii pastoralnej krytyczną asocjacją pneumatologicznej eklezjologii H. Mühlena oraz zarysowaniu pneumatologiczno-chrystopologiczno-eklezjologicznego traktatu teologii pastoralnej, który *nota bene* wciąż czeka na opracowanie⁴⁷.

Ks. F. Blachnicki do końca życia przemyślał i udoskonalał wypracowaną koncepcję teologii pastoralnej, weryfikując równocześnie rezultaty swoich badań w praktyce duszpasterskiej założonego przez siebie ruchu żywego Kościoła „Światło-Życie”. Dobrze się stało, iż dziś – zwłaszcza z chwilą rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego w 1995 r. – jego myśl odkrywana jest na nowo, gdyż powszechnie już dostrzega się, że charyzmatyczna wizja Sługi Bożego wyprzedziła epokę, w której żył i pracował⁴⁸. Dla tego, kto zgłębił dorobek teologiczno-pastoralny ks. Blachnickiego, nie ulega wątpliwości, że współczesne pokolenie pastoralistów ma przygotowane pole działania w postaci spójnej koncepcji teologii pastoralnej i wypracowanej w zasadzie struktury przedmiotu ma-

⁴⁶ *Tamże*, s. 11–12.

⁴⁷ Por. M. MARCZEWSKI, *Posługa zbawcza Kościoła*, s. 193.

⁴⁸ Por. A. WODARCZYK, *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 558–565.

terialnego tej dziedziny teologii⁴⁹. Dlatego nie tylko warto, ale wręcz trzeba podejmować i rozwijać badania nad jego koncepcją teologii urzeczywistniania się Kościoła *hic et nunc*, albowiem, jak zwykł powtarzać nasz Pastoralista: „Dobra teoria, także i przede wszystkim w duszpasterstwie, pozostaje zawsze rzeczą najbardziej praktyczną”⁵⁰.

**From a pastoral ecclesiology to the theology of evangelisation
as seen by father Franciszek Blachnicki (1921–1987)**

In his searches for a concept of a pastoral theology father Blachnicki referred to the already existing attempts of a pastoral theology's deduction. He was well aware of the fact that exceptionality of his concept lies in being grounded in a communion vision of the Church. Both finding and choosing this leading image of the post-council ecclesiology together with making it a basis for a pastoral theology's deduction became, as it were, both a supplement and completion of the concept presented in *Handbuch der Pastoraltheologie*. Uniqueness of Blachnicki's vision can be seen in introduction, or to put it differently, in structuring ecclesiology around pneumathology, which in a pastoral theology's deduction contributed to a critical association of a pneumathological ecclesiology of H. Mühlen and drafting pneumatological-christological-ecclesiological treaty in a pastoral theology. Research in the field of a Christian personalism made father Blachnicki aware and more sensitive to a community concentration of ecclesiology of Vaticanum II, which eventually contributed to formulation of two formal rules of a pastoral theology: a personal-christological and a coinonic one. Apart from recognizing community as the rule of life of the Church and a pastoral theology as a theology of this life, father Blachnicki suggested a unique presentation of a pastoral theology (pastoral ecclesiology) and divided at the same time the material subject of a pastoral theology. Until the end of his life father Blachnicki was contemplating and improving his concept of a pastoral theology verifying the results of his academic research in a pastoral practice of „Light-Life” movement of the living Church that he established. Therefore I would suggest exchanging the term “pastoral theology” with the term “theology of evangelization”.

⁴⁹ Por. M. ANDRZEJ, *Recepcja eklezjologii „communio” w polskiej teologii pastoralnej*, w: A. CZAJA, M. MARCZEWSKI, (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 431.

⁵⁰ TPO cz. 1, s. 283.

ks. Bronisław Mierzwiński*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

WSPÓŁCZESNE PRZEŚLADOWANIE CHRZEŚCIJAN. STUDIUM Z ZAKRESU TEOLOGII PASTORALNEJ

W artykule przyjmujemy klasyczny dla teologii pastoralnej paradygmat metodologiczny, zawierający trzy etapy: *voir – juger – agir* (widzieć, ocenić, działać)¹, to znaczy: opisać zjawisko, ocenić według kryteriów teologicznych, wskazać na określone formy działania w obrębie zbawczej misji Kościoła. W odniesieniu do problemu zawartego w temacie trzeba będzie najpierw przedstawić zjawisko prześladowania chrześcijan we współczesnym świecie, ukazać jego przyczyny, zakres, przejawy i skutki. Drugi etap będzie polegał na ujęciu zjawiska w świetle Biblii, patrystyki oraz wypowiedzi Magisterium Kościoła, w osobie papieża Franciszka. Trzeci będzie zawierał przykłady konkretnych działań Kościołów chrześcijańskich oraz instytucji i wspólnot międzynarodowych. Uwypuklone zostanie zaangażowanie Polski. Tu też znajdą się wnioski i postulaty zwrócone do członków Kościoła katolickiego.

1. Zjawisko prześladowania chrześcijan

W refleksję na temat prześladowania chrześcijan wprowadzają nas prorocze słowa Księgi Apokalipsy św. Jana Apostoła: „A gdy [Baranek tzn. Chrystus] otworzył pieczęć piątą, ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli. I głosem donośnym tak zawołały: «Jak długo jeszcze, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sędził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?» I dano każdemu z nich białą szatę i powiedziano im, by jeszcze krótki czas spokojnie zaczekali, aż się spełni liczba ich współsług i braci, którzy, jak i oni, mają być zabici” (Ap 6,9-11). Ta

* Ks. Bronisław Mierzwiński – prof. dr hab. teologii pastoralnej. W latach 1966–1968 odbył studia specjalistyczne w Instytucie Katolickim w Paryżu (Instytut Pastoralno-Katechetyczny). Kontynuował je na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu we Fryburgu (1968–1973), gdzie w 1969 r. otrzymał licencjat z teologii, a w 1973 r. tytuł doktora teologii w zakresie teologii pastoralnej na podstawie rozprawy: *La famille, cellule active de l'Eglise. L'expérience française de l'après guerre (1945–1970)*. W latach 1975–1989 był adiunktem w Instytucie Studiów nad Rodziną Akademii Teologii Katolickiej. W 1989 r. otrzymał tytuł doktora habilitowanego z teologii, w zakresie teologii rodziny, na Wydziale Teologicznym ATK (tytuł: *Istotna rola mężczyzny we wspólnotach życia rodzinnego*). W tym samym roku został docentem, a w 1994 r. profesorem nadzwyczajnym ATK (od 1999 r. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

¹ Ten trójpodział pochodzi od belgijskiego kardynała J. Cardijna – jako zasada działania dla założonego przez siebie francuskiego związku *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (Chrześcijańska Młodzież Robotnicza, JOC). Był to początek Akcji Katolickiej. Metoda ta została wykorzystana później w refleksji teologii pastoralnej – jako triada metodologiczna.

sama Księga kilka wersetów dalej daje nam odpowiedź na początkowe bolesne pytanie, ukazując ostateczny triumf męczenników: „Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem. Odziani są w białe szaty, a w rękę ich palmy. I głosem donośnym tak wołają: «Zbawienie w Bogu naszym, Zasiadającym na tronie i w Baranku»” (Ap 7,9-10).

Prześladowania towarzyszą wyznawcom Chrystusa od początku ich istnienia. Po zesłaniu Ducha Świętego w Dniu Pięćdziesiątnicy Apostołowie zaczęli z odwagą głosić Jezusa Chrystusa. Wielu słuchaczy przyjmowało chrzest. Równocześnie spotykali się z wrogością i prześladowaniem ze strony przywódców religijnych Izraela. Przykładem może być męczeństwo diakona Szczepana. Po jego ukamienowaniu, jak podają Dzieje Apostolskie, „wybuchło wielkie prześladowanie w Kościele jerozolimskim. Wszyscy, z wyjątkiem Apostołów, rozproszyli się po okolicach Judei i Samarii” (Dz 8,1).

1.1. Chrześcijanie we współczesnym świecie

Cieszący się dużym uznaniem naukowym amerykański *Pew Research Center* obliczył, że w 2010 r. żyło na świecie 2,17 miliarda chrześcijan, 1,6 miliarda muzułmanów, 1,13 miliarda osób nienależących do żadnej religii, 1,03 miliarda hinduistów, 0,49 miliarda buddystów, 0,40 miliarda wyznawców religii pierwotnych, 0,06 miliarda wyznawców innych religii oraz 0,01 miliarda żydów. Wy-mowne są prognozy *Pew Research Center* na rok 2050. Ilość chrześcijan ma wzrosnąć do 2,92 miliardów, ale przyrost wyznawców islamu ma być znacznie szybszy, co im pozwoli w przybliżeniu zrównać się z ilością chrześcijan. Muzułmanie będą stanowić ponad 10% ludności Europy. Ilość ateistów, agnostyków i osób bez religii – obecnie wzrastająca w takich krajach, jak USA i Francja – zmniejszy się w perspektywie roku 2050².

Największą grupę wśród chrześcijan stanowią katolicy. Według najnowszego rocznika statystycznego Kościoła katolickiego opublikowanego w 2015 r.³ ogólna liczba katolików wzrosła od 2005 r. do 2013 r. z 1115 mln do 1254 mln, czyli o 12%. W 2013 r. w Europie katolików ochrzczonych było 287 mln, czyli o 6,5 mln więcej niż w 2005 r.; w Afryce ich liczba wzrosła o 34%; w Ameryce – o 10,5%; w Azji – o 17,4%; w Oceanii natomiast utrzymuje się na stałym poziomie⁴.

² Pełen tekst raportu przygotowanego przez *Pew Research Center* nosi tytuł *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050* – www.pewforum.org (19.03.2016).

³ 16 kwietnia 2015 r. ukazał się rocznik Stolicy Apostolskiej – *Annuario Pontificio* 2015 i Rocznik Statystyczny Kościoła – *Annuario Statisticum Ecclesiae* 2013. *Annuario* zawiera dane dotyczące Kościoła na świecie od 22 lutego 2014 r. do 14 lutego 2015 r.

⁴ *Annuario Statisticum Ecclesiae* 2013, cyt. za: www.opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZD/statystyka_2015.html (19.03.2016).

1.2. Martyrologia chrześcijan

XX i XXI w. przyniosły zjawisko prześladowania chrześcijan na skalę dotąd niespotykaną tylko z racji wyznawanej przez nich wiary. Przez wiele lat opinia publiczna niewiele wiedziała o nasilającym się zjawisku prześladowania chrześcijan we współczesnym świecie. W imię swoiście pojmowanej poprawności politycznej, czy raczej ideologicznej, w imię wypaczonej tolerancji wobec innych religii, przemilczano naturę i zakres tego zjawiska. Negatywną rolę odgrywały w tym zakresie ideologiczne prądy liberalno-lewicowe. One miały decydujący wpływ na większość instytucji międzynarodowych i na media głównego nurtu w wielu krajach. Wyjątkiem były głosy pasterzy Kościoła, zwłaszcza papieży oraz organizacji chrześcijańskich. Przeciętny chrześcijanin niewiele wiedział, w jak trudnej sytuacji znajdują się jego bracia w odległych krajach. Swoiste formy dyskryminacji ze względu na deklarowaną wiarę, zwłaszcza katolicką, zaczęły pojawiać się coraz częściej w Europie, która przecież swoją tożsamość zbudowała na chrześcijańskich korzeniach. To zjawisko pojawiło się także w Polsce – paradoksalnie nie w tym okresie, gdy lewica doszła ponownie do władzy, ale wtedy, gdy rządy objęła formacja neoliberalna. Dobrym przykładem może być podejście obu formacji do konkordatu, a zwłaszcza nauki religii w szkołach publicznych⁵. Otwarta wrogość do religii chrześcijańskiej, a zwłaszcza do Kościoła katolickiego, nadal stanowi motor napędowy niektórych mediów, kręgów społecznych i politycznych w Polsce.

Powszechna świadomość martyrologii chrześcijan w naszych czasach pojawiła się głównie w związku z wydarzeniami na Bliskim Wschodzie, wojną domową w Syrii, która przybrała charakter zbrojnego konfliktu międzynarodowego oraz powstaniem tzw. Państwa Islamskiego⁶. Organizacje humanitarne, zwłaszcza chrześcijańskie, dzięki środkom elektronicznym informowały na bieżąco o dramatycznej sytuacji ludności cywilnej dotkniętej różnymi konfliktami na tle etnicznym, politycznym czy religijnym. Z tych informacji przebijała wiadomość, że najbardziej prześladowani są chrześcijanie.

W dobie obecnej istnieje już obfita dokumentacja na temat prześladowania chrześcijan⁷, dostępna także w języku polskim. Nie sposób wymienić wszystkich publikacji. Tytułem przykładu warto wskazać na dwie najnowsze pozycje, różniące się objętością i zakresem poruszanych zagadnień. Pierwsza – to najnowszy raport Papieskiego Stowarzyszenia Pomocy Kościołowi w Potrzebie, noszący wymowny

⁵ W czasie rządów PO–PSL to padały głosy o usunięciu religii ze szkół publicznych w Polsce i konieczności rewizji konkordatu ze Stolicą Apostolską, podpisanego w okresie rządów SLD.

⁶ Tzw. Państwo Islamskie w Iraku i Lewancie – salaficka organizacja terrorystyczna oraz samozwańczy kalifat ogłoszony w 2014 r. na terytorium państwowym Iraku i Syrii. Angielskie skróty używane na jego określenie to: ISIS lub DAESH; https://pl.wikipedia.org/wiki/Pa%C5%84stwo_Islamskie (19.03.2016).

⁷ Współczesny dramat chrześcijan i milczenie świata wobec tego zjawiska ukazuje polski film dokumentalny W. Gadowskiego *Insha Allah. Krew męczenników*. Dziennikarze realizowali go z narażeniem własnego życia.

tytuł: *Prześladowani i zapomniani*⁸. Drugi – to obszerna monografia, starannie udokumentowana, dotycząca prześladowania chrześcijan w różnych krajach⁹.

Cennych materiałów do refleksji na temat współczesnego prześladowania chrześcijan dostarczają międzynarodowe spotkania i kongresy wielu instytucji i stowarzyszeń. Tematyka Globalnego Forum Chrześcijańskiego¹⁰, które odbyło się w Tiranie, w dniach 1–5 listopada 2015 r., koncentrowała się na trzech aspektach: dyskryminacja, prześladowanie, męczeństwo. Chodziło o odpowiedź na pytanie, jakie wyzwania stawiają te zjawiska przed chrześcijanami, których one dotyczą. Miejsce spotkania nawiązywało do faktu, że w okresie komunistycznym religia chrześcijańska była całkowicie zakazana w tym kraju¹¹. W dokumencie końcowym tego Forum znajduje się wymowne stwierdzenie: „XXI wiek obfituje w poruszające historie wiernych, którzy zapłacili za swoje oddanie Chrystusowi cierpieniem, byli poddawani torturom i zabijani. Chrześcijańscy męczennicy jednoczą nas w sposób, którego nie do końca jesteśmy w stanie zrozumieć. Apelujemy o solidarność wszystkich chrześcijan i pokutujemy za czasy, gdy prześladowaliśmy się nawzajem, prosimy o wybaczenie i modlimy się o nowe drogi, na których możemy naśladować Chrystusa”¹². Uczestnicy apelowali też o „wyraźne zabieranie głosu w obronie cierpiących i zintensyfikowanie konkretnych działań na rzecz pogłębienia solidarności oraz wspierania pojednania, a także rozwoju wolności religijnej na świecie”¹³.

Wspomniany wyżej raport „Kościoła w potrzebie” omawia prześladowanie chrześcijan w kilku wybranych krajach na przykładzie cierpień konkretnej osoby. Są to: Arabia Saudyjska¹⁴, Chiny, Erytrea, Irak, Korea Północna, Nigeria, Pakistan, Sudan, Syria i Wietnam.

⁸ PAPIESKIE STOWARZYSZENIE POMOCY KOŚCIOŁOWI W POTRZEBIE, *Prześladowani i zapomniani. Raport o prześladowaniach chrześcijan w latach 2013-2015*, 2015 (dalej: Raport 15). Stowarzyszenie znane bardziej pod skróconą nazwą „Kościół w potrzebie” (*Kirche in Not*) publikuje regularnie swoje raporty oraz biuletyny. Pomogło znacznie Kościołowi w Polsce w okresie systemu komunistycznego. Na stronach internetowych w języku polskim (www.pkwp.org) możemy znaleźć pełną informację o genezie, celach, działalności stowarzyszenia, aktualne dane o prześladowaniu chrześcijan we współczesnym świecie oraz formy konkretnej pomocy dla naszych współbraci cierpiących za swoją wiarę w Chrystusa.

⁹ J.-M. DI FALCO, T. RADCLIFF, A. RICCCARDI, *Czarna księga prześladowanych chrześcijan w świecie*, Poznań 2015.

¹⁰ Globalne Forum Chrześcijańskie (*Global Christian Forum – GCF*) stanowi przestrzeń spotkania chrześcijan reprezentujących organizacje ekumeniczne i tradycje wyznaniowe. GCF zostało powołane do istnienia przez Światową Radę Kościołów, Papieską Radę ds. Popierania Jedności Chrześcijan, Światowy Alians Ewangeliczny oraz Światową Wspólnotę Zielonoświątkową.

¹¹ Delegatem Polski na tym spotkaniu był ks. prof. Andrzej Perzyński, ekumenista z UKSW.

¹² Cyt. za: www.ekumenizm.pl (10.11.2015).

¹³ *Tamże*.

¹⁴ Według opinii „Kościoła w Potrzebie”, Arabia Saudyjska jest obecnie jednym z najgorszych krajów, jeśli chodzi o prześladowania chrześcijan. Przybiera formy państwa islamskiego. Zabrania chrześcijanom jakiegokolwiek demonstrowania swojej wiary. Nie wolno eksponować krzyża i innych symboli religijnych. Obowiązuje zakaz publicznych praktyk religijnych z wyjątkiem islamu. Stosuje się represje nawet wobec praktyk prywatnych. Funkcję konstytucji pełni Ko-

Najbardziej znana jest historia Asi Bibi (właściwe nazwisko: Asia Norin) – katoliczki z Pakistanu, skazanej na śmierć za bluźnierstwo przeciw islamowi¹⁵. Bezprawny wyrok śmierci, wieloletni pobyt w więzieniu w oczekiwaniu na wykonanie tego wyroku, wywołały niespotykaną dotąd falę protestów na całym świecie, nie tylko ze strony chrześcijan. Petycję o jej uwolnienie podpisały miliony osób z całego świata¹⁶. Apelowali o to także Benedykt XVI i Franciszek (przyjął na audyencji jej męża i córkę). Władze Pakistanu przedstawiły jej jedyną możliwość ratunku: gdy przejdzie na islam, zostanie ułaskawiona. Asia Bibi odmówiła. Wstrząsający jest jej list skierowany z więzienia do męża i dzieci. Zawiera on świadectwo niezwyklej wiary: „Jesteśmy chrześcijanami i ubogimi, ale nasza rodzina jest światłem (...). Wciąż nie wiem, kiedy mnie powieszą, ale pozostańcie w pokoju, moi kochani; pójdę z podniesioną głową, bez lęku, bo będzie ze mną nasz Pan i Dziewica Maryja, którzy wezmą mnie w swoje ramiona”¹⁷.

Sytuację chrześcijan we współczesnym świecie pogorszyła się dramatycznie od chwili tzw. wiosny arabskiej, wybuchu wojny domowej w Syrii, a przede wszystkim powstania tzw. Państwa Islamskiego (ISIS) na terytorium Syrii i Iraku. Jego enklawy znalazły się także w Jemenie i niektórych krajach Afryki. Działania ISIS zaliczono do zbrodni ludobójstwa. Ich ostrze było wymierzone przede wszystkim w chrześcijan. Wspomniane zjawiska pociągnęły wielomilio-

ran (cyt. za Raport 15, s. 15). W dostarczanych przez rząd podręcznikach chrześcijanie są określani jako „swinie” i „najgorsze ze stworzeń”, które „będą smażyć się w piekle” (*tamże*, s. 11).

¹⁵ Ur. w 1971 r. w Pakistanie. „14 czerwca 2009 r. Asia Bibi pracowała w polu ze swoimi muzułmańskimi koleżankami przy zbiorach fałsy. Ze względu na panujący tego dnia upał kobieta napiła się wody ze znajdującej się na polu studni. Niektóre z jej muzułmańskich koleżanek uznały wówczas, że woda ze studni stała się «nieczysta», ponieważ napiła się z niej chrześcijanka. Koleżanki Asi Bibi dodały, że aby mogły się napić, chrześcijanka musi przejść na islam. W odpowiedzi Asia Bibi wypowiedziała m.in. słowa: «Jezus Chrystus umarł za moje grzechy i za grzechy świata. A co zrobił Mahomet dla ludzi?». Natychmiast po wypowiedzeniu tych słów Asia Bibi została poturbowana i uciekła z miejsca zdarzenia” – https://pl.wikipedia.org/wiki/Asia_Bibi (19.03.2016). Kilka dni później została pobita przez rozfanatyzowany tłum, aresztowana i osadzona w więzieniu. Oskarżono ją o bluźnierstwo. 7 listopada 2010 r., po trwającym ponad 16 miesięcy procesie, została jako pierwsza kobieta w Pakistanie skazana na karę śmierci przez powieszenie „za bluźnierstwo przeciw Mahometowi”. Pod koniec 2010 r., w obronie Asi Bibi stanęli pakistański gubernator Salman Tasir oraz minister ds. mniejszości Šahbaz Bhatti – jedyny chrześcijanin w rządzie pakistańskim. Obydwaj zginęli z rąk ekstremistów islamskich na początku 2011 r. (*tamże*). W 2015 r. Sąd Najwyższy Pakistanu oddalił wyrok śmierci i przejął sprawę do ponownego rozpoznania. Rosną obawy o życie Asi Bibi. Raporty pakistańskich służb bezpieczeństwa mówią o planowanym na nią zamachu ze strony islamskich fundamentalistów. Jest to konkretna odpowiedź na apel ultraekstremistycznego muftiego z Islamabadu, który za zabicie „bluźnierczyni” zaoferował 50 mln pakistańskich rupii, czyli ok. 430 tys. euro – Biuletyn Radia Watykańskiego (9.03.2016).

¹⁶ Warto dodać, że 16 listopada 2011 r. polski eurodeputowany Paweł Kowal poinformował Parlament Europejski o sprawie Asi Bibi. Wystosował również apel w sprawie uwięzionej chrześcijanki, który podpisało kilkudziesięciu europosłów. W swym apelu Paweł Kowal nawoływał m.in. do bardziej zdecydowanego wywierania presji dyplomatycznej w celu obrony prześladowanych chrześcijan – por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Asia_Bibi (19.03.2016).

¹⁷ Cytowany przez portal www.wiara.pl (28.2.2012).

nowy *exodus* ludności z terenów ogarniętych prześladowaniami i działaniami wojennymi. Prześladowanie na Bliskim Wschodzie obejmuje także jazydów¹⁸ i inne mniejszości religijne.

Kościół w Potrzebie przytacza bolesny bilans wydarzeń: „Ustalone fakty wskazują, w jak dramatycznej sytuacji znaleźli się mieszkańcy Syrii z racji toczącej się od kilku lat wojny. Cierpi cała ludność tego kraju, ale największe ofiary ponoszą chrześcijanie: 300 000 ludzi zginęło; 12 milionów wynosi liczba wewnętrznych i zewnętrznych uchodźców syryjskich; 6,2 mln mieszkańców głoduje na skutek konfliktu zbrojnego, 5,6 mln dzieci ucierpiało podczas wojny; zniszczono 91 kościołów”¹⁹.

Pax Christi Internationalis, katolicka organizacja pokojowa, apeluje „Niszczenie ludzkiego życia i całego kraju musi się zakończyć. Należy wstrzymać bombardowanie ludności cywilnej i oblężenie miast. Trzeba zintensyfikować rokowania”²⁰.

Pięć lat po rozpoczęciu wojny w Syrii w ocenie jej aktualnej sytuacji trzeba wziąć pod uwagę głos chrześcijan, którzy tam pozostali, narażając nieustannie swoje życie. Zaproszony przez agendy ONZ w Genewie – bp Antoine Audo, chaldejski ordynariusz Aleppo, a zarazem dyrektor syryjskiej *Caritas*, uznał jako znak nadziei pewne odprężenie w Syrii i podjęcie rozmów przez strony konfliktu. Równocześnie domagał się, aby uszanować rząd i zaprzestać wspierania tak zwanej umiarkowanej opozycji, która składa się z uzbrojonych ekstremistów sterowanych z zewnątrz w celu zniszczenia Syrii. Problem trzeba rozwiązać poza krajem, bo tam zdecydowano o wojnie. Bp Antonio Audo wskazuje na sposób rozwiązania kryzysu migracyjnego: „Najważniejsze, by był pokój i by ci uchodźcy mogli żyć z godnością we własnej ojczyźnie. A zatem przyjmować czy nie przyjmować uchodźców to nie jest właściwe pytanie. Rozwiązaniem nie są też jakieś dziwne rozgrywki z Turcją. Rozwiązaniem jest zaprowadzenie po-

¹⁸ Jazydyzm ma charakter religii synkretycznej, utworzonej w XII w. przez szejka Adiego. Łączy elementy islamu, chrześcijaństwa nestoriańskiego, pierwotnych wierzeń indoirañskich, kurdyjskich oraz judaistycznych. Wyznawcami są głównie Kurdowie mieszkający na pograniczu Iraku (okolice Mosulu są ich największym skupiskiem), Iranu, Turcji, Syrii, Armenii, Gruzji oraz na emigracji (gł. Niemcy) – por <https://pl.wikipedia.org/wiki/Jazydyzm>. Tylko w ostatnich dwóch latach ok. 5 tys. Jazydów zostało zamordowanych przez tzw. „ISIS/Daesh”, a wielu innych było torturowanych i zmuszanych do przejścia na islam – por. <http://www.citizengo.org/pl/pr/34055> (19.03.2016).

¹⁹ Cyt. za: Raport 15, s. 9–10. Arcybiskup melchicki z Aleppo Jean-Clement Jeanbart tak charakteryzuje sytuację wiernych swojego Kościoła: „W mojej diecezji w Aleppo w północnej Syrii jesteśmy na pierwszej linii frontu tego cierpienia. Moja katedra została zbombardowana sześć razy i w tym momencie nie nadaje się do użytku. Mój dom także został trafiony ponad dziesięć razy. Doświadczamy gniewu ekstremistów dżihadu, niedługo możemy zniknąć. Zarówno w Syrii, jak i Iraku chrześcijańskie wspólnoty – wraz z innymi narażonymi na niebezpieczeństwo mniejszościami – są bezbronne wobec ataków «Państwa Islamskiego». Jesteśmy głównym celem w tak zwanej religijnej kampanii czystkowej kalifatu. W całym regionie chrześcijanie i inne mniejszości często znajdują się w Centrum walki, w obliczu nieszczęścia, gdy zostają przesiedleni z niewielkim zabezpieczeniem w zakresie schronienia, jedzenia i pomocy medycznej. Doprawdy jesteśmy «uznawani za owce na rzeź»” (*tamże*, s. 10).

²⁰ Biuletyn Radia Watykańskiego (19.03.2016).

koju i powrót uchodźców do ich krajów. To jest nasza nadzieja. Potrzebna jest jednak decyzja na szczeblu międzynarodowym, by nie wyniszczać już Syrii, wspierając ugrupowania zbrojne dla własnych interesów gospodarczych i strategicznych. Kraje, które decydują o wojnie w Syrii, muszą się zdobyć na uczciwość i podjąć decyzję polityczną, zamiast uprawiać brudną dyplomację, opłakiwać uchodźców i mniejszości chrześcijańskie, a przy tym robić wszystko, aby ci ludzie musieli uchodzić z Syrii²¹.

Z analizy sytuacji chrześcijan za lata 2013–2015 cytowany już raport *Kościola w Potrzebie* wyprowadza kilka istotnych wniosków²²:

– W okresie konfliktu zbrojnego i największego w najnowszej historii *exodusu* islamskie grupy przeprowadziły motywowane religijnie czystki etniczne chrześcijan, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie i na terenie Afryki. Jeśli tej sytuacji społeczność międzynarodowa nie położy kresu, przetrwanie Kościoła na tych terenach jest zagrożone. Dodajmy, że chodzi tu przede wszystkim o tereny, które były kolebką pierwotnego chrześcijaństwa: Syria, Irak, a nawet Palestyna czy Izrael.

– Uzasadniony strach przed prześladowaniem, niekiedy ludobójstwem, spowodował masową emigrację chrześcijan z Bliskiego Wschodu i części Afryki.

– Masowa emigracja może doprowadzić chrześcijaństwo do zniknięcia z Iraku w przeciągu być może 5 lat, o ile pomoc międzynarodowa nie zmieni tej sytuacji.

– Masowa emigracja w innych krajach Bliskiego Wschodu, takich jak Syria, połączona z wzrastającą dyskryminacją w Arabii Saudyjskiej i Iranie, dowodzi, że Kościół jest spychany na margines, czy wręcz wypędzany ze swoich starożytnych miejsc biblijnych.

– Działalność bojowników islamskich na terenie Nigerii, Sudanu, Kenii, Tanzanii i innych krajów Afryki godzi w obecność chrześcijan na kontynencie, który stanowił największą nadzieję Kościoła na przyszłość.

– Chrześcijanie są celem nacjonalistycznych ruchów religijnych – muzułmańskich, hinduskich, żydowskich i buddyjskich – które coraz mocniej postrzegają ich jako obcy „kolonialny” import, któremu nie należy ufać ze względu na powiązanie z Zachodem, widzianym jako skorumpowany i oparty na wyzysku.

– Zanikanie chrześcijaństwa w wielu krajach oznacza znaczne utrudnienie procesu pokojowego w obliczu konfliktów zbrojnych, gdyż istotą religii Chrystusowej jest budowanie pojednania między ludźmi, jako dziećmi jednego Ojca.

– Systemy totalitarne, włączając w to Chiny, widzą w chrześcijaństwie zagrożenie, zwłaszcza ze względu na wzrastającą popularność i rozwój „w podziemiu”.

W konkluzji raport stwierdza, że sytuacja chrześcijan od 2013 r. pogorszyła się w 13 na 22 badane kraje; a w 10 krajach sytuację chrześcijan sklasyfikowano jako „ekstremalnie złą”.

²¹ Cyt. za Radiem Watykańskim w języku polskim (19.03.2016).

²² Raport 15, s. 13.

2. Ocena dramatu prześladowanych chrześcijan

2.1. Biblia

Chrześcijanie, jak sama nazwa wskazuje, są wyznawcami, uczniami i naśladowcami Chrystusa. Zostali wszczępieni przez chrzest w Chrystusa i założony przez Niego Kościół. Syn Boży stał się człowiekiem, by jako zapowiadany Mesjasz dokonać dzieła odkupienia, pojednać grzeszną ludzkość z Bogiem. Głosił światu „Dobrą Nowinę” – orędzie miłości i przebaczenia. Św. Jan Ewangelista streści to w zdaniu, które wyraża istotę Chrystusowego posłannictwa: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Ta miłość doprowadziła Chrystusa do ofiary z własnego życia na krzyżu. Mimo to Jego słowa i działalność spotkały się nie tylko ze sprzeciwem, ale wręcz z nienawiścią ze strony świata (por. J 3,17; 15,18). Jezus uprzedził swoich uczniów: „Jeżeli mnie prześladowali, to i was będą prześladować” (J 15,20). Ta przepowiednia dotyczyła nie tylko apostołów, (wszyscy z wyjątkiem św. Jana zginęli śmiercią męczeńską), ale w różnym stopniu wszystkich wyznawców Chrystusa na przestrzeni wieków. Prześladowanie prowadzi do dyskryminacji, do wykluczenia społecznego. Konsekwencją prześladowania jest cierpienie, zarówno w wymiarze duchowym, jak i fizycznym. W skrajnym przypadku prowadzi do męczeńskiej śmierci. Chrystus jest wzorem postawy wobec prześladowania i równocześnie jedynym skutecznym wsparciem tych, którzy cierpią w Jego imię.

Według Biblii prześladowanie przyjaciół Boga stanowi jeden z elementów odwiecznej wojny, która przeciwstawia szatana i ludzi przez niego zniewolonych stwórczej i odkupieńczej miłości Bogu wobec każdego człowieka. Walka ta toczyć się będzie przez całą historię ludzkości. Jej ostatecznym zwycięzcą będzie zmartwychwstały Chrystus, który objawi się na końcu dziejów jako Sędzia żywych i umarłych, realizując pełnię królestwa Bożego.

Chrystus dał przykład postawy wobec prześladowań. Uczył, jak należy postępować w takiej sytuacji: szukać wsparcia u Boga, modlić się za prześladowców (por. Mt 5,44 par.; Rz 12,14), mężnie znosić prześladowania, ale także nie narażać się na niebezpieczeństwo zbyt lekkomyślnie (por. Mt 10,23; Dz 13,50-51). Uczniowie Chrystusa powinni być gotowi na więzienie, a nawet na śmierć (por. Mt 10,16-39; J 16,1-4). Jakże aktualne są te słowa Zbawiciela: „Oto Ja was posyłam jak owce między wilki. Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie. Miejcie się na baczności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować. Nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z mego powodu, na świadectwo im i poganom. Kiedy was wydadzą, nie martwcie się o to, jak ani co macie mówić. W owej bowiem godzinie będzie wam poddane, co macie mówić, gdyż nie wy będziecie mówili, lecz Duch Ojca waszego będzie mówił przez was” (Mt 10,16-20). W tak dramatycznej sytuacji nie pozostają sami. Jezus ich zapewnia: „Ufajcie, jam zwyciężył świat” (J 16,33); „Oto Ja jestem z Wami po wszystkie dni aż do

końca świata”. Co więcej, zachęca do radości: „Błogosławieni jesteście, gdy [ludzie] wam urągają i prześladowają was, i gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was. Cieszcie się i radujcie, albowiem wasza nagroda wielka jest w niebie” (Mt 5,11-12). Wezwanie do radości w sytuacji prześladowań wydaje się trudne do spełnienia, a jednak możliwe, jak o tym świadczy postawa apostołów. Skazani przez Sanhedryn na ubiczowanie, „cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa” (Dz 5,41).

Św. Paweł z gorliwego prześladowcy chrześcijan stał się Apostołem Narodów, sam wiele wycierpiał dla imienia Chrystusa. Swoje doświadczenie podsumowuje słowami: „Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz? Jak to jest napisane: Z powodu Ciebie zabijają nas przez cały dzień, uważają nas za owce przeznaczone na rzeź. Ale we wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował. I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,35-39).

2.2. Patrystyka

Autor *Listu do Diogeneta* stawia zasadniczą tezę: „Czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie” i ją obszernie uzasadnia. Ukazuje przyczyny prześladowania chrześcijan. Choć zwyczajami, językiem, strojem nie różnią się od ludzi, wśród których mieszkają, to jednak „samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz nie do uwierzenia prawa, jakimi się rządzą”. Prowadzi to do wielu paradoksów: „Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladowają. Są zapoznani i potępiani, a skazywani na śmierć zyskują życie (...). Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę (...). Ublżają im, a oni błogosławią. Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze (...) Świat też nienawidzi chrześcijan, chociaż go w niczym nie skrzywdzili, ponieważ są przeciwni jego rozkoszom”²³.

Tertulian, wybitny Ojciec Kościoła (ok. 160 r. – po 220 r.) – rzymski teolog i filozof chrześcijański, jest autorem słynnego powiedzenia: *Semen est sanguis christianorum*, które można byłoby sparafrazować: „Krew męczenników jest nasieniem Kościoła”²⁴. Pisał to w okresie prześladowań chrześcijan, które trwały aż do Edyktu Mediolańskiego cesarza Konstantyna Wielkiego w 313 r. Krew przelana za wiarę przyniosła niezwykła owoce na przestrzeni wieków. Wyznawcy Chrystusa znaleźli się we wszystkich krajach świata.

²³ *List do Diogeneta*, nieznanego autora, pochodzi z końca II w. Stanowi jedno z ważniejszych źródeł opisujących życie pierwszych chrześcijan – por. *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. II, Poznań 1987, s. 658–659.

²⁴ Zwrot zaczerpnięty z jego dzieła *Apologetyk* 50,13, dotyczy prześladowania chrześcijan. Pełne zdanie brzmi: „Jest nas coraz więcej, ilekroć kosicie nas: nasieniem jest krew chrześcijan” (tłum. J. Sajdak, Poznań 1947).

2.3. Papież Franciszek

Ojciec św. Franciszek wielokrotnie wypowiadał się w kwestii chrześcijan prześladowanych we współczesnym świecie. Czynił to w Rzymie, w codziennych homiliach w Domu św. Marty, na środowych audiencjach generalnych, podczas modlitwy na *Anioł Pański*, jak i podczas podróży apostolskich. Podkreślał, że chrześcijaństwo jest najbardziej prześladowaną religią. Ilość współczesnych męczenników przewyższa znacznie okres Cesarstwa Rzymskiego. Papież reagował w obliczu bieżących wydarzeń. Gdy skrajne bojówki islamskie zaatakowały w Jemenie dom opieki dla miejscowej ludności, prowadzony z wielkim poświęceniem przez Zgromadzenie Matki Teresy, Franciszek powiedział w homilii: „Zobacz te cztery zamordowane siostry: przecież służyły z miłości, a zabito je z nienawiści!”²⁵

Podczas podróży apostolskiej papieża Franciszka do Ameryki Południowej, której głównym celem była pielgrzymka do Matki Bożej z Guadalupe, ważnym wydarzeniem stało się spotkanie na Kubie z Cyrylem, Patriarchą Moskwy i całej Rusi. To historyczne spotkanie zostało uwieńczone we wspólnej deklaracji, podpisanej na lotnisku w Hawanie 12 lutego 2016 r. Obszerny jej fragment (punkty 8–13) dotyczy aktualnego prześladowania chrześcijan²⁶. W tym historycznym dokumencie przywódcy dwóch największych Kościołów chrześcijańskich przedstawiają dramatyczną sytuację związaną z licznymi konfliktami zbrojnymi, których głównymi ofiarami są chrześcijanie: „Nasze spojrzenie zwraca się przede wszystkim ku tym regionom świata, gdzie chrześcijanie są ofiarami prześladowań. W wielu krajach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej nasi bracia i siostry w Chrystusie są mordowani całymi rodzinami, wsiami i miastami. Ich świątynie są w sposób barbarzyński dewastowane i rozgrabiane, przedmioty święte – profanowane, a zabytki – niszczone. W Syrii, Iraku i innych krajach Bliskiego Wschodu z bólem widzimy masową ucieczkę chrześcijan z tej ziemi, na której rozpoczęło się szerzenie naszej wiary i gdzie żyli oni od czasów apostolskich wraz z innymi wspólnotami religijnymi” (nr 8). Papież i Patriarcha wskazują na przyczyny, przejawy i skutki niekończących się konfliktów. Wskazują na milionowe ofiary, wzywają do natychmiastowej reakcji: „W Syrii i Iraku przemoc ta spowodowała tysiące ofiar śmiertelnych, pozostawiając miliony ludzi bez dachu nad głową i środków do życia. Wzywamy społeczność międzynarodową do zespolenia się, aby położyć kres przemocy i terroryzmowi, a zarazem przyczyniać się – na drodze dialogu – do jak najszybszego osiągnięcia pokoju obywatelskiego. Niezbędna jest zakrojona na szeroką skalę pomoc humanitarna dla cierpiącego narodu i dla niezliczonych uchodźców w krajach sąsiednich. Prosimy wszystkich, którzy mogą wpłynąć na losy wszystkich uprowadzonych, w tym metropolitów Aleppo Pawła i Jana Ibrahima, porwanych w kwietniu 2013, aby zrobić wszystko, co można dla jak

²⁵ Biuletyn Radia Watykańskiego, homilia w Domu św. Marty (12.04.2016).

²⁶ Pełny tekst deklaracji, w tłumaczeniu na język polski, znajduje się na stronach Katolickiej Agencji Informacyjnej www.ekai.pl (14.03.2016).

najszybszego ich uwolnienia” (nr 10). W deklaracji znalazł się też zdecydowany apel do instytucji międzynarodowych o przeciwdziałanie prześladowaniom na tle religijnym: „Wzywamy wspólnotę międzynarodową do natychmiastowych działań w celu zapobieżenia dalszemu wypieraniu chrześcijan z Bliskiego Wschodu. Podnosząc swój głos w obronie prześladowanych chrześcijan, współczujemy cierpieniom wyznawców innych tradycji religijnych, padających ofiarami wojny domowej, chaosu i przemocy terrorystycznej” (nr 9). Dwaj najważniejsi obecnie przywódcy Kościołów chrześcijańskich zwracają się we wspólnej modlitwie do „Chrystusa, Zbawiciela świata, o ustanowienie na ziemi Bliskiego Wschodu pokoju, będącego „dziełem sprawiedliwości” (Iz 32,17), o umocnienie braterskiego współistnienia między znajdującymi się na niej różnymi narodami, Kościołami i religiami, o powrót uchodźców do ich domów, o wyleczenie rannych i o spoczynek dusz niewinnie zabitych” (nr 11).

Papież Franciszek uwrażliwia na dwa rodzaje prześladowania chrześcijan: krwawe oraz te, których dokonuje się niejako w białych rękawiczkach, pod pozorem nowoczesności i postępu: „Prześladowania są chlebem powszednim Kościoła. Jezus to zapowiedział. Kiedy w Rzymie uprawiamy turystykę i idziemy do Koloseum, myślimy o męczennikach rozszarpywanych przez lwy. Jednak nie tylko tam ginęli męczennicy. To kobiety i mężczyźni każdego dnia: także teraz, w dzień Wielkanocy, zaledwie trzy tygodnie temu (...) Ci chrześcijanie, którzy świętowali Wielkanoc w Pakistanie, zostali umęczeni właśnie dlatego, że czcili Jezusa Chrystusa. I w ten sposób historia Kościoła rozwija się dzięki męczennikom”²⁷. Zdaniem Papieża są też tacy prześladowcy, którzy współcześnie spychają chrześcijan na margines społeczeństwa i posuwają się do odebrania im pracy tylko dlatego, że nie chcą się oni dostosować do „praw sprzecznych z planem Stwórcy”²⁸.

W przesłaniu skierowanym do uczestników Globalnego Forum Chrześcijan, odbywającego się w Tiranie, Papież podkreślił ekumeniczny charakter świadectwa prześladowanych chrześcijan, nazywając je *communio martyrum*: „Świadectwo dawane Chrystusowi aż do przelania krwi stało się wspólnym doświadczeniem katolików, prawosławnych, anglikanów, protestantów czy zielonoświątkowców, o wiele silniejszym, niż różnice dzielące jeszcze nasze Kościoły i wspólnoty”²⁹.

3. Solidarność z prześladowanymi chrześcijanami

3.1. Organizacje międzynarodowe

W świecie globalnej i szybkiej komunikacji między ludźmi nikt nie powinien być obojętny na rozpowszechnione zjawisko prześladowania z powodów religijnych. W dobie obecnej najbardziej prześladowaną wspólnotą są chrześcijanie. Wobec tego faktu konieczna staje się zdecydowana reakcja nie tylko ze

²⁷ Homilia w kaplicy Domu św. Marty – Dziennik Radia Watykańskiego (12.04.2016).

²⁸ *Tamże*.

²⁹ Biuletyn Radia Watykańskiego (4.11.2015).

strony wyznawców Chrystusa, lecz także ze strony osób i instytucji, które występują w obronie praw człowieka, do których należy szacunek dla każdej religii respektującej godność ludzką. Trzeba umocnić solidarność wszystkich Kościołów chrześcijańskich, uwrażliwić na martyrologię prześladowanych siostr i braci w całym współczesnym świecie, tworzyć formy dostosowanej i skutecznej pomocy. Koniecznością staje się nacisk na poszczególne państwa oraz instytucje międzynarodowe, aby zatrzymać wszelkie formy prześladowania.

Jest już wiele takich działań. Wymieniamy niektóre z nich tytułem przykładu. Szkicując zjawisko prześladowania chrześcijan we współczesnym świecie, wspominaliśmy o aktywności Papieskiego Stowarzyszenia Pomocy Kościołowi w Potrzebie. W obliczu nasilającego się prześladowania chrześcijan, zwłaszcza okrucieństw popełnianych przez tzw. Państwo Islamskie, z inicjatywy organizacji międzynarodowej *Citizen Go* do Parlamentu Europejskiego wpłynęła petycja podpisana przez 101 541 osób (wśród których 38 161 to Polacy)³⁰. Uwzględniając postulat w niej zawarty, Parlament Europejski uchwalił rezolucję w sprawie systematycznego mordowania mniejszości religijnych na masową skalę przez ISIS. Działania tzw. Państwa Islamskiego uznał za ludobójstwo. Ta kwalifikacja pociąga za sobą określone konsekwencje prawne.

Wskazując na fakt, że chrześcijanie żyjący na terenach opanowanych przez ISIS/DAESH są mordowani przez ścinanie, krzyżowanie, wcześniej porywani i torturowani, wspomniana już wyżej organizacja katolicka *Citizen Go* przy wsparciu współpracujących z nią organizacji *In Defense of Christians* oraz *MasLibres* przygotowała w 2016 r. apel zwrócony do ONZ³¹. Istotą tego apelu ma być uznanie przez ONZ agresji wobec chrześcijan jako ludobójstwa oraz podjęcie natychmiastowych działań w celu respektowania praw człowieka na Bliskim Wschodzie i na całym świecie. Apel zwraca szczególną uwagę na drastyczną przemoc na tle seksualnym wobec kobiet, w tym nieletnich dziewcząt. Zapobieganie tej przemocy powinno stać się priorytetem działań agend ONZ. Apel wraz z podpisami ma być przedstawiony w siedzibie ONZ w Nowym Jorku 29 kwietnia 2016 r. podczas kongresu *WeAreN* (Wszyscy jesteśmy Nazarejczykami)³².

3.2. Zaangażowanie Polski

Kościół katolicki w Polsce już od początku konfliktu zbrojnego w Syrii spieszy z różnorodną pomocą, zarówno wyrażając swą solidarność z cierpiącymi, jak i wspierając materialnie. Pomoc ta jest przede wszystkim adresowana do prześladowanych chrześcijan, ale jej zakres na miejscu obejmuje całą pokrzywdzoną ludność. Dokonuje się to głównie przez wyspecjalizowane organizacje:

³⁰ Cyt. za: M. KORZEKWA-KALISZUK, *CitizenGO* [polska@citizengo.org] (7.02.2016).

³¹ Tekst tego apelu znalazł się na polskich stronach organizacji *CitizenGO* z zachętą do jego podpisywania – <http://www.citizengo.org/pl/pr/34055> (14.04.2016).

³² Tytuł kongresu stanowi nawiązanie do oznaczania mieszkań chrześcijan na terenach prześladowań literą N w języku arabskim – jako odniesienie do Chrystusa, który był nazywany Nazarejczykiem.

Caritas Polska i *Stowarzyszenie Pomoc Kościołowi w Potrzebie*. Regularnie przeznaczają się na pomoc składki w kościołach polskich, zbiórkę do puszek, zachęca do darowizn bankowych czy internetowych na otwarte w tym celu konta. Potrzeby są ustalane na miejscu, gdzie znajdują się ofiary konfliktów wojennych i prześladowań religijnych.

Caritas Polska od dawna zaangażowała się w pomoc ofiarom wojny i przemocy z terenów Syrii. Warto wymienić projekt pomocy pod nazwą: „Bezpieczeństwo żywnościowe i pomoc humanitarna dla uchodźców syryjskich w Libanie”³³. Ten projekt jest współfinansowany w ramach programu współpracy rozwojowej Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP i realizowany wspólnie z *Caritas Liban*. Niewielki Liban stał się krajem, gdzie dotarła największa ilość uchodźców z Syrii. Statystyki rządu libańskiego ukazują rozmiary zjawiska. Na terenie Libanu znajduje się 1,5 mln uchodźców z Syrii (w tym 1,07 mln zarejestrowanych, jako uchodźcy przez UNHCR), 42 000 Palestyńczyków z Syrii oraz 270 000 Palestyńczyków żyjących tam od 1948 roku. 15% uchodźców mieszka w nieformalnych obozowiskach. Liczba mieszkańców Libanu wzrosła o 37% w stosunku do początku kryzysu. Obecnie 1 na 3 osoby żyjące w Libanie to uchodźca z Syrii albo uchodźca palestyński. Prawie połowa osób dotkniętych przez kryzys syryjski to dzieci. Przynajmniej 1,4 mln osób potrzebujących pomocy na terenie Libanu to dzieci w wieku do 17 lat – w tym biedni Libańczycy, Syryjczycy oraz Palestyńczycy. Żyją oni w zagrożeniu, pozbawieni podstawowych potrzeb i ochrony. Wdrożony już projekt przez *Caritas Polska* ma na celu zaspokojenie dwóch podstawowych potrzeb najsłabszych grup poprzez zapewnienie bonów/voucherów żywnościowych dla 345 syryjskich i libańskich rodzin (10% rodzin libańskich) oraz bonów/voucherów na zestawy higieny osobistej dla 345 syryjskich i libańskich rodzin (10% rodzin libańskich) na terenie doliny Bekaa oraz w rejonie Trypolis. Dzięki temu projektowi ok. 17 252 Syryjczyków, w tym ok. 173 Libańczyków (przy założeniu, że każde gospodarstwo domowe składa się co najmniej z 5 osób) najbardziej potrzebujących z terenu całego Libanu, otrzyma bony żywnościowe i bony na produkty higieniczno-przemysłowe.

Polska Akcja Humanitarna (PAH) spieszy z pomocą Syryjczykom już od 2012 r. W marcu 2013 utworzyła stałą misję w Syrii. Według przybliżonych szacunków 13,5 mln osób w tym kraju potrzebuje pomocy humanitarnej. Ze względu na ogrom zniszczeń spowodowanych niekończącym się konfliktem wojennym, działania PAH koncentrują się na zapewnieniu najbardziej podstawowych elementów życia – czystej wody, żywności, opieki medycznej. „Budujemy i remontujemy ujęcia wody, wyposażamy je w generatory, remontujemy i budujemy toalety. Do miejsc, gdzie brakuje infrastruktury oraz do obozów dla uchodźców wewnętrznych, dostarczamy wodę beczkowozami. Prowadzimy

³³ Projekt ten został szczegółowo omówiony na stronie: <http://www.caritas.pl/wsrod-uchodzcow-syryjskich-w-libanie> (31.03.2016).

również zajęcia z zasad higieny dla dzieci, dystrybuujemy zestawy higieniczne, utylizujemy śmieci. Najbardziej potrzebującym rodzinom dostarczamy pakiety żywnościowe. Dotujemy działanie lokalnych piekarni, dostarczając mąkę oraz drożdże, tak by mogły wypiekać tani chleb. Osobom dotkniętym skutkami kryzysu dostarczamy leki i pomoc medyczną, a prowadzona przez nas klinika mobilna dojeżdża do potrzebujących. Przedłużający się konflikt powoduje, że duża część dzieci nie ma dostępu do edukacji. Remontujemy szkoły oraz toalety, które się w nich znajdują, prowadzimy zajęcia. Prowadzimy także działania na rzecz uchodźców syryjskich w krajach ościennych – w 2012 r. organizacja niosła pomoc w Libanie, w 2014 i 2016 r. w Turcji. W 2015 r. nasza pomoc dotarła do prawie pół miliona osób w Syrii³⁴.

Warto podkreślić aktywność Episkopatu Polskiego. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, ks. abp Stanisław Gądecki, dwukrotnie udał się osobiście na najbardziej zagrożone wojną tereny, aby okazać solidarność katolików polskich z cierpiącą ludnością, modlić się z nimi i ofiarować pomoc materialną. Pierwsza wizyta była w Iraku. Druga wizyta miała miejsce w Syrii, w dniach 17–22 lutego 2016 r. Jej głównym celem była wspólna modlitwa w katedrze melchickiej w Damaszku o pokój na Bliskim Wschodzie wraz z Patriarchą Grzegorzem III Lahamem, Nuncjuszem i wszystkimi biskupami katolickimi. Ks. abp S. Gądecki tak określił sens tej wizyty: „Cel naszej wizyty miał charakter eklesjalny. Nie chcemy łączyć tej wizyty z polityką czy nawet tylko z pomocą humanitarną. Chcieliśmy w myśl słów św. Pawła: „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki” (1 Kor 12,26), polecić Bogu naszych Braci i Siostry Chrześcijan i dodać im nadziei. Zobaczyliśmy tu bardzo smutny obraz wojny. Jednak pomimo tej tragedii widzieliśmy wielki entuzjazm wiary. Modliliśmy się za tych, którzy zginęli, oraz za tych, którzy cierpią. Dzięki Papieskiemu Stowarzyszeniu Pomoc Kościołowi w Potrzebie od ostatniego Dnia Solidarności z Kościołem Prześladowanym przekazano od naszych rodaków w Polsce dla Syrii 4,2 mln złotych. Modliliśmy się tutaj w Syrii również za darczyńców i przywozimy podziękowania od obdarowanych³⁵. Ks. arcybiskupowi towarzyszył ks. Waldemar Cisło – dyrektor Papieskiego Stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie. Podkreślił on wartość tej modlitwy: „Dar wspólnej modlitwy jest największym skarbem chrześcijan różnych obywatelstw. Modliliśmy się o pokój na całym świecie, a szczególnie w Syrii. Tam są nasi Bracia i Siostry w wierze. Oni błagają o pokój. Widzieliśmy dramaty rodzin, łzy, ból i zniszczenia³⁶”.

³⁴ Por. http://www.pah.org.pl/nasze-dzialania/3/5523/nasze_dzialania_w_syrii (31.03.2016).

³⁵ http://pkwp.org/newsy/abp_gadecki_pomozmy_syryjczykom_pozostac_we_wlasnym_domu (31.03.2016).

³⁶ *Tamże*.

3.3. Potrzeba modlitwy

W świetle wiary najskuteczniejszą pomocą dla prześladowanych chrześcijan jest nasza modlitwa. Niekiedy jest to jedyny środek, jaki mamy do dyspozycji. O nieustanną modlitwę apelują do nas pasterze męczeńskich Kościołów. Ta intencja powinna być na stałe włączona do modlitwy powszechnej w czasie niedzielnej Eucharystii. Powinna także znaleźć się w modlitwie rodzinnej i osobistej. Przed obliczem kochającego i miłosiernego Boga szczególną wartość ma modlitwa dziecka. Rodzice powinni wyjaśnić sens i potrzebę takiej intencji modlitwowej. Chorzy mają sposobność łączyć swoje cierpienie z cierpieniem Chrystusa i ofiarować je za prześladowanych chrześcijan. Boga prosimy nie tylko o męstwo dla prześladowanych za wiarę, lecz także o powrót do domu dla wypędzonych i możliwość normalnego życia w swojej ojczyźnie dla wszystkich chrześcijan.

Idea solidarności z prześladowanymi chrześcijanami znalazła echo w środowisku młodzieży polskiej. Tytułem przykładu fundacja „Piękna Polska” w listopadzie 2014 r. podjęła akcję pomocy dla chrześcijan w Syrii. Oprócz pomocy materialnej, udało się także zmobilizować 3000 osób do modlitwy wstawienniczej, która trwała 100 dni³⁷.

* * *

Chrześcijanie są najbardziej prześladowaną wspólnotą religijną we współczesnym świecie. Prześladowanie to coraz częściej łączy się z okrucieństwem wobec wyznawców Chrystusa i prowadzi ich do męczeńskiej śmierci. Tak wielu z nich zdobywa się na heroizm, do którego wzywa Zbawiciel: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,44). Ich postawa jest godna nie tylko szczególnej nagrody w niebie, ale także naszego podziwu i szacunku. Chrześcijanin z racji wyznawanej przez siebie wiary nie może kierować się nienawiścią wobec prześladowców. Ta zasada nie oznacza jednak akceptacji czy nawet bierności wobec samego zjawiska przemocy, jakiej się doznaje. Zło, którego dopuszcza się człowiek, pochodzi z podszeptu szatana, ale świadome dopuszczanie się zła, niezależnie od pobudek, nie zwalnia prześladowcy od odpowiedzialności za popełniane czyny. Jeśli cywilizowany świat potępił i ukarał zbrodnie minionego stulecia, to w analogiczny sposób musi przeciwstawić się nowym formom ludobójstwa. Do nich już zaliczono także masowe prześladowanie chrześcijan.

Obowiązkiem chrześcijan jest solidarność z prześladowanymi siostrami i braćmi, modlitwa za nich i różne formy pomocy, aby mogli żyć bezpiecznie w swoim kraju, wyznając wiarę w Chrystusa. Głównym zadaniem chrześcijan teraz i w przyszłości pozostaje ufne i cierpliwe budowanie cywilizacji miłości.

³⁷ Por. <http://www.radiorodzina.pl/wiadomosci/13239/> (27.10.2015).

To jedyny sposób na zwyciężenie cywilizacji śmierci i nienawiści, które niszczą ludzkość. Krew przelana przez chrześcijan jest nie tylko nasieniem dla rozwoju Kościoła, ale i ratunkiem dla świata.

**Contemporary persecution of Christians.
A study in the field of pastoral theology**

The article presents the phenomenon of persecution of Christians in the present world, its causes, scope, indications, and results. Then the persecution of Christians is assessed in the light of the Bible, patristics, and the Magisterium of the Catholic Church. The third part includes the examples of particular activities of Christian churches and international institutions and communities as well as conclusions and postulates addressed to the members of the Catholic Church.

ks. Robert Biel*
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

DUSZPASTERSTWO W KONTEKŚCIE PARADYGMATÓW CZASU PRZEŁOMU

Nie ulega wątpliwości, że trudny, naznaczony wrogością do Kościoła, społeczny kontekst pracy duszpasterskiej zarówno w Polsce, jak i w całej Europie Wschodniej zmienił się w minionym ćwierćwieczu w sposób znaczący. Dzisiaj duszpasterstwo Kościoła ma – jak to trafnie zauważył biskup Erfurtu Joachim Wanke – charakter „postsocjalistyczny”¹. Przed Kościołem stało zadanie przeniesienia wiary w epokę postsocjalistyczną, a nawet postmodernistyczną². I chociaż po przełomie politycznym w 1989 r. duszpasterstwo nie jest już w „areszcie domowym”, jak to było w komunizmie, to jednak również współczesny kontekst działalności Kościoła nie sprzyja – jak można się tego było spodziewać – duszpasterstwu. Kościół zdaje się być uwikłany w wiele zależności – niejako w jedwabne nici, które tworzą swoisty kokon izolujący go od społeczeństwa³. Współczesne społeczeństwo jest natomiast naznaczone modną ezoteryką i swoistą duchową „ipsacją” i pragnieniem, aby pośród ogólnej nudy przeżyć coś nowego, czego jeszcze nie było⁴.

1. Spuścizna czasów komunistycznych

Z dzisiejszej perspektywy trzeba mówić o poważnych szkodach, jakie spowodował poprzedni system, do których zaliczyć trzeba też religijną analfabetyzację spowodowaną przez ateistyczny system komunistyczny⁵. W konsekwencji tego trosce duszpasterskiej Kościoła powierzeni zostali ludzie, którzy – używając terminologii bp. J. Wanke – są czasami wręcz „religijnie niemuzykalnymi”⁶. Stąd Kościół musi objąć swoją troską duszpasterską zarówno tych jesz-

* Ks. Robert Biel – dr hab., adiunkt na Wydziale Teologicznym UP JP II – Sekcja w Tarnowie. Studia doktoranckie odbył w latach 1992-1997 na Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, które uwieńczył pracą *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen nach der Wende. Im Spiegel der Hirtenbriefe der polnischen Bischofskonferenz und der Berichte der Herder Korrespondenz*. Jest członkiem Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów oraz PosT - Netzwerk der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen. Promotor kilku prac magisterskich.

¹ J. WANKE, *Kirche und Gesellschaft in Ostdeutschland vier Jahre nach der Wende*, „Information und Berichte” (1994), nr 6, s. 14.

² G. NACHWEI, *Seht ihr es denn nicht? Neues bricht auf im Osten Deutschlands*, „Diakonia” (2004), nr 5, s. 315.

³ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen. Impulse für Christen*, Leipzig 2001, s. 46.

⁴ *Tamże*, s. 21.

⁵ Por. P.M. ZULEHNER, *Kirchen Ost(Mittel)Europas auf der Suche nach ihrem gesellschaftlichen Ort*, „Ost-West Europäische Perspektiven” (2000), nr 2, s. 102.

⁶ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 9.

cze niewierzących i jeszcze niechrześcijan, jak i tych już nie wierzących i już nie chrześcijan⁷. Niektórym z nich dystans do Kościoła został w sensie biograficznym włożony niemal do kołyski. Dla wielu z nich progi kościelne są dziś za wysokie, a język Kościoła tak bardzo niezrozumiały jak chińszczyzna⁸.

Wśród adresatów pracy duszpasterskiej Kościoła po upadku komunizmu można dokonać pewnej specyfikacji i podzielić ich na kilka zasadniczych grup, które wyznaczają jednocześnie podstawowe kierunki duszpasterstwa. Na pierwszym miejscu wśród nich należy wymienić kościelnego bliźniaka *homo sovieticus*. Jak się bowiem okazuje, główny bohater doby komunizmu, *homo sovieticus*, miał, co może dziwić, swojego bliźniaka w Kościele, który był wiernie zaśluchany w to, co powiedzą duchowni (*klerushörig*)⁹. Druga znacząca postać duszpasterstwa postkomunistycznego to z kolei Nikodem i wszyscy wyznający jak on swoją wiarę potajemnie i prywatnie. Trzecia grupa ma za swojego przywódcę biblijnego Zacheusza, który reprezentuje ludzi mających pewien dystans do Kościoła i jego nauczania.

1.1. Pasywność eklezjalnego bliźniaka *homo sovieticus*

Eklezjalny bliźniak *homo sovieticus* jest dla Kościoła dzieckiem szczególnej troski, bo jest on człowiekiem pasywnym, który oduczył się już samodzielnego myślenia. Na tę poważną przypadłość owego eklezjalnego *homo sovieticus* wskazuje bp J. Wanke: „Nie byliśmy przyzwyczajeni myśleć sami. Wtedy myślano za nas”¹⁰. Jeszcze dobitniej problem ten przedstawił on w innym miejscu, pisząc, że wszechmoc i wszechobecność dawnego państwa socjalistycznego sięgnęła aż do prywatnej sfery życia i doprowadziła do braków, które przejawiają się choćby w nieumiejętności wzięcia we własne ręce możliwości kształtowania swojego życia¹¹. Po wielu latach komunistycznej dyktatury ludzie uwierzyli w to, że wszystko może się dzieć jedynie za zgodą partii. Powoli uwierzono w to, że drzewa rosły, rzeki płynęły, fabryki pracowały, pisarze pisali, piosenkarze śpiewali, a pobożni chrześcijanie oddawali cześć Bogu i to wszystko wyłącznie za zgodą panujących¹². Nie powinno więc zbytnio dziwić, że także po upadku komunizmu, kiedy nie było już totalitarnej dyktatury, ludzie długo jeszcze nucili melodię napisaną według komunistycznej partytury¹³, a wielu z nich sprawiało wrażenie, jakoby wciąż jeszcze byli zakażeni pewnymi chorobami systemu komunistycznego¹⁴. Jeżeli już ów eklezjalny bliźniak *homo*

⁷ W. ZAUNER, *Evangelisierung und Neu-evangelisierung*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 138 (1990), s. 52.

⁸ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 72.

⁹ P.M. ZULEHNER, *Kirchen Ost(Mittel)Europas auf der Suche nach ihrem gesellschaftlichen Ort*, s. 97–98.

¹⁰ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 98.

¹¹ TENŽE, *Kirche und Gesellschaft in Ostdeutschland vier Jahre nach der Wende*, s. 9.

¹² Por. T. TISCHNER, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 115.

¹³ Por. *tamże*, s. 31.

¹⁴ H. JUROS, *Nowe zadania Kościoła w Polsce*, „Przegląd Powszechny” (1993), nr 1, s. 18.

sovieticus podejmuje działanie, to jest on bardziej skłonny do akcyjności niż do systematycznego działania. Tę jego cechę scharakteryzował kiedyś J. Życiński, pisząc, że jest on gotów nocą wypić wszystką wodę z rzeki, ale picie codziennie rano szklanki wody przychodzi mu już znacznie trudniej¹⁵.

Dodatkowe obciążenie stanowi fakt, że marzenia życiowe mieszkańców Europy Wschodniej i możliwości ich realizacji są od siebie bardzo oddalone. Nie trzeba wielkiej fantazji, aby dostrzec, że taka sytuacja prowadzi do głębokiej frustracji jednostek i całych społeczeństw¹⁶. I chociaż eklezjalny *homo sovieticus* ma świadomość syna marnotrawnego i wie, że musi, jak źle wychowane dziecko, powrócić do Kościoła¹⁷, to jednak wciąż potrzebuje dużo cierpliwości, wyrozumiałości i pomocy. Taka odziedziczona po dawnych komunistycznych czasach postawa, której przykładem jest właśnie eklezjalny bliźniak *homo sovieticus*, stanowi dla kościelnego duszpasterstwa duże wyzwanie. Zmiany ustrojowe, społeczne i gospodarcze, jakie dokonały się w dobie przełomu nie pociągnęły za sobą w automatyczny sposób zmian mentalnościowych u wiernych. Wszczepiana ludziom przez dziesięciolecia komunizmu świadomość *homo sovieticus* trwała jeszcze długi czas po upadku komunizmu¹⁸. Dlatego Kościół musi się w swojej pracy duszpasterskiej wystrzegać fałszywego antykomunistycznego profetyzmu, który zapominałby o tym, że ani Bogu, ani człowiekowi nie służy zastępowanie nieludzkiego charakteru i bezbożności komunizmu przez te same zjawiska propagowane w nowym, kapitalistycznym anturazie¹⁹.

1.2. Wiara Nikodema – prywatyzacja wiary

Inny problem duszpasterstwa postsocjalistycznego jest związany z procesem prywatyzacji wiary. Współczesna wiara przybiera coraz częściej formę wiary Nikodema – wiary wyznawanej prywatnie, potajemnie i pod osłoną nocy, bez publicznego dawania świadectwa o chrześcijańskiej nadziei na współczesnym społeczno-politycznym areopagu świata. Tak wyznawana wiara sprawia, że obecnie zapomina się, iż istnieje fundamentalny związek między wyznaniem wiary w Chrystusa a naśladowaniem Go w życiu publicznym²⁰. W konsekwencji problem współczesnego duszpasterstwa tkwi w tym, że coraz częściej bycie chrześcijaninem i bycie katolikiem wciska się w sferę prywatną²¹. Wiara jest

¹⁵ J. ŻYCIŃSKI, *Sacrum i kultura*, Tarnów 1993, s. 17.

¹⁶ M. TOMKA, *Das postkommunistische Europa und das Fortbestehen des Atheismus*, „Concilium” (2004), nr 2, s. 213.

¹⁷ N. LOBKOWICZ, *Wendezeit. Gedanken zur postkommunistischen Epoche*, Würzburg 1993, s. 90.

¹⁸ P.M. ZULEHNER, *Kirchen Ost(Mittel)Europas auf der Suche nach ihrem gesellschaftlichen Ort*, s. 95.

¹⁹ A. MÜLLER, *Pastoraltheologie*, s. 47.

²⁰ Por. K. KOCH, *Zwischenrufe. Plädoyer für ein unzeitgemäßes Christentum*, Freiburg – Basel – Wien 1987, s. 31.

²¹ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 9.

mocno dotknięta przez proces prywatyzacji i indywidualizacji. Zarówno rozwój cywilizacyjny, jak i zmiany środowiska kościelnego duszpasterstwa sprawiają, że pewne tradycje i sposoby przeżywania kluczowych momentów życia jak narodziny, założenie rodziny czy śmierć, zanikają bądź są weryfikowane przez tendencje do indywidualizmu.

Kościół zdaje się mieć w dalszym ciągu swoisty monopol na rytuały towarzyszące człowiekowi zarówno na początku, jak i na końcu ludzkiego życia. Mimo to doszło do rozdzwieku między codziennym życiem ludzi a ich życiem sakramentalnym. Wyrazem tego jest rosnąca tendencja do prywatyzacji wiary i sakramentów. Swoiste nożyce między wiarą a życiem sakramentalnym rozszerzają się coraz bardziej, potęgując tym samym sytuację kryzysową²². Kryzys życia sakramentalnego polega w dużej mierze na rozdarciu między wiarą a sakramentem, co jest związane z tym, że mamy dziś do czynienia z coraz większą liczbą chrześcijan, którzy wprawdzie są ochrzczeni, ale nigdy nie otwarli się na dar wiary²³. Można ich zakwalifikować do szczególnej grupy, jaką wnikliwi obserwatorzy życia eklezyjalnego dostrzegają w Kościele postsocjalistycznym.

Proces prywatyzacji wiary spowodował powstanie zupełnie nowej kategorii wiernych, przeżywających swoją wiarę na zasadzie łodzi podwodnej (*U-Boot-Christen*). Ich życie wiary realizuje się w myśl słów znanej piosenki młodzieżowej: „pojawiam się i znikam”. Jak łódź podwodna wynurzają się z głębin życia po błogosławieństwo przy okazji takich uroczystości jak chrzest, bierzmowanie czy ślub, by potem znów odplłynąć w siną dal i zanurzyć się aż do czasu, gdy znów pojawią się kościoły, by uczestniczyć w swoim ostatnim pożegnaniu i potem zniknąć kolejny, ostatni już raz – zniknąć na zawsze²⁴.

Prywatyzacja wiary rodzi potrzebę jej personalizacji²⁵. Swoiste uwspółnotowanie ludzi wierzących jest jednym z ważniejszych wyzwań dla duszpasterstwa w dobie postsocjalistycznej. Czynniki wspólnototwórcze są – zdaniem Zulehnera – najlepszym środkiem przygotowania wiary do konfrontacji z najważniejszymi trendami społeczeństwa pluralistycznego. Co więcej, takie ofensywne duszpasterstwo jest o wiele lepszym rozwiązaniem niż tylko daremna walka obronna z liberalizmem i pluralizmem²⁶.

1.3. Troska o współczesnych Zacheuszów – komercjalizacja wiary

²² SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ. PASTORALKOMMISSION, *Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung*, Bonn 1993, s. 15.

²³ Por. J. MÜLLER, *Pastoraltheologie*, s. 165.

²⁴ H.D. SCHOREGE, *Sind die Kirchen noch zu retten? Eine Antwort an ihre Anhänger, Kritiker, Verächter und Emigranten*, Freiburg i. Br. 1988, s. 173.

²⁵ P.M. ZULEHNER, *Kirchen Ost(Mittel)Europas auf der Suche nach ihrem gesellschaftlichen Ort*, s. 102.

²⁶ *Tamże*, s. 103.

Inną znaczącą postacią życia eklezjalnego i adresatem posługi duszpasterskiej Kościoła w dobie przełomu jest Zacheusz. W Ewangelii został on przedstawiony jako stojący z daleka, ale mimo to chcący „koniecznie zobaczyć Jezusa”. To pragnienie było tak wielkie, że nawet „pobiegł (...) naprzód i wspiał się na sykomorę” (por. Łk 19,2-4). Ta postawa Zacheusza powinna stać się dla Kościoła inspiracją do tego, aby starać się nie tylko o ludzi w pełni się z nim identyfikujących. Co więcej, Kościół nie powinien – jak to zauważył już na początku XX stulecia H. Swoboda – „nawracać już nawróconych”²⁷, ale powinien otworzyć się i na tych, którzy nie we wszystkim dzielą jego wiary: na poszukujących, którzy wobec dzisiejszego Kościoła, jego praktyki i nauczania, starają się zachować zdrowy dystans. Jak zauważa T. Halik, Kościół doby post-socjalistycznej nie dostrzegł jednak, że pobliskie drzewa były pełne owych Zacheuszów, którzy nie chcieli czy też nie mogli się wmieścić w tłum starych lub całkiem nowych wiernych, chociaż nie byli obojętni ani wrogo nastawieni. Owi Zacheusze, ludzie poszukujący i pełni ciekawości, chcieli jednocześnie zachowywać dystans i obserwować wszystko z lotu ptaka; ta dziwna mieszanina pytań i oczekiwań, zainteresowania i nieśmiałości, a czasem może nawet poczucia winy i jakiejś niestosowności, trzymała ich za zasłoną liści sykomory²⁸. Zacheusz ukrywa się za liśćmi sykomory, ponieważ „ma świadomość swego małego wzrostu i wielkich słabości, wie, że nie potrafi sprostać absolutnym wartościom i wyzwaniom. Swoją prywatność, dystans i spojrzenie z lotu ptaka potrafi i skłonny jest porzucić tylko wtedy, gdy ktoś przemówi do niego po imieniu”²⁹.

Do takiego duszpasterskiego przemawiania po imieniu zachęca bp Wanke. Podniósł on nawet do rangi programu duszpasterskiego troskę o owych Zacheuszów, o tych, którzy w Kościele stoją za kolumną (*hinter der Säule stehen*). Ewangelię trzeba bowiem stawiać na świeczniku i nie stracić przy okazji z oczu tych, którzy stoją właśnie za kolumną, którzy zajrzeli do kościoła, uczestniczą w nabożeństwie, ale nie wiedzą jeszcze (albo już nie), jak należy się w kościele zachować, lub też nie są pewni, czy wiara i tradycja chrześcijańska będą dla nich właściwym fundamentem życia. Dla celebransa ci ludzie są niewidoczni. Nikt nie weźmie mu tego za złe, gdyby ich nie zauważył. Trzeba jednak pamiętać, że Kościół misyjnie zatroskany o ludzi patrzy głównie tam, gdzie spodziewa się pewnego zainteresowania, także tam, gdzie pewny brak zdecydowania przeszkadza ludziom zarówno tym „przed kolumną”, jak i tym z „kościelnej ławki” w pełnym uczestnictwie w nabożeństwie³⁰. Duszpasterstwo Kościoła musi mieć jednak za cel dotarcie także do tych wszystkich, których miejsce w Kościele można określić używając pojęcia „za kolumną”. Jeszcze dalej idzie

²⁷ Por. H. SWOBODA, *Großstadtpastoral*, Regensburg 1911², s. 351.

²⁸ T. HALIK, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. W. Babuchowski, Kraków 2011, s. 18–19.

²⁹ *Tamże*, s. 19.

³⁰ R. HAUKE, *Weihnachtsbotschaft – auch für alle, die hinter der Säule stehen. Ein pastoraler Versuch in Erfurt*, „Ost-West Europäische Perspektiven” 1 (2003), nr 1, s. 42.

H.U. von Balthasar, postulując nawet swoiste udzielanie sakramentów przed drzwiami Kościoła. Współczesny lud wierny to także *de facto* poganie, członkowie Kościoła *pro forma* i wierni daleko stojący od Kościoła³¹. Dlatego duszpasterze nie powinni być przesadnie drobiazgowi, jeśli już sam Bóg jest tak hojny. Kościół nie jest wprowadzie na wszystko, ale dla wszystkich³², nie tylko dla tych wybranych „stuprocentowych” wiernych³³, ale też dla poszukujących.

Postać Zacheusza, który był „bardzo bogaty”, symbolizuje jeszcze jeden fenomen duszpasterstwa po przełomie, mianowicie jego komercjalizację. Właśnie ona stała się nowym trendem i bardzo poważnym zagrożeniem dla duszpasterstwa postsocjalistycznego. Życie sakramentalne uległo bowiem w minionych latach mocnej komercjalizacji. Ten trend sprawia, że koszty, jakie chce się ponieść w związku z przyjmowaniem sakramentów, to tylko koszty finansowe, a nie duchowe czy inne. Symptomatyczna jest w tej kwestii pewna reklama z terenu dawnego NRD, gdzie w dobie komunizmu rozpowszechnione były tzw. *Jugendweihe* – świecki rytuał mający na celu zastąpienie sakramentu bierzmowania. Jeszcze kilka lat po upadku komunizmu obrzęd ten przyjmowało ok. 100 tys. młodych Niemców, dlatego stowarzyszenie zajmujące się jego organizacją reklamowało się w następujący sposób: „Wesele możesz mieć kilka razy. *Jugendweihe* masz tylko raz. Chętnie ci pomożemy”³⁴.

W ten komercyjny nurt duszpasterstwa wpisują się koncerty handlowe oferujące specjalne wyroby na prezenty z okazji chrztu, Pierwszej Komunii Świętej, czy ślubu. W oparciu o prawa rynku także zakłady pogrzebowe wychodzą naprzeciw z „dużym wyborem trumien”. W tym kontekście nie dziwi już nieco sarkastyczne stwierdzenie, że frank szwajcarski gwarantuje bardziej wierność małżeńską niż przysięga małżeńska Kościoła. Słusznie zauważa w tym kontekście H.D. Schorege, że dzisiaj trzeba już mówić o tzw. „czterokołowych chrześcijanach” (*Vierräderchristen*). To tacy wierni, którzy od Kościoła nie oczekują już nic więcej jak tylko „sakralnych usług”. Korzystają z tych usług właśnie na „czterech kółkach”. Do chrztu jadą wózkami dziecięcym, limuzyną do bierzmowania, bryczką konną do ślubu i w końcu pewnego dnia także czterokołowym karawanem są wiezieni do grobu. Ponadto są tylko sporadycznie, w razie potrzeby – tylko na czterech kółkach – w drodze do kochanego Boga, który zawsze jest dobry dla uświetnienia prywatnych rodzinnych uroczystości, który jest jak kelner na skiniecie ręki i który usłużnie powinien odejść, skoro tylko spełnił swoją posługę, aż do tego momentu, kiedy znów będzie potrzebna jego posługa³⁵. Ze względu na fakt, że wierni współcześnie są przyzwyczajeni do swoich praw konsumenckich duszpasterstwo jest niejako zmuszone mieć

³¹ M. DROBINSKI, *Bricht die Kirche auf? Nachfrage aus der Aussenperspektive*, „Diakonia” (2004), nr 5, s. 337.

³² J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 106.

³³ *Tamże*, s. 107.

³⁴ G. NACHWEI, *Seht ihr es denn nicht? Neues bricht auf im Osten Deutschlands*, s. 317.

³⁵ H.D. SCHOREGE, *Sind die Kirchen noch zu retten?*, s. 173.

charakter ofertowy. Zgodnie z nim, Kościół musi się liczyć z prawami rynku i przedstawiać wiernym możliwie szeroko asortyment duszpasterski, mając świadomość, że ta oferta może zostać odrzucona, ale też z nadzieją, że możliwie wielu uczyni tak, jak owa kobieta cierpiąca na krwotok – podejdzie z tyłu i dotknie się frędzli Jezusowego płaszcza (por. Mt 9,20)³⁶.

2. Pastoralne priorytety w dobie nowych wyzwań

Po upadku komunizmu i odzyskaniu wolności przez społeczeństwa Europy Wschodniej diametralnie zmieniły się warunki wypełniania posługi duszpasterskiej. Otworzyły się nowe perspektywy, ale jednocześnie na horyzoncie da się zauważyć nadchodzące problemy i wyzwania. Krajobraz pracy duszpasterskiej jest dzisiaj zupełnie inny niż miało miejsce w poprzednim systemie. Z tej racji uzasadnione wydaje się być pytanie o sposób prowadzenia duszpasterstwa w tak zmienionym kontekście społecznym życia eklezjalnego.

Próbie odpowiedzi na tak sformułowane pytanie dał niemiecki teolog Karl-Heinz Duce († 2011), który jest autorem trafnego powiedzenia przedstawiającego różnice między duszpasterstwem w dobie komunizmu i po jego upadku oraz swoistej wymiany doświadczeń pomiędzy Kościołem na Wschodzie i na Zachodzie. Jego zdaniem działania podejmowane przez Kościół w nowej, postsocjalistycznej rzeczywistości społecznej można oddać następującym porównaniem: „My tutaj, na Wschodzie, nie mieliśmy srebrnych sztućców, tylko takie zwykłe z aluminium, ale ruchy przy jedzeniu – te były takie same!”³⁷. Pod wieloma względami to ciekawe porównanie opisuje też tendencje eklezjalne charakterystyczne dla posługi duszpasterskiej w Europie Wschodniej, w tym także w Polsce.

Zmiana kontekstu pracy duszpasterskiej po upadku komunizmu oznacza przede wszystkim zmianę owych sztućców – środków i możliwości przekazywania Dobrej Nowiny. Dzisiaj Kościół ma nie tylko dostęp do środków masowego przekazu, ale dysponuje też własnymi mediami. Przed Kościołem otworzyły się też możliwości katechizowania w szkole i studiowania teologii na uniwersytetach. Duszpasterze docierają ze swoją posługą do chorych i do więźniów, są obecni w wojsku, na wyższych uczelniach, wśród sportowców, polityków, aktorów i dziennikarzy. Także praca charytatywna Kościoła doczekała się swojego zalegalizowania i może być realizowana w strukturach Kościoła. W tym sensie Kościół po upadku komunizmu dostał niejako do rąk owe srebrne sztućce.

Nie zmieniła się natomiast treść przekazu, bo przecież Chrystusowe orędzie i sam „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13,8). Nie zmałyły też potrzeby ludzi czekających na pomoc Kościoła i szukających Boga, pozostały takie same lub są nawet – ze względu na burzliwie zmiany cywilizacyjne – jeszcze większe. Dlatego zgodnie ze sugestią K.H. Duce, także ruchy

³⁶ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 74–75.

³⁷ TENZE, *Der theologische Beitrag Erfurts für den Weg der katholischen Kirche im Osten Deutschlands*, „Theologie der Gegenwart” 55 (2012) s. 154–155.

Kościół powinny pozostać takie same. Te podstawowe akty Kościoła, swoiste ruchy, jakie Kościół wykonuje od stuleci, to: przyjmowanie, wielbienie Boga oraz dzielenie się tym, co się otrzymało. Przyjmowanie, uwielbienie i dzielenie się – te trzy podstawowe akty Kościoła w szczególnie sposób wyrażają przymioty Boga. Przyjmowanie słowa, a potem także przepowiadanie go w Kościele jest zorientowane na prawdę Boga, liturgia Kościoła świętuje piękno Boga, a diakonia Kościoła pozwala rozbliżyć dobroci Boga³⁸.

Kościół musi także w nowej rzeczywistości po upadku komunizmu wykonywać swoje podstawowe ruchy, jakimi są: *martyria*, *liturgia* i *diakonia* oraz wypływająca z nich *koinonia*. Tak samo jak w muzyce pojawia się straszliwy dysonans, gdy z akordu wypadnie jeden dźwięk, tak samo dzieje się w duszpasterstwie, gdy wypadnie choćby tylko jeden z trzech podstawowych elementów misji Kościoła. Troska Kościoła o należyte wykonywanie tych podstawowych ruchów wymaga od duszpasterzy w pewnym sensie nowej mentalności, która wyraża się w znanym powiedzeniu przypisywanym Tertulianowi, że przydomkiem, a nawet swoistym drugim imieniem Chrystusa jest prawda, a nie tylko zwykłe przyzwyczajenie³⁹.

W tym sensie duszpasterstwo potrzebuje dzisiaj – na progu XXI w. zmiany perspektywy patrzenia i powinno bardziej niż dotąd uwzględniać radości i lęki, nadzieje i cierpienia szczególnie tych, którym odebrano prawo do godnego życia. Za takim charakterem duszpasterstwa opowiada się P.M. Zulehner, stawiając postulat „duszpasterstwa miłosiernego”⁴⁰. Trzeba zatem uczynić wszystko, aby troska o człowieka, o jego godność zostały potraktowane jako naczelną dewiza duszpasterstwa. Kościół, który jest blisko człowieka i swój porządek dnia ustala z uwzględnieniem potrzeb ludzi, może ufać, że będzie blisko Jezusa Chrystusa i przez Niego, w Nim i z Nim będzie u Boga. Tak „uziemione” i jednocześnie wizjonerskie duszpasterstwo nie musi mieć obaw o swoją przyszłość⁴¹. Postulat duszpasterstwa miłosiernego nie oznacza bynajmniej potrzeby wprowadzania do posługi duszpasterskiej Kościoła czegoś zupełnie nowego, ale potrzebę nowego podejścia do człowieka. Kard. W. Kasper twierdzi, że w dobie przełomu w Kościele i jego duszpasterstwie dominować powinna sprawdzona już zasada: *non nova, sed noviter*⁴².

Na progu trzeciego tysiąclecia Kościół musi ponadto starać się odzyskać swoją duszpasterską kompetencję dla symboli i znaków, którą utracił na rzecz świata reklamy, sportu, częściowo także polityki. Współczesne duszpasterstwo musi budzić więcej ciekawości u adresatów. Dlatego słuszne jest pytanie o to, czy programy duszpasterskie Kościoła uwzględniają potrzeby wiernych, szcze-

³⁸ K. KOCH, *Die Kirche Gottes. Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens*, Augsburg 2007, s. 154.

³⁹ Por. W. KASPER, *Bewahren oder Verändern?*, w: U. STRUPPE, J. WEISMAYER (red.), *Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck 1991, s. 131.

⁴⁰ P.M. ZULEHNER, *Bóg jest większy od naszego serca. Teologia i duszpasterstwo miłosierdzia*, tł. J. Serafin, Kraków 2010.

⁴¹ N. METTE, *Auf der Suche nach pastoralen Neuaufbrüchen*, „Diakonia” 5 (2004), s. 346.

⁴² W. KASPER, *Bewahren oder Verändern?*, s. 123.

gólnie ludzi młodych⁴³. Problemem współczesnego duszpasterstwa jest też pewien brak wizji. Wizja jest bowiem źródłem pewnego nowego zapału duszpasterskiego. Gdzie bowiem brakuje takiej dającej nowy zapał duszpasterski wizji, tam posługa pastoralna ogranicza się często jedynie do łatania dziur⁴⁴.

Kościół w nowych czasach musi się wystrzegać pokusy przesadnej troski o duszpasterski sukces, która może prowadzić do tragicznego w skutkach pomylenia prawdziwej teologii z technologią zdobywania współpracowników i nowych wiernych dla Kościoła⁴⁵. Zgubnym byłoby bowiem zastąpienie pasterstwa dusz (*Seelsorge*) pasterstwem czy troską o liczby (*Zahl-Sorge*). Ta gra słów oddaje ścieranie się dwóch koncepcji duszpasterstwa sakramentalnego – jednej, odwołującej się do tradycji Kościoła ludowego, i drugiej, bazującej na świadomej decyzji skorzystania z posługi sakramentalnej Kościoła. O ile pierwsza koncepcja jest ukierunkowana na możliwie dużą liczbę przystępujących do sakramentów (*Zahl-Seelsorge*), o tyle druga koncentruje się na bardziej świadomym korzystaniu z darów zbawienia (*Heil-Seelsorge*), kosztem nawet mniejszej liczby przystępujących do sakramentów. Przy zbyt forsownym koncepcji Kościoła ludowego duszpasterstwo stawałoby się antykwaryczne, a przy całkowitym jej odrzuceniu przypominałoby wtedy zwykły butik z modną odzieżą⁴⁶.

Mimo że w dobie kryzysu życia eklezjalnego i kryzysu wiary w parafialnych kartotekach mnożą się „pastoralne trupy”⁴⁷, Kościółowi nie powinno chodzić głównie o liczby. Większość nie może bowiem stanowić jedyne kryterium chrześcijaństwa⁴⁸. Trzeba mieć świadomość, że nie ma nawróceń na zamówienie czy rozkaz, że nie da się ich „produkować” i że są one domeną Boga. Mimo to duszpasterzom nie wolno załamywać rąk, nic nie robić w tej kwestii i czekać na cudowne „rozmnożenie chrześcijan”⁴⁹. Wspólnota chrześcijańska ma stać się solą ziemi, a sól – jak zauważa E. Jünger – nie jest produktem spożywczym, który jada się bez niczego. Trzeba ją jedynie dodać do innych potraw. Taki wydaje się też być sens duszpasterstwa Kościoła – troska o zakwaszanie współczesnego społeczeństwa⁵⁰. W łonie chrześcijaństwa potrzeba dzisiaj zdolności do tworzenia zaczynu (*Sauerteigbildung*)⁵¹. Kościół musi się zatem starać być zaczynem, nie będąc jednocześnie zbyt kwaśnym.

⁴³ C. ROGOWSKI, *Die Zukunft der Religion im sich vereinigenden Europa aus polnischer Sicht*, „Bibel und Liturgie in kulturellen Räumen” (2004), nr 2, s. 127.

⁴⁴ N. METTE, *Auf der Suche nach pastoralen Neuaufbrüchen*, s. 347.

⁴⁵ J. FISCHER, *Über das Gottvorkommen in der heutigen Kirche*, w: M. ALBUS, P.M. ZULEHNER (red.), *Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode*, Mainz 1985, s. 35.

⁴⁶ K. KOCH, *Die Kirche Gottes*, s. 220–221.

⁴⁷ H.D. SCHOREGE, *Sind die Kirchen noch zu retten?*, s. 173.

⁴⁸ M. DROBINSKI, *Bricht die Kirche auf? Nachfrage aus der Aussenperspektive*, s. 337.

⁴⁹ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 100.

⁵⁰ G. NACHWEI, *Seht ihr es denn nicht? Neues bricht auf im Osten Deutschlands*, s. 319.

⁵¹ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 16.

Zakończenie

Próbując podsumować tę naznaczoną kryzysem trudną sytuację duszpasterstwa postsocjalistycznego, warto chyba posłużyć się wymownym obrazem, jaki przedstawił M. Fürst. Porównał on tę kryzysową sytuację z workiem z pszenicą, który jest wprawdzie mocno zawiązany u góry, ale u samego dołu ma liczne dziury, przez które wysypują się cenne ziarna pszeniczne. W tej sytuacji możliwe są tylko dwa wyjścia. Pierwsze z nich ma charakter defensywny i sprowadza się do tego, że próbuje się coraz mocniej zaciskać pętlę w górnej części worka, co, niestety, nie stanowi żadnego skutecznego rozwiązania tego problemu. Drugim, bardziej rozsądnym rozwiązaniem wydają się być starania podjęte w celu użyznienia gleby, do której wpadają ziarna wysypujące się z worka, by mogły się w tej glebie zakorzenić i przynieść w przyszłości obfity plon⁵². Opierając na tym obrazie M. Fürsta, trzeba dostrzegać również w duszpasterstwie po upadku komunizmu nie tylko potrzebę rygorystycznego zaciskania pętli, ale też gotowość do podjęcia troski o urodzajność gleby, aby wpadające do niej ziarna pastoralnej posługi Kościoła mogły przynieść stokrotny plon. Dlatego dzisiaj trzeba bardziej wierzyć w moc duchowego oddziaływania niż kolekcjonować informacje na temat parametrów chemicznych piasku z pustyni współczesnej cywilizacji⁵³.

Nie należy tracić nadziei na powodzenie starań duszpasterskich Kościoła także we współczesnych, trudnych czasach, bo w czasie, kiedy ziemia społeczeństwa jest w dobie przełomu tak gruntownie przeorywana, także dla Kościoła pojawiają się nowe sytuacje owocnego zasiewu⁵⁴. Trzeba mieć pastoralną cierpliwość i świadomość pewnego przesunięcia czasu (*Ungleichzeitigkeit*) obowiązującego w duszpasterstwie oraz wiedzieć, że chrześcijaństwo jest w pewnym sensie – jak to się zwykło określać – ciągle „nie na czasie”. W tym kontekście warto odwołać się do bp. Wanke, który mówiąc o potrzebie duszpasterskiej cierpliwości, nawiązuje do przygotowań czołowych sportowców do walki o medale olimpijskie. Medale zimowej olimpiady są przygotowywane jeszcze w lecie⁵⁵. Jeszcze dosadniej wyraża się tę nadzieję w porównaniu, że w zimie wykuwa się letnie medale olimpijskie. A jak pisze z otuchą I.F. Görres – również w zimie rośnie chleb⁵⁶. Nie ulega wątpliwości, że tzw. „postmodernizm” buduje tyle samo mostów do Ewangelii, co i przeszkód na drodze do niej. Taki proces dał się zauważyć już w dobie komunizmu, który z jednej strony przeszkadzał w drodze do Kościoła, a z drugiej – skłaniał ludzi do pytań i ciągłego poszukiwania prawdy. Dlaczego zatem teraz miałoby być całkiem

⁵² W. FÜRST, *Plädoyer für formschöpferische Initiativen und einen Tutorismus des Wagnisses im pastoralen Handeln der Kirche*, w: H.J. BECKERS, A. WITTRAHM (red.), *Wertewandel. Wandel der Lebensformen und Pastoral*, Mönchengladbach 1993, s. 128.

⁵³ J. ŻYCIŃSKI, *Sacrum i kultura*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁴ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 13.

⁵⁵ *Tamże*, s. 43.

⁵⁶ I.F. GÖRRES, *Im Winter wächst das Brot. Sechs Versuche über die Kirche*, Einsiedeln 1973.

inaczej? Nie ma przecież tylko burzenia tego, co kościelne, jest także przebudowa Kościoła i przebudowa duszpasterstwa, a w konsekwencji tego tu i ówdzie otwierają się nowe perspektywy⁵⁷.

Taką nową perspektywę dla współczesnego duszpasterstwa Kościoła otworzył także papież Benedykt XVI, który postulował przywrócenie praktykowanego jeszcze w czasach Jezusa tzw. „dziedzińca pogan”. W ten sposób Kościół może pokazać, że myśli z troską „o osobach znających Boga – jeśli tak można powiedzieć – tylko z oddali; o osobach, których nie zadowalali ich bogowie, obrzędy i mity, pragnęły one bowiem Czystego i Wielkiego, choć Bóg pozostawał dla nich «Nieznany Bogiem» (por. Dz 17,23) (...). Uważam, że Kościół – mówił dalej Benedykt – powinien również dzisiaj otworzyć swego rodzaju «dziedziniec pogan», gdzie będą mogli w jakiś sposób zbliżyć się do Boga ludzie, którzy Go nie znają, zanim znajdą drogę do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła”⁵⁸. Kościołowi i wszystkim wierzącym „musi też leżeć na sercu los ludzi, którzy określają się jako agnostycy czy ateści. Być może budzi w nich lęk mówienie o nowej ewangelizacji, jakby oznaczało to, że muszą się stać przedmiotem misji. Jednakże kwestia Boga pozostaje aktualna również dla nich”⁵⁹. To wezwanie Benedykta do ciągłego poszukiwania przez Kościół nowych „dziedzińców pogan” stanowi imperatyw do tworzenia przestrzeni społecznych, które zostały wykreowane przez nowe media i stają się coraz bardziej popularne. W tym kontekście praca duszpasterska oznacza wytyczanie dróg dla głoszenia Ewangelii w tych nowych, nieznanych wcześniej, miejscach spotkania, także z niewierzącymi.

Pastoral ministry in the context of paradigms of the time of breakthrough

The contemporary Church is facing the task to spread faith into post-socialist and postmodernist epochs. The present context of the activity of the Church is not conducive to its pastoral ministry. The Church is involved in many relationships and the contemporary society is marked by esotericism and the desire to experience something completely new. The appeal of Benedict XVI, addressed to the Church, to continuously search for new “pagans’ court-yards” constitutes the imperative to create new places of meeting non-believers.

⁵⁷ J. WANKE, *Lasst uns das Licht auf den Leuchter stellen*, s. 73–74.

⁵⁸ BENEDYKT XVI, Przemówienie do Kurii Rzymskiej z 21 grudnia 2009, AAS 102 (2010), s. 40.

⁵⁹ *Tamże*.

Marek Fiałkowski OFMConv*
Wydział Teologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

FORMACJA LUDZKA KATOLIKÓW ŚWIECKICH. WYBRANE ZAGADNIENIA

Istotnym wymiarem formacji chrześcijańskiej katolików świeckich jest formacja ludzka¹. Nauczanie Kościoła współczesnego uważa ją za wyjątkowo ważną w dzisiejszym świecie i traktuje jako fundament integralnej formacji (zob. PDV 43, por. DFK 11)². Trudno jednak odnaleźć w dokumentach Kościoła ścisłą definicję formacji ludzkiej. Znajdziemy w nich raczej omówienia jej elementów, aspektów oraz podkreślenie jej roli w całości kształcenia procesu formacji³.

Według Jana Pawła II, wychowanie służy „uczłowieczaniu” ludzi. Jest to zatem proces uczenia się bycia człowiekiem. Dokonuje się on od pierwszej chwili życia w łonie matki i od niego zależy przyszłość osoby i całej ludzkości. Tak rozumiana formacja jest pracą nad samym człowiekiem, czyli wychowaniem do pełni człowieczeństwa, które winno harmonijnie rozwijać wszystkie jego zdolności, mając na względzie zamysł Stwórcy, jaki nosi w sobie, będąc osobą stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. Człowiek wezwany jest do wzrastania w człowieczeństwie ze świadomością tego, kim jest i kim być powinien⁴.

* Marek Fiałkowski OFMConv – dr hab. teologii pastoralnej; kierownik Katedry Teologii Pastoralnej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL; przełożony klasztoru franciszkanów – domu studiów bł. Jana Dunsza Szkota w Lublinie. W badaniach naukowych koncentruje się na zagadnieniach relacji Kościoła i świata, obecności chrześcijan w życiu społeczno-politycznym, duszpasterstwie nadzwyczajnym, teologii i problemach rodziny oraz na teologii i formach aktywizacji laikatu w Kościele i świecie. Autor książki *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego. Studium teologiczno-pastoralne* (Lublin 2010), kilkudziesięciu artykułów z zakresu teologii pastoralnej, recenzji, sprawozdań, haseł i biogramów leksykalnych oraz współredaktor *Leksykonu teologii pastoralnej* (Lublin 2006).

¹ Bliskoznacznym z formacją jest termin „wychowanie”. Według S. Dziekońskiego, dokumenty Kościoła zarówno przed Soborem Watykańskim II jak i po Soborze używają pojęć „formacja”, „wychowanie”, „kształtowanie” zamiennie. Podobnie też będą one stosowane w niniejszym opracowaniu. Por. S. DZIEKOŃSKI, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła od Leona XIII do Jana Pawła II*, Warszawa 2006, s. 21–22.

² Por. KONGREGACJA DO SPRAW DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Tarnów 1995, nr 75; H. MUSZYŃSKI, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 85 (1993), nr 504, s. 239–240.

³ K. DYREK, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999, s. 53, 57. Por. F. MARCHISANO, *Il decreto conciliare Optatum totius e la Congregazione per l'Educazione Cattolica*, „Seminarium” 24 (1984), nr 4, s. 439–467.

⁴ JAN PAWEŁ II, *Przyszłość człowieka to sam człowiek*, w: J. ŻUKOWICZ (red.), *Rodzina w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi*, Kraków 1990, s. 91. Por. A. RYNIO, *Jana Pawła II wizja wychowania*, w: TAŻ (red.), *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, Stalowa Wola 1999, s. 264–265.

Poszukując odpowiedzi na pytanie, na czym polega i w czym się przejawia formacja ludzka katolików świeckich⁵, omówione zostaną następujące zagadnienia: kształtowanie postawy dialogu, wychowanie do miłości i wychowanie moralne. Stanowią one niezbędne składniki całego procesu formacji ludzkiej.

1. Kształtowanie postawy dialogu

Formacja ludzka katolików świeckich wyraża się w kształtowaniu odpowiednich relacji z innymi. Dzięki niej wierzący powinni uczyć się współpracować z ludźmi, czuć się odpowiedzialnymi za drugiego człowieka, rezygnować ze swojego egoizmu na rzecz współpracy i dobra bliźniego. Wymaga to rozwijania wrażliwości, dobroci, współczucia i zainteresowania problemami innych osób. Elementem takiej formacji jest również zdolność do utrzymywania braterskich, pełnych szacunku i życzliwości kontaktów z ludźmi. Dojrzały chrześcijanin musi być bowiem zdolny do dostrzegania w drugim człowieku oblicza Boga i traktowania go tak, jak traktowałby go Chrystus. Taka postawa stanowi również świadectwo autentycznego życia chrześcijańskiego, zgodnego z przykazaniem miłości Boga i bliźniego⁶.

Kształtowanie relacji międzyosobowych, będące istotnym elementem formacji ludzkiej katolików świeckich, opiera się na dialogu. Jest on życzliwym i twórczym spotkaniem osób, inspirowanym poszukiwaniem prawdy i autentycznej miłości. Chodzi tu o osiągnięcie zrozumienia tego, co myśli i czym żyje druga osoba, co prowadzi do pewnego zbliżenia w rozumieniu świata i właściwego sposobu życia osób podejmujących dialog. Według J. Wala, jest on procesem wzajemnej wymiany myśli, dawania świadectwa i komunikacji miłości, zachodzącym w trakcie interpersonalnego spotkania ludzi prawego umysłu, dobrej woli i szczerych uczuć. Służy on odkrywaniu prawdy, obronie wartości

⁵ Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II określa katolików świeckich jako „wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawiający na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie” (KK 31). Specyficzną właściwością laików jest ich świecki charakter. Są oni wezwani i przeznaczeni do oddawania czci Bogu przez używanie rzeczy doczesnych oraz współtworzenie postępu społeczeństwa. Mówiąc o katolikach świeckich, będziemy mieli na uwadze soborowe rozumienie tego terminu uzupełnione później przez nauczanie Kościoła okresu posoborowego, zaś takie określenia jak „świeccy”, „laikat”, „chrześcijanie”, „wierzący”, „wierni świeccy” itp. będziemy używać zamiennie. Por. E. WERON, *Laikat*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 418–422.

⁶ K. DYREK, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 1999, s. 82–85. Por. M. FIAŁKOWSKI, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego. Studium teologicznopastoralne*, Lublin 2010, s. 251–254.

ogólnoludzkich oraz poszukiwaniu możliwości współpracy w realizacji dobra wspólnego, integralnego rozwoju osoby ludzkiej i budowaniu wspólnoty⁷.

W coraz bardziej pluralistycznym świecie dialog staje się narzędziem kształtującym właściwe życie społeczne oraz poszukiwanie prawdy o człowieku. Ludzie odczuwają potrzebę autentycznego spotkania z innymi, gdyż dynamiczne procesy industrializacji, urbanizacji i rewolucji technicznej powodują wyobcowanie psychiczne poszczególnych osób, które prowadzi do apatii, izolacji i syndromu samotności w tłumie. Osamotniony i anonimowy człowiek tęskni za prawdziwym dialogiem, który jest cechą społeczeństw pluralistycznych. W sytuacji pewnego zagubienia moralnego i relatywizmu rysuje się pilna potrzeba poszukiwania tego, co ludzi łączy⁸.

Konieczne jest zatem takie ukształtowanie człowieka, aby potrafił on prawidłowo funkcjonować w społeczeństwie wielokulturowym. Wysiłek ten zmierza do budowania społeczności ludzi gotowych do dialogu poszukującego prawdy, czego konsekwencją jest społeczne współdziałanie. Dzięki temu kształtują się określone postawy etyczne umożliwiające właściwe funkcjonowanie człowieka w rzeczywistości społecznej, w której realizuje on swój ostateczny cel. Dialog wymaga kształtowania odpowiednich predyspozycji moralnych, takich jak prawość umysłu i dobra wola, kompetencja, uczciwość, prawdomówność, szczerowość, cierpliwość, roztropność, rzetelność, delikatność itp. Formacja do dialogu musi wyakcentować uznanie godności i wolności każdego człowieka, który ma prawo do posiadania i wyrażania własnych poglądów, nawet obiektywnie błędnych⁹.

Pomimo tego, że dialog jest trudny i nierzadko związany z ryzykiem, wydaje się on niezbędny do normalnego funkcjonowania zarówno poszczególnych osób jak i wspólnot. Według Pawła VI, należy go zaliczyć do największych osiągnięć ludzkiej kultury, ponieważ stanowi narzędzie duchowego jednoczenia ludzi. Ponadto jest ważną metodą działania Kościoła w pełnieniu jego apostołskiej misji (ES 66, 81). Kościół jest z natury swojej wspólnotą dialogiczną, w obrębie której dokonuje się dialog Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Należy go zatem uznać za podstawowe narzędzie wewnętrznej komunikacji w Kościele, jak i relacji wspólnoty wierzących ze światem współczesnym. Sobór Watykański II zachęca Kościół do nawiązania dialogu z całym światem, którego podstawą jest godność osoby ludzkiej, wspólnotowa natura człowieka oraz jego twórcza aktywność (por. KDK 40; DM 12)¹⁰.

⁷ *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 188–190; por. A.J. NOWAK, *Dojrzałość chrześcijańska wyrazem wolności wewnętrznej*, w: TENŻE, W. SŁOMKA (red.), *Dojrzałość chrześcijańska*, Lublin 1994, s. 209–210.

⁸ J. BAGROWICZ, *Wychowanie do dialogu i tolerancji*, w: C. ROGOWSKI (red.), *Leksykon pedagogiki religii*. Warszawa 2007, s. 849.

⁹ J. WAL, *Vademecum dialogu*, Kraków 1998, s. 45–92.

¹⁰ Por. M. FIAŁKOWSKI, *Stosunek Kościoła do świata*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Teologia pastoralna*, t. I: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 259.

Następstwem postawy dialogu jest tolerancja, która jest niezbędna w procesie budowania i funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego. Tolerancja jest postawą moralną oznaczającą znoszenie odmiennych poglądów, przekonań czy zachowań w relacjach międzyosobowych, międzygrupowych i makrospołecznych. Tolerancja dla odmiennych poglądów czy zachowań nie oznacza ani zgody, ani obojętności na ich błędny charakter. Istotnym motywem jest tutaj miłość, zarówno prawdy, jak i bliźniego¹¹.

Nieodzownym warunkiem postawy tolerancji jest szacunek dla godności człowieka, gdyż tolerancja odnosi się przede wszystkim do osób, a dopiero w drugiej kolejności do uznawanych przez nich poglądów. Należy zatem odróżnić istotę ludzką od jej stanowiska w jakiejś sprawie, nie zapominając, że osobie zawsze należy się afirmacja i szacunek. Prowadząc dialog z drugim człowiekiem, nie tylko wyraża się szacunek dla jego godności, ale przez wymianę argumentów kształtuje się własny osąd rzeczywistości, przy równoczesnym poszanowaniu dla odmienności innych. Jest to ważne zwłaszcza w spotkaniu z różnymi zjawiskami kulturowymi, światopoglądami, z którymi stykają się katolicy świeccy we współczesnym, pluralistycznym świecie¹².

Kształtowanie postawy tolerancji powinno także ukazywać jej granice. Szczególnie ważne jest zwrócenie uwagi na prawdę, której odrzucenie czy zafałszowanie prowadzi do postaw nietolerancyjnych. Ponadto wyraźną barierę stanowi wspomniana już godność osoby ludzkiej, czego konsekwencją jest brak tolerancji dla poglądów i zachowań godzących w tę wartość i prawa człowieka. Nie jest także uprawniona tolerancja niszcząca dobro wspólne społeczności ludzkiej, która byłaby przyzwoleniem na patologie społeczne, naruszające porządek moralny¹³.

Formacja katolików świeckich do postawy dialogu opiera się na dojrzałości uczuciowej. Emocje i uprzedzenia emocjonalnie mogą bowiem ograniczać zdolność obiektywnej oceny świata, niezależność od opinii i presji środowiska i prowadzić do błędów w myśleniu i ocenianiu. Uczuciowość zajmuje ważne miejsce w życiu każdego człowieka. Realizuje on siebie samego przez relacje z innymi i wyraża to właśnie za pośrednictwem własnej uczuciowości. Doświadczenie uczuć oraz ich wyrażanie wzbogaca go o przeżycia głęboko ludzkie i pozwala zbliżyć się nie tylko do innych osób, ale także do Boga, gdyż uczucia odgrywają także ważną rolę w relacji człowieka do Stwórcy, będąc konkretnym sposobem wyrażania miłości do Niego¹⁴.

¹¹ S. NOWOSAD, *Tolerancja*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 852.

¹² Por. F. KAMPKA, *Cnota tolerancji w świetle nauczania społecznego Kościoła*, w: P. MORCINIEC (red.), *Ad libertatem in veritate*, Opole 1996, s. 489–501.

¹³ M. RUSECKI, *Czy tolerancja jest tolerancyjna?*, w: TENŻE (red.), *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1997, s. 164–170; Z. SAREŁO, *Granice tolerancji*, w: F. ADAMSKI (red.), *Wychowanie personalistyczne*, Kraków 2005, s. 247–252.

¹⁴ K. DYREK, *Formacja ludzka*, s. 85–86.

Dojrzałość uczuciowa rozciąga się na różne sfery ludzkiej aktywności, wpływając na relacje międzyludzkie, podejście do obowiązków oraz oceny i wybory człowieka. Niedojrzałość w tej dziedzinie, która ma korzenie najczęściej w zranieniach emocjonalnych i braku doświadczenia miłości w rodzinie, może prowadzić do niewłaściwych postaw i zachowań, nie mających wiele wspólnego z prawdziwą miłością. Formacja uczuciowości ma zatem służyć pomocą w osiąganiu i kształtowaniu postawy dojrzałej miłości, która polega na całkowitym i bezinteresownym dawaniu siebie Chrystusowi i bliźnim. Można zatem powiedzieć, że wsparcie w dorastaniu do dojrzałości uczuciowej jest wynikiem wychowania do prawdziwej i odpowiedzialnej miłości¹⁵.

2. Wychowanie do miłości

Miłość jest podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej (FC 11). Człowiek, jako obraz Boży, został stworzony po to, aby kochać. Bóg, który jest miłością wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę¹⁶. Zdolność do miłości i dążenie do niej stanowią jedną z najgłębszych i najbardziej pierwotnych potrzeb ludzkich, a przeżywanie jej na różnych etapach rozwoju jest najbardziej powszechnym doświadczeniem. Miłość jest formą pozytywnego ustosunkowania się uczuciowego do kogoś lub czegoś, przy czym głębia tego odniesienia zależy od rozwoju psychicznego osoby ustosunkowującej się oraz od obiektu ustosunkowania. Na ogół wyraża się w upodobaniu sobie w przedmiocie miłości i w dążeniu do niego, aż do zjednoczenia, utożsamienia i całkowitego z nim zespolenia. Szczególnie ważną cechą tej relacji jest bezinteresowność, bez której nie można mówić o prawdziwej miłości¹⁷.

Przykazanie miłości Boga i bliźniego wskazuje główny kierunek wzrostu człowieka, stąd formacja katolików świeckich jest przede wszystkim wychowaniem do tej wartości. Według Jana Pawła II, człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie będzie pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się prawdziwa Miłość i jeżeli nie uczyni jej w jakimś sensie swoją i nie znajdzie w niej uczestnictwa (RH 10)¹⁸. Istnieje ścisły związek między miłością do Boga a miłością do ludzi. Kto prawdziwie kocha Stwórcę, nie może nie kochać tych,

¹⁵ K. JEŻYNA, *Wychowanie istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji*, w: J. NAGÓRNY, T. ZADYKOWICZ (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia*, Lublin 2006, s. 157–158.

¹⁶ PAPIESKA RADA DO SPRAWY RODZINY, *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie*, Łomianki 1996, nr 8; por. M. FIAŁKOWSKI, *Formacja katolików do miłości. Wybrane zagadnienia*, w: J. WALKUSZ, M. KRUPA (red.), „*Universitati serviens*”. *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Stanisława Wilka SDB*, Lublin 2014, s. 115–123.

¹⁷ M. RYŚ, *Wychowanie do miłości*, w: TAŻ (red.), *Autorytet prawdy. Wychowanie dzieci i młodzieży*, Warszawa 2006, s. 152, 155–156; M. GRZYWAK-KACZYŃSKA, *Wychowanie do miłości. Miłości trzeba się uczyć*, w: F. ADAMSKI (red.), *Wychowanie personalistyczne*, s. 363.

¹⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Podnieście oczy ku Jezusowi Chrystusowi. Orędzie do francuskiej młodzieży* 1.06.1980, w: TENŻE, *Nauczanie papieskie*, t. III, Poznań 1985, s. 714–716.

których On miłuje (zob. 1 J 4,19-21). Przedmiotem miłości mają zatem być wszyscy ludzie, którzy zostali odkupieni przez Chrystusa i objęci Jego dziełem miłości¹⁹.

Benedykt XVI nauczał, że „miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozdzielny i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia (...) wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu” (DCE 2). Miłość dwojga ludzi jest szczególnym rodzajem więzi, dzięki której małżeństwo staje się najgłębszym zjednoczeniem mężczyzny i kobiety. Jest stanem intensywnego zaangażowania wobec drugiego człowieka, prowadzącym do głębokiego zjednoczenia z nim i pragnienia całkowitego dopełnienia ze współmałżonkiem swego życia²⁰.

Formacja katolików świeckich musi podkreślać zdolność osoby do miłości, która ma być wielkoduszna na podobieństwo miłości Boga, oraz pragnąć dobra drugiego człowieka. Rodzi ona komunie pomiędzy ludźmi, ponieważ dobro drugiej osoby uważa za własne. Jej konsekwencją nie jest egoistyczne szukanie własnego dobra i pragnienie osobistej korzyści, lecz ubogacanie drugiej osoby, przysparzanie jej dobra i ofiarowanie samego siebie²¹. Prawdziwa miłość uzdalnia do otwarcia się na drugiego człowieka, jest darem z siebie uczynionym drugiemu dla jego dobra, przy równoczesnym uszanowaniu osobowości i wolności oraz odrzuceniu wszelkiej zaborczości²².

Miłość bliźniego winna być powszechna, czyli ogarniająca wszystkich, nie wyłączając nieprzyjaciół (zob. Mt 5,44-48). Kształtowanie takiej postawy powinno uwzględniać życzliwość wobec wszystkich ludzi i pragnienie czynienia im dobra. Wynika to z poszanowania godności człowieka i umożliwia akceptację osoby ludzkiej, niezależnie od jej zachowań. Miłość jest bowiem nastawiona na budowanie dobra i otwarta na przebaczenie. Poprzez nią człowiek wychodzi poza siebie, identyfikuje się z coraz większą liczbą osób i grup ludzkich, przez co rozwija się duchowo. Z postawą tą wiąże się także odpowiedzialność za siebie i drugiego człowieka, a jej sprawdzianem jest gotowość do poświęcenia i ofiary²³.

Miłość obejmuje całą osobę i wszystkie jej sfery, dlatego ważnym elementem formacji ludzkiej jest wychowanie seksualne, czyli przygotowanie do przeżywania płciowości w sposób osobowy, nie wykluczający szacunku i umiłowania czystości²⁴. Według adhortacji *Familiaris consortio*, stanowi ono integralną część wychowania do miłości w rodzinie (FC 37). Z kolei papież Franciszek dodaje, że można je właściwie ująć i zrozumieć tylko w kontekście wychowania do wzajemnego daru z siebie (por. AL 280).

¹⁹ S. JASONEK, *Wychowanie moralne*, Kraków 2006, s. 44.

²⁰ M. RYŚ, *Wychowanie do miłości*, s. 158–159.

²¹ Por. K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 88–92.

²² KONGREGACJA DO SPRAW WYCHOWANIA, *Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej* (1.11.1983), „Chrześcijanin w Świecie” 16 (1984), nr 4, 94.

²³ PAPIESKA RADA DO SPRAW RODZINY, *Ludzka płciowość*, nr 53; M. RYŚ, *Wychowanie do miłości*, s. 153–155.

²⁴ K. JEŻYNA, *Wychowanie istotnym przesłaniem nowej ewangelizacji*, s. 156–157.

Wychowanie seksualne, jako element formacji ludzkiej katolików świeckich, jest kształtowaniem do dojrzałego przeżywania swojej płciowości. Proces ten wymaga roztropnego wspomaganie człowieka na poszczególnych etapach jego rozwoju (por. DWCH 1) w uczeniu się życia zgodnego z własną płcią. Jest on długi i skomplikowany oraz wymaga subtelnego i długofalowego wsparcia wielu środowisk wychowujących. Musi osiągnąć charakter samowychowania, gdyż życie ludzkie podlega ciągłej ewolucji, a kształtowanie osobowości jest nieustannym procesem. Odnosi się to również do seksualności, która na poszczególnych etapach życia wyraża się odmiennie²⁵.

Według dokumentu Kongregacji do spraw Wychowania pt. *Kierunki wychowania w dziedzinie miłości ludzkiej*, głównym celem przygotowania do życia seksualnego jest „właściwe poznanie natury i znaczenia seksualności oraz harmonijnego i integralnego rozwoju osoby ku dojrzewaniu psychologicznemu, a w konsekwencji pełna dojrzałość duchowa, do której powołani są wszyscy wierzący”. Biorąc za punkt wyjścia antropologię chrześcijańską, wychowanie uczuciowo-seksualne winno uwzględniać całokształt osoby oraz starać się łączyć elementy biologiczne, psychouczuciowe, socjalne i duchowe. Taka integracja nie jest łatwa ze względu na konsekwencje grzechu pierwotnego, które nosi w sobie każdy człowiek²⁶.

Wychowanie seksualne winno dążyć do osiągnięcia takiej dojrzałości, która akceptuje wartość seksualności, włączając ją w całokształt wartości. Wyrazem tej postawy jest także zdolność do ofiary rozumianej jako otwartość na obdarowanie drugiej osoby samym sobą i altruistyczną miłość. Wiąże się to z umiejętnością nawiązywania kontaktu z innymi, budowaniem relacji, służbą drugiemu człowiekowi i opanowaniem siebie. Tak ujęte wychowanie seksualne nie może sprowadzać się do zwykłej wiedzy teoretycznej, dotyczącej dynamiki biologicznej ludzkiej płciowości. Prawdziwa formacja sięga poza ramy zwykłej informacji i musi zwrócić uwagę na kształcenie woli, uczuć i emocji. Wychowanie seksualne powinno pomagać człowiekowi w odkrywaniu płciowości, traktowaniu jej jako zadanie życiowe oraz wezwanie do jej kształtowania, aby zintegrować ją z ludzkimi potrzebami, pragnieniami, dążeniami i wartościami moralnymi. Nie chodzi zatem tylko o uświadomienie płciowe, ale o ukazanie powołania do miłości²⁷.

Formacja seksualna katolików świeckich napotyka we współczesnym świecie na rozmaite trudności. Nie sprzyja jej wiele czynników, np. rozbieżności w podejściu do wychowania seksualnego wśród chrześcijan, nieumiejętność w przekazie problematyki tej dziedziny życia, kryzys autorytetu rodziców, pry-

²⁵ K. DYREK, *Formacja ludzka*, s. 89–90; S. JASIONEK, *Wychowanie moralne*, s. 47–49. Por. J. AUGUSTYN, *Integracja seksualna. Przewodnik w poznawaniu i kształtowaniu własnej seksualności*, Kraków 1993, s. 67–71.

²⁶ KONGREGACJA DO SPRAW WYCHOWANIA, *Kierunki wychowania*, nr 34, 35; J. AUGUSTYN, *Wychowanie do integracji seksualnej*, Kraków 1994, s. 92–95.

²⁷ U. DUDZIAK, *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologiczno-pastoralne*, Lublin 2009, s. 359.

mitywne i wulgarne uświadamianie przez środowiska rówieśnicze i środki społecznego przekazu²⁸. Według Jana Pawła II, współczesna kultura lekceważy płciowość ludzką, interpretuje ją i przeżywa w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznych przyjemności (FC 37). Prowadzi to do absolutyzowania fizycznej strony seksualności i zagubienia jej integralnego rozumienia²⁹. W dominującym dzisiaj liberalnym podejściu pedagogicznym ukazuje się niepełny obraz ludzkiej seksualności, a samo wychowanie sprowadza się do uświadamiania w zakresie zachowań, mających na celu przede wszystkim zapobieganie ciąży (zob. CiV 44). Wychowanie seksualne stało się dzisiaj miejscem sporu ideologicznego, dotyczącego podstawowych założeń antropologicznych. Różnice tkwią w rozbieżności koncepcji człowieka, jego powołania i ostatecznego losu. Płciowość pozbawiona wymiaru osobowego i traktowana instrumentalnie, jako miejsce zaspakajania własnych pragnień i popędów, prowadzi do zubożenia relacji między osobami³⁰.

3. Wychowanie moralne

Jednym z aspektów formacji ludzkiej jest wychowanie moralne, oparte na wartościach moralnych. Sobór Watykański II wzywa do harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych. Wynikają one z samej natury osoby ludzkiej i zmierzają stopniowo do zdobywania coraz doskonalszego zmysłu odpowiedzialności w należyтым kształtowaniu własnego życia (DWCH 1)³¹.

Wychowanie moralne jest procesem wspomagania rozwoju człowieka. W tej dziedzinie polega ono na wywieraniu trwałego wpływu na osobowość ludzką, który ma na celu interioryzację systemu przekonań i wartości. Nie chodzi jednak tylko o wdrożenie do kanonu obowiązujących w danej społeczności norm i wartości, ale także o pomoc w ukształtowaniu dojrzałej osobowości, która będzie zdolna samodzielnie rozpoznawać dobro i zgodnie z nim działać³².

Formacja moralna zmierza do ukształtowania dojrzałej osobowości, która będzie w stanie adekwatnie odpowiadać na wezwania ze strony Boga oraz świata ludzi i rzeczy. Człowiek dojrzały moralnie jest nie tylko świadomy konieczności wyborów moralnych, ale także potrafi je właściwie dokonywać i konsekwentnie przy

²⁸ KONGREGACJA DO SPRAW WYCHOWANIA, *Kierunki wychowania*, nr 7–9; S. JASIONEK, *Wychowanie moralne*, s. 47.

²⁹ J. AUGUSTYN, *Wychowanie do integracji seksualnej*, s. 146.

³⁰ Por. W. BOŁOZ, *Antropologiczne i kulturowe uwarunkowania wychowania seksualnego*, „Homo Dei” 47 (1997), nr 3, s. 83–97; J. MCDOWELL, *Mity edukacji seksualnej*, tłum. B. Kośmider, Warszawa 2000, s. 165–170.

³¹ A. RYNIO, *Szkoła w wychowaniu moralnym*, w: TAŻ (red.), *Pedagogika katolicka*, s. 361; M. WOLICKI, *Wychowanie moralne dziecka w rodzinie*, „Pedagogika Katolicka” 1 (2007), nr 1, s. 73. Por. M. FIAŁKOWSKI, *Formacja chrześcijańska*, s. 262–269.

³² M. MACHINEK, *Formacja moralna*, w: C. ROGOWSKI (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, s. 205; S. KUNOWSKI, *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*, „Chrześcijanin w Świecie” 8 (1976), nr 4–5, s. 71–72.

nich trwać. Formacja moralna, prowadząc do przyjęcia zasad, które mogą z pozoru sprawiać wrażenie ograniczania ludzkiej wolności, w istocie wiedzie do wyzwolenia w człowieku tego, co jest w nim ukryte od początku. Będąc jednym z najważniejszych wymiarów odpowiedzialności człowieka za samego siebie, formacja ta obejmuje całe życie ludzkie, a jej podmiotem i przedmiotem jest konkretna osoba³³.

Cieleśno-duchowa natura człowieka sugeruje, aby wychowanie moralne uznać za składowy element każdego działania pedagogicznego. Dobro człowieka powinno stać się przedmiotem działalności, obejmującej wszystkie zakresy służące dojrzałemu rozwojowi osoby. Wychowanie moralne można także uważać za stanowiące wspólny mianownik wszelkich działań o charakterze wychowawczym, gdyż postępowanie człowieka w każdym wymiarze ludzkiego życia winno być moralne, czyli skierowane na dobro własne i dobro innych³⁴.

Formacja moralna jest ukierunkowana na kształtowanie postaw nacechowanych odpowiedzialnością, która jest jednym z istotnych wymiarów dojrzałości. Człowiek dojrzały sam kieruje swoim życiem i potrafi przewidywać konsekwencje własnego działania, a ponadto uświadamia sobie swój wpływ na innych. Potrafi krytycznie ustosunkować się do norm, wzorów przekazywanych przez środowisko społeczno-kulturowe i sam ocenia wartość moralną tego, co należy zaniechać lub nie, co jest słuszne lub nie. Proces ten umożliwia człowiekowi stopniowe poznawanie otaczającego świata oraz nabywanie umiejętności znajdowania w nim własnego miejsca, angażowanie się w przekształcanie świata tak, aby stawał się bardziej przyjazny innym. Chodzi o formowanie takich osób, które szanują autonomię i pluralizm, potrafią zmieniać otoczenie, tworząc społeczność bardziej sprawiedliwą, wcielającą w życie ideały i wartości etyczne³⁵.

Celem formacji moralnej katolików świeckich jest także zaznajomienie ich z obowiązującymi w tej sferze normami oraz budzenie w nich potrzeby ich przestrzegania i przyjęcia za własne. Specyfiką takiego kształtowania jest fakt, że normy moralne nie są przekazywane w formie bezosobowej, lecz znajdują swe odniesienie do Jezusa Chrystusa. Nie chodzi więc tylko o wskazywanie norm moralnych i zasad postępowania, ale także o ukazywanie ich źródeł w Zbawicielu. Obowiązująca człowieka moralność jawi się zatem nie tyle w kategoriach norm, ale jako konkretny wyraz miłości Boga³⁶.

Formacja moralna katolików świeckich nie może ograniczać się tylko do przekazywania wiedzy o dobru, ale musi także objawiać zachętę do umiłowania go i do wysiłku w celu poszukiwania i czynienia dobra. Zatem obok elementu kognitywnego, istotne są także czynniki afektywne i wolitywne, obejmujące internalizację wartości oraz kształtowanie postaw i motywacji na nie ukierunko-

³³ A. DERDZIUK, *Formacja moralna a formacja sumienia*, w: J. NAGÓRNY, T. ZADYKOWICZ (red.), *Formacja moralna. Formacja sumienia*, s. 21, 25.

³⁴ Z. MAREK, *Podstawy wychowania moralnego*, Kraków 2005, s. 129.

³⁵ A. DERDZIUK, *Formacja moralna*, s. 26; A. RYNIO, *Szkoła w wychowaniu moralnym*, s. 367; R. MURAWSKI, *Rozwój i wychowanie moralne dzieci i młodzieży*, „Seminare” 4 (1979), s. 68.

³⁶ Z. MAREK, *Podstawy wychowania moralnego*, s. 66.

wanych. Istotne miejsce w tym procesie zajmuje prawda o odkupieniu człowieka przez Chrystusa, gdyż nowa jakość bytowa odkupionego implikuje nowe możliwości poznania i czynienia dobra³⁷.

Chrystus dał polecenie apostołom, aby nauczali ludzi zachowywać wszystko, cokolwiek im przekazał (Mt 28,20). Istotne jest zatem nie tylko głoszenie tego, w co należy wierzyć, ale także i to, co należy czynić (zob. DOK 63). Wymaga to takiej formacji wierzących, która prowadzi do zapoczątkowania życia wiary, zmierzającego nie tylko do pełnego zrozumienia prawdy objawionej, ale także zastosowania jej w życiu (zob. DOK 30). Dojrzałość osiąga się zatem przez stopniowe poznawanie i rozumienie całokształtu prawd wiary oraz rozwiązywanie w ich świetle konkretnych problemów i sytuacji życiowych człowieka, co kształtuje postawę moralną³⁸. W formacji moralnej katolika świeckiego znaczącą rolę odgrywa wiedza z zakresu etyki, wdrażanie i pobudzanie do odpowiednich zachowań, przykład postępowania innych, zwłaszcza rodziców i wychowawców, których postawa przez całe życie stanowi jeden z istotnych punktów odniesienia w refleksji moralnej człowieka³⁹.

U podstaw formacji moralnej katolików świeckich leży wizja człowieka jako istoty zdolnej do działania etycznego, świadomej i wolnej oraz żyjącej w społeczeństwie. Wykluczone są zatem wszelkie zabiegi instrumentalizujące człowieka i stawiające go w roli biernego odbiorcy i wykonawcy gotowych schematów aksjologicznych. Nie do przyjęcia jest także druga skrajność, akcentująca konieczność całkowitego powstrzymania się od jakiegokolwiek wpływu na kształtowaną osobę, nawet od proponowania mu określonego systemu wartości. Zapomina się wówczas, że formacja powinna posiadać cel, do którego zmierzają odpowiednie oddziaływania, a wraz z nim określoną hierarchię wartości⁴⁰.

Wychowanie moralne katolików świeckich, będące częścią formacji ludzkiej, pełni ważną rolę w przezwyciężaniu ludzkich słabości. Zasadność i konieczność formacji moralnej ujawnia się jeszcze bardziej, kiedy odkrywamy, że pierwotna zdolność do przymierza z Bogiem została naruszona przez grzech. Zapotrzebowanie na taką formację jest widoczne szczególnie w dobie postępu naukowo-społecznego i rozmaitych problemów związanych z kwestiami etycznymi. Jest to widoczne zwłaszcza w warunkach demokracji i pluralizmu, w których osoba ludzka zmuszona jest dokonywać wielorakich wyborów moralnych, a pozbawiona umiejętności rozróżniania dobra od zła, może łatwo poczuć się zagrożona i niepewna, co nierzadko prowadzi do poczucia braku sensu egzystencji. Obserwowane dziś stopień wrażliwości etycznej u ludzi, konsumpcyjny styl ży-

³⁷ M. MACHINEK, *Formacja moralna*, s. 206.

³⁸ A. DŁUGOSZ, *Życie moralne w katechezie*, „Ateneum Kapłańskie” 71 (1976), z. 419, s. 374.

³⁹ S. JASONEK, *Wychowanie moralne*, s. 16–18.

⁴⁰ M. MACHINEK, *Formacja moralna*, s. 205–206.

cia, degenerowanie wartości moralnych, dezintegracja więzi rodzinnych i brak autorytetów może grozić dalszym spadkiem zachowań i postaw moralnych ludzi⁴¹.

Zdaniem S. Kunowskiego, „wychowanie moralne w naturalnym rozwoju osoby ludzkiej polega przede wszystkim na ukształtowaniu prawidłowego sumienia, następnie na pobudzeniu do oceny wartości moralnych celem osobistego wyboru ich i przyjęcia za własne”⁴². Wychowanie to jest procesem skomplikowanym, wieloetapowym, wymagającym zaistnienia wielu warunków i obejmującym różne sfery ludzkiej psychiki. Jego szczytem jest dobrze ukształtowane i uporządkowane sumienie, uznawane za bliższą normę moralną⁴³.

Według Soboru Watykańskiego II, „sumienie jest najskrytszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, w nim pozostaje on sam z Bogiem, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu” (KDK 16). Fundamentalna i pierwsza więź ludzi ze Stwórcą dokonuje się na płaszczyźnie sumienia. Zdolność rozróżniania dobra i zła, która istnieje w osobie, wywodzi się właśnie z bliskości Boga, który sam jeden może stanowić o tym, co jest dobre, a co jest złe. Poprzez sumienie pragnie On formować człowieka, wzywając go do pełnienia dobra podejmowanego z wolnego wyboru⁴⁴.

Doświadczenie ludzkie poucza, że każdy człowiek posiada zdolność rozróżniania między dobrem a złem. Wewnętrzna władza pobudza go od wewnątrz, aby czynił dobro, i powstrzymuje od zła. Sumienie pełni funkcję trybunału sędziowskiego, pochwała czyny dobre, a gani złe. Każdy ma zatem możliwość odkrycia i poznania prawa moralnego nadanego przez Stwórcę i wrodzonego człowiekowi, które stanowi podstawę pierwszych zasad moralnych kształtujących jego sumienie. Jak poucza Sobór Watykański II, w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie daje, ale któremu powinien być posłuszny. Ma je wpisane w serce przez Boga, a posłuszeństwo wobec niego stanowi o jego godności i według tego prawa będzie przez Boga sądzony (zob. KDK 16)⁴⁵.

Jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego, „sumienie moralne jest sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała” (KKK 1778). Jest to zatem akt osoby, która staje wobec decyzji moralnej, dokonuje jej oraz przeżywa wszystkie jej konsekwencje. Możliwość takiego wyboru jest uwarunkowana posiadaniem uzdolnienia stałego, dzięki któremu do-

⁴¹ PRYMASOWSKA RADA SPOŁECZNA, *Dokumenty Prymasowskiej Rady Społecznej 1987–1990*, Niepokalanów 1990, s. 54; A. DERDZIUK, *Formacja moralna*, s. 22.

⁴² S. KUNOWSKI, *Wychowanie moralne*, s. 67–68. Por. S. KUNOWSKI, *Proces rozwoju moralnego*, w: B. BEJZE (red.), *Powołanie człowieka*, t. VI: *W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań – Warszawa 1983, s. 233–234.

⁴³ M. WOLICKI, *Wychowanie moralne dziecka*, s. 82; Z. MAREK, *Podstawy wychowania moralnego*, s. 108; S. JASONEK, *Wychowanie moralne*, s. 13.

⁴⁴ B. MOKRZYCKI, *Formacja chrześcijańskiego sumienia*, w: KOMISJA EPISKOPATU POLSKI DUSZPASTERSTWA OGÓLNEGO, *Program duszpasterski na rok 1995/96. Ewangelizacja i nawrócenie*, Katowice 1995, s. 292.

⁴⁵ Por. Z. MAREK, *Podstawy wychowania moralnego*, s. 110–111.

strzeżę się i przyswajają wymagania Boże. W takim ujęciu sumienie jawi się jako dyspozycja człowieka do przyjęcia nakazującego, stwórczego i uświęcającego wezwania Bożego. Jest to również zdolność podejmowania decyzji moralnych, zmierzających do urzeczywistnienia określonych wezwań Bożych zwróconych do ludzi za pośrednictwem prawa naturalnego i nadprzyrodzonego porządku zbawczego lub wewnętrznego poruszenia i oświecenia łaską Ducha Świętego. W prawidłowo ukształtowanym sumieniu wierzący odnajduje wolę Bożą, będącą najwyższą normą moralną⁴⁶.

Sumienie jako subiektywna norma moralności musi być formowane, gdyż inaczej może się deformować. Nie jest ono nieomylnym organem, bezbłędnie rozpatrującym dobro oraz zło, i nie zawsze można bez ryzyka iść za jego głosem. Obowiązkiem człowieka wierzącego jest prawidłowe ukształtowanie sumienia, aby spełniało swoją funkcję namysłu, oceny i nakazu zgodnie z moralnymi zasadami. Stosujący się do tego musi zdobyć właściwą wiedzę, a nie polegać na własnej i dowolnej ocenie słuszności moralnej. Sąd sumienia musi uwzględnić zespół konkretnych okoliczności i warunków oraz wynikających z nich wymagań, ale nie w oderwaniu od powszechnie wiążących zasad etycznych. Idealem będzie sumienie prawe i prawdziwe, które formułuje swoje sądy, kierując się rozumem, zgodnie z prawdziwym dobrem chcianym przez mądrość Stwórcy (KKK 1783)⁴⁷.

* * *

Katolik świecki, realizując swoje powołanie, pozostaje zawsze człowiekiem. Powinien równocześnie w pewien sposób odbijać w sobie ludzką dojrzałość Syna Bożego, który jest źródłem i wzorem chrześcijańskiej formacji także w jej ludzkim aspekcie. Nakłada to na wierzącego obowiązek stawiania się człowiekiem dojrzałym na wzór Jezusa Chrystusa, czemu służy formacja ludzka. Chodzi zatem o to, aby podjąć całe bogactwo, jakim jest każdy człowiek, i uczynić wszystko, aby nie zostało ono zagubione lub zdegenerowane, lecz by je zaktualizować w coraz dojrzsze człowieczeństwo. Można bowiem uznać, że osoba dojrzała to taka, która doprowadziła do należytego stopnia rozwoju swoje ludzkie możliwości⁴⁸.

Przedstawione w artykule aspekty formacji ludzkiej nie wyczerpują podjętej problematyki. Formacja ludzka jest bowiem procesem wielowymiarowym i trwającym przez całe życie. Dąży ona do tego, aby ujawnić pierwotną wielkość człowieka i umożliwić mu uczestnictwo we wszystkim, co może go ubogacić. Stawia ona przed nim wymagania rozwijania potencjalności zawartych

⁴⁶ S. ROSIK, *Sumienie jako wyznacznik moralności*, w: B. BEJZE (red.), *Powołanie człowieka*, t. VI, s. 216.

⁴⁷ B. MOKRZYCKI, *Formacja chrześcijańskiego sumienia*, s. 292–293; S. ROSIK, *Wezwania i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 241–242.

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, *Bogactwo udoskonalone przez łaskę. Przemówienie podczas obchodów sześćsetlecia św. Katarzyny ze Sieny 29.04.1980*, w: TENŻE, *Nauczanie papieskie*, t. III, 1 1983 (styczeń–czerwiec), Poznań 1985, s. 427.

w ludzkiej rozumności i wolności, co ma umożliwić mu pełny rozwój. Katolik świecki w swojej wolności jest wezwany przez Boga, aby rósł, dojrzewał i przynosił owoc, i od tego zadania nie może się uchylić (zob. ChL 57).

Human Formation of Lay Catholics: Selected Issues

The teaching of the modern Church treats human formation of lay Catholics as the integral foundation of Christian formation. Its main purpose is for a person to achieve full maturity. It seeks to reveal primary greatness of man and allow him to participate in everything which can enrich him.

This article, seeking to find answers to the questions – what is human formation and in what aspects of lay Catholic formation is it visible – presents selected components of this formation. These include forming an attitude of dialogue, education towards love and moral education. They determine indispensable elements of the whole human formation, which seem to be most often exposed in the teaching of the modern Church.

ks. Jan Kazimierz Przybyłowski*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

FUNKCJA LUDZKA W MISJI PASTORALNEJ KOŚCIOŁA

Głównym celem misji pastoralnej Kościoła jest duszpasterstwo, które obejmuje trzy funkcje: prorocką, kapłańską i królewską. Duszpasterstwo, które jako pierwszorzędny cel ma uobecnianie Chrystusa i urzeczywistnianie zbawienia w Kościele i w świecie, spełniane jest przez wspólnotę (*communio*) eklezjalną¹. W pojęciu wspólnoty ujawnia się misterium Kościoła², a składniki mesjanicznego Ludu Bożego³ łączą się z hierarchiczną strukturą samego Kościoła⁴. Dlatego wspólnota eklezjalna „jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego rodzaju ludzkiego”⁵. Zbawcza komunია stanowi zatem istotę i spoiwo Kościoła, który „żyje i działa w poszczególnych wspólnotach chrześcijańskich, czyli w Kościołach partykularnych rozsianych po całym świecie”⁶,

1. Duszpasterstwo – misja zbawcza

Wspólnota eklezjalna ma hierarchiczną strukturę, której Chrystus nadał kolegialny charakter⁷, powołując Apostołów „jako kolegium, czyli jako stały zespół, na czele którego postawił wybranego spośród nich Piotra”⁸. Duszpasterze

* Ks. Jan K. Przybyłowski, kapłan diecezji wrocławskiej, profesor zwyczajny. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, otrzymując stopień doktora w 1993 roku. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w 2001 roku. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych otrzymał 25 stycznia 2011 r. Od 2002 roku jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. W latach 2008–2010 pełnił funkcję prodziekana ds. naukowych na Wydziale Teologicznym UKSW, a w latach 2010–2012 był prorektorem ds. finansowych i naukowych na UKSW. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i kilku książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001; *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej. Studium teologiczno-pastoralne*, Warszawa 2010; *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne*, Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i lat (Łk 5,36)*, Warszawa 2014.

¹ Pojęcie komunii zostało omówione w dokumentach Soboru Watykańskiego II, a przede wszystkim w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, było także przedmiotem rozważań ojców synodalnych podczas zgromadzeń generalnych Synodu w latach 1985 oraz 1987.

² KK, rozdz. I.

³ KK rozdz. II.

⁴ KK rozdz. III.

⁵ KK 1.

⁶ PAWEŁ VI, Konstytucja apostolska *Vicariae potestatis*, 6.01.1977, AAS 69 (1977), s. 6.

⁷ „Kolegium to jako złożone z wielu jednostek wyraża różnorodność i powszechność Ludu Bożego, jako zaś zgromadzone pod jedną głową wyraża jedność trzody Chrystusowej” (KK 22).

⁸ KK 19.

Kościół, mając udział w potrójnym urzędzie Chrystusa, czyli w nauczaniu, uświęcaniu i zarządzaniu, mogą spełniać funkcje duszpasterskie⁹. Duszpasterstwo ma charakter eklezjalny i w praktyce oznacza współdziałanie całego Kościoła w wypełnianiu misji zbawczej. Nikt bowiem w Kościele nie działa w oderwaniu od innych, a nawet więcej, każdy wraz z innymi tworzy jedno i to samo ciało. Podstawą tego współdziałania jest wspólnota życia, miłości i prawdy, dla której Chrystus ustanowił lud mesjański, uczynił z niego narzędzie zbawienia i posłał na cały świat jako światłość świata oraz sól ziemi¹⁰. Dlatego pasterze, którzy sprawują rządy w swoich Kościołach partykularnych „jako zastępcy i legaci Chrystusa”¹¹, powinni dążyć do utrzymania opartej na wzajemnym zaufaniu łączności z każdorazowym następcą Piotra. Ten obustronny związek pomiędzy papieżem i biskupami sprzyja wzrastaniu wspólnoty na podobieństwo żywego organizmu¹², w którym istotne są wszystkie współdziałające z sobą członki¹³.

2. Kościół jako społeczność ludzka

Kościół Chrystusowy jest wspólnotą zbawczą, ale jednocześnie jest społecznością ludzką¹⁴. Czynnikiem ludzki jest częścią działalności zbawczej (duszpasterstwo), gdyż Kościół jest zakorzeniony, żyje i działa w ludzkiej społeczności, z której „otrzymuje swoich członków, od niej odbiera bezcenne skarby ludzkiej kultury, podziela jej losy i przysparza jej pomyślności. Równie jednak wiadomo, że dzisiejsza ludzkość jest w trakcie przemian, wstrząsów i rozwoju, które

⁹ „Biskupi tedy wraz z pomocnikami swymi, kapłanami i diakonami, objęli posługiwanie duchowne we wspólnocie, stając w zastępstwie Boga na czele trzody, której są pasterzami jako nauczyciele, jako kapłani świętego kultu, jako sprawujący rządy duchowe. Tak samo zaś jak trwa nieprzerwanie urząd (*munus*) powierzony przez Pana indywidualnie Piotrowi, pierwszemu z Apostołów, i mający być przekazywany jego następcom, tak też nieprzerwanie trwa w Kościele urząd Apostołów – pasterzowanie Kościołowi – mający być bez przerwy sprawowany przez poświęcony stan biskupi” (KK 20).

¹⁰ KK 9.

¹¹ KK 27.

¹² Por. J. PRZYBYŁOWSKI, *Organizm Kościoła Chrystusowego*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 10 (2009), s. 194–206.

¹³ JAN PAWEŁ II, Konstytucja apostolska o Kurii Rzymskiej *Pastor bonus*, 12. „Jest rzeczą oczywistą, że ruchowi dośrodkowemu ku sercu Kościoła odpowiada ruch odśrodkowy, docierający w jakiś sposób do wszystkich Kościołów z osobna, do wszystkich z osobna pasterzy i wiernych, gdyż w ten sposób wyraża się i objawia ów skarb prawdy, łaski i jedności, którego uczestnikami, strażnikami i szafarzami uczynił nas Chrystus, Pan i Odkupiciel”. PAWEŁ VI, List apostolski o zadaniach przedstawicieli papieskich *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, 24.01.1969, AAS 61 (1969), s. 475.

¹⁴ Kościół jest społecznością „uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób – czasem bardzo wyraźnie uświadomiony i konsekwentny, a czasem słabo uświadomiony i bardzo niekonsekwentny – idzie za Chrystusem. W tym przejawia się zarazem na wskroś «osobowy» profil i wymiar tej społeczności, która – pomimo wszystkich braków życia wspólnotowego w ludzkim tego słowa znaczeniu – jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem, choćby tylko przez to, że noszą na swej duszy niezniszczalne znamię chrześcijanina”. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptor hominis*, 21 (dalej: RH).

zmieniają ogromnie nie tylko jej zewnętrzny styl życia, ale również duchowe nastawienie. Poglądy ludzi, ich kultura umysłowa oraz życie duchowe podlega przemożnemu oddziaływaniu czy to wielkich osiągnięć w zakresie wielu nauk, techniki i społecznego życia, czy też prądów filozoficznych lub różnych teorii państwowych, które nurtują i przenikają społeczeństwo. Wszystko to, jak morskie fale, zalewa Kościół i wywołuje w nim wstrząsy, ponieważ panujące w świecie stosunki wywierają potężny wpływ na tych, którzy się powierzają się kierownictwu Kościoła, na skutek tego zagraża niebezpieczeństwo jakby zawrotu głowy, oszołomienia i zamieszania, mogącego podważyć same podstawy spistości Kościoła i skłonić wielu do przyjęcia wręcz niesamowitych zapatrywań, jak gdyby Kościół miał się wyrzec swego posłannictwa i przyjąć nowe zgoła i nieoczekiwane formy swego życia”¹⁵.

Kościół, jako „«ontologiczna» wspólnota uczniów i wyznawców ma się stawać coraz bardziej również «po ludzku» świadomą wspólnotą życia i działania”¹⁶, dlatego działalność duszpasterska Kościoła jest uzupełniana przez „nowe” dziedziny aktywności religijnej, do których zaliczyć należy apostołstwo¹⁷, ewangelizację¹⁸ i działania ekstensywne: edukacja, wychowanie, działalność społeczno-charytatywna, kulturalna, medialna. Działalność uzupełniająca jest przede wszystkim domeną ludzi świeckich, zarówno tych bez przygotowania specjalistycznego¹⁹, jak i specjalistów z nauk przyrodniczych, humanistycznych, medycznych, prawniczych, pedagogicznych, sztuk pięknych, medialnych, różnych dziedzin technicznych. Wszyscy oni uczestniczą w zbawczym poslan-

¹⁵ PAWEŁ VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, nr 26.

¹⁶ RH 21.

¹⁷ „Obowiązek i prawo świeckich do apostołstwa wypływa z ich zjednoczenia z Chrystusem Głową. Przez chrzest bowiem wszczępieni w Ciało Mistyczne Chrystusa, przez bierzmowanie umocnieni mocą Ducha Świętego, przez samego Pana przeznaczeni są do apostołstwa. Włączeni zostali w królewskie kapłaństwo i lud święty (por. 1 P 2,4–10), by przez wszelkie prace składali duchowe ofiary i wszędzie na ziemi dawali świadectwo Chrystusowi. Przez sakramenty zaś, zwłaszcza przez Eucharystię, jest udzielana i ożywiana owa miłość, która jest jakby duszą całego apostołstwa” (DA 3).

¹⁸ „Duszpasterstwo i apostołstwo nie inicjują jednak wiary. Dlatego zrodziła się potrzeba dowartościowania ewangelizacji. Ewangelia uprzedmiotowiona (duszpasterska i apostołska) nie spełniała bowiem funkcji życiowych w sensie żywotności słowa, w znaczeniu skuteczności w procesie dynamizowania (żywienia) wiary, a także w egzystencjalnym wydzwieku. Słowo Boże mogło być tylko przyjęte lub odrzucone, nie dopuszczano natomiast możliwości dialogu ze Słowem. Tymczasem Ewangelia nabiera charakteru życiowego dopiero w relacji dialogicznej do osoby. W ewangelizacji podmiotowej na pierwsze miejsce wysuwa się aspekt heteronomiczny, gdyż to Chrystus głosi Ewangelię, a wszyscy (hierarchia i laicy) stają się słuchaczami”. J. Przybyłowski, *Pedagogika pastoralna a wychowawcza funkcja Kościoła. Artykuł dyskusyjny*, „Ateneum Kapłańskie” 144 (2005), s. 442.

¹⁹ „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (KK 31).

nictwie Chrystusa „przez to, że kierują się rzetelnym odniesieniem do prawdy w każdej dziedzinie, że wychowują innych w prawdzie i uczą ich dojrzenia do miłości i sprawiedliwości. Tak tedy poczucie odpowiedzialności za prawdę jest jednym z podstawowych punktów spotkania Kościoła z każdym człowiekiem, a także jednym z podstawowych wymagań określających powołanie człowieka we wspólnocie Kościoła”²⁰.

Funkcje duszpasterskie mogą spełniać w Kościele wyświęceni duszpaste-rze, natomiast pozostałe zadania pastoralne podejmują ludzie świeccy z racji przyjętego chrztu i uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, i wynikającej stąd autonomii. Dookreślenia domaga się w tym miejscu różnica między kapłanami a wiernymi świeckimi, która polega na odmiennym sposobie sprawowania kapłańskiego, profetycznego i królewskiego urzędu Chrystusa. „Osoba świecka jest w rzeczy samej prawdziwie kapłanem, prorokiem i królem. Jednakże o ile ordynowany szafarz jest i działa – jako kapłan, król i prorok – w osobie Chrystusa jako Głowy, to świeccy są i działają tak (...), jak ciało Chrystusa. Rolą kapłaństwa hierarchicznego jest bowiem działać w osobie Chrystusa–Głowy z tytułu sakramentu święceń, przekazywać łaskę Chrystusa słowami i przez sakramenty, podczas gdy rola świeckich, która pochodzi z sakramentu chrztu i bierzmowania, polega na szukaniu Królestwa Bożego poprzez angażowanie się w sprawy do-czesne i kierowanie nimi zgodnie z wola Bożą”²¹.

3. Funkcja ludzka jako odkrywanie miłości w prawdzie

Ludzka funkcja w działalności pastoralnej polega na ciągłym odkrywaniu miłości, gdyż „człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów (...) ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (...) Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego

²⁰ RH 19. „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”. BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, nr 1 (dalej: DCE).

²¹ P.C. PHAN, *Możliwość duchowości świeckich: ponowne przebadanie niektórych założeń teologicznych*, „Communio” 7 (1987), nr 3, s. 70.

wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym²².

Odkrywanie miłości jest najpierw procesem rozumowym. Benjamin Franklin twierdził, że „wygodnie jest być istotą rozumną, ponieważ pozwala to człowiekowi znaleźć racjonalne uzasadnienie wszystkiego, co zamierza uczynić”²³. Poznanie rozumowe stawia człowieka ponad światem zwierzęcym, gdzie zdolność poznawcza ogranicza się do zmysłów. Dzięki rozumowi człowiek jest zdolny do sądzenia, do rozróżniania pomiędzy prawdą a nieprawdą, a to otwiera przed nim całą sferę nauki, myślenia krytycznego i metodycznego dociekania prawdy o rzeczywistości, w której istnieje. Człowiek zostaje od wewnątrz związany zasadniczą relacją do prawdy, która stanowi o transcendentnym charakterze ludzkiego podmiotu. Poznanie prawdy przenika całą sferę odniesienia człowieka do świata, jak też do innych ludzi, wyznaczając granice ludzkiej kultury²⁴. Człowiek, kierując się rozumem, przekracza granice poszczególnych dyscyplin wiedzy i ukierunkowuje je ku prawdzie i ostatecznemu spełnieniu swego człowieczeństwa. Można tu mówić o solidarności różnych nauk w służbie człowiekowi i w odkrywaniu coraz pełniejszej prawdy o nim samym i o otaczającym go świecie, łącznie z kosmosem. Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i „ponad” nim samym. Człowiek prawdy nie tworzy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej wytrwale szuka. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swym rodzaju duchową radość (*gaudium veritatis*)²⁵.

Poznanie rozumowe stanowi również główne źródło argumentów formułowanych w ramach katolickiej nauki społecznej. Wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej, można poznawać prawa, jakimi rządzi się społeczność ludzka. Kościół chce w ten sposób „służyć formowaniu sumienia w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości i równocześnie gotowość do reakcji w oparciu o nie, również, gdy sprzeciwiałoby się to osobistej korzyści. Oznacza to, że budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy, jest podstawowym zadaniem, które każde pokolenie musi na nowo podejmować. Ponieważ chodzi tu o zadanie polityczne, nie może być ono bezpośrednią misją Kościoła. Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, Kościół ma

²² RH 10.

²³ B. FRANKLIN, *Authobiography*, New York 1944, s. 41.

²⁴ JAN PAWEŁ II, Katecheza *Człowiek – obraz Boży jako podmiot poznania i wolności* 23.04.1986, nr 5.

²⁵ TENŻE, Przemówienie wygłoszone z okazji sześćsetlecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 8.06.1987, nr 4.

obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne²⁶.

Objawienie miłości w prawdzie przez Chrystusa sprawiło, że człowiek nie może dowierzać ograniczonemu światłu własnego poznania. Natomiast jedną z pokus dzisiaj powracających, również wśród chrześcijan, jest uważanie siebie za depozytariuszy prawdy. W epoce tak przesiąkniętej indywidualizmem pokusa ta może się różnie wyrażać. Dlatego chrześcijanie jako ludzie żyjący prawdą powinni dawać świadectwo miłości pokornej według słów Apostoła Pawła: prawdę czyni się w miłości (por. Ef 4,15). Chrześcijanie, przede wszystkim ze względu na prawdę czynioną w miłości, są wezwani do krzewienia jedności, a nie podziałów, pojednania, a nie nienawiści i nietolerancji. Chrześcijanie otrzymują darmo dostęp do prawdy, a to nakłada na nich niezwykłą odpowiedzialność głoszenia tylko tej prawdy, która prowadzi do wolności i pokoju dla wszystkich: do Prawdy wcielonej w Jezusie Chrystusie²⁷.

4. Funkcja ludzka jako wolność w prawdzie

Chrystus, kiedy jako więzień stanął przed trybunałem Piłata i był przez niego pytany, o co oskarżali Go przedstawiciele Sanhedrynu, odpowiedział: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). Tymi słowami, które wypowiedział wobec sędziego w decydującym momencie, jeszcze raz potwierdził istotę swojej nauki: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”²⁸. Jezus Chrystus, poczynając od czasów apostołskich, stawał wielokrotnie obok ludzi sądzonych z powodu prawdy i szedł na śmierć z ludźmi skazywanymi z powodu prawdy. Dlatego nie przestaje On być wyrazem i rzecznikiem człowieka żyjącego „w duchu i prawdzie” (por. J 4,23) zarówno wobec Ojca, jak i wobec dziejów człowieka. Kościół zaś – pomimo wszystkich ludzkich słabości, które są również udziałem jego ludzkich dziejów – nie przestaje podążać za Chrystusem, który powiedział: „nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest Duchem; potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4,23-24)²⁹.

Prawda zatem ma służyć wolności. „A co to znaczy być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie – być – «prawdziwie» wolnym. Być prawdziwie wolnym to nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na

²⁶ DCE 28.

²⁷ JAN PAWEŁ II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju* 8.12.1990, nr 8.

²⁸ „Nielatwo jest człowiekowi poszukiwać Prawdy, bo przeczuwa intuicyjnie doświadczenie cierpienia, bezradności i samotności. Prawda jednak sama znajduje człowieka; dociera do niego w momencie, kiedy jego cierpienie już nie będzie większe, a człowiek przekonuje się, że to, czego tak bardzo się bał, jest jego wyzwoleniem i wybawieniem, bo objawia mu Prawdę”. Por. J. PRZYBYŁOWSKI, *Prawda Ewangelii*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 22 (2014), s. 261.

²⁹ RH 12.

co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością. Jest zakłamanie wolności. Być prawdziwie wolnym – to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem. W dalszym ciągu więc: być prawdziwie wolnym – to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem «dla drugich». To wszystko stanowi sam wewnętrzny rdzeń tego, co nazywamy wychowaniem; a przede wszystkim tego, co nazywamy samowychowaniem. Takiej bowiem wewnętrznej struktury, gdzie «prawda czyni nas wolnymi», nie można zbudować tylko «od zewnątrz». Każdy musi ją budować «od wewnątrz» – budować w trudzie, z wytrwałością i cierpliwością. I ta właśnie budowa nazywa się samowychowaniem. Pan Jezus mówi o tym również, gdy podkreśla, że tylko «w cierpliwości» możemy «posiąść dusze nasze» (por. Łk 21,19). «Posiąść swoją duszę» – oto owoc samowychowania³⁰.

Wiara w Prawdę, którą głosi Jezus, nie może przeszkadzać człowiekowi w jego aktywności życiowej. Powołaniem człowieka na ziemi jest bowiem aktywność w rozwijaniu swojej osoby i realizowaniu obowiązków i zadań z nimi związanych. Serce może czuwać, jeśli człowiek działa i uczciwie spełnia swoje życiowe powołanie. Jezus nauczał, że to „z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (Mk 7,21-23). Oznaką, że serce czuwa, jest zatem uczciwe, dobre życie człowieka. Jezus „puka” wtedy do serca człowieka, który wierzy i wypełnia je Prawdą.

5. Funkcja ludzka w duszpasterstwie parafialnym

Parafia, zgodnie z etymologią tego słowa, oznacza dom gościnnie otwarty dla przybyszów, przyjmuje wszystkich i nie może dyskryminować nikogo, bo nikt nie jest w niej obcy. Łączy stabilizację i bezpieczeństwo tych, którzy mieszkają we własnym domu, z ruchliwością lub tymczasowością sytuacji tych, którzy są w drodze³¹. Można zatem przyjąć, że istnienie wspólnoty parafialnej i działanie jej członków oparte jest na zbawczym powołaniu chrześcijan, ale jednocześnie członkowie wspólnoty parafialnej są wezwani do czynnego realizowania prawdy w miłości i wolności³².

³⁰ JAN PAWEŁ II, List do młodych *Parati semper* (z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży) 31.03.1985, nr 13.

³¹ TENŻE, *Orędzie na Światowy Dzień Migranta* 2.02.1999, nr 6.

³² „Sobór Watykański II, ukazując pełny obraz Ludu Bożego, przypominając, jakie miejsce mają w nim nie tylko duchowni, ale i świeccy, i nie tylko przedstawiciele hierarchii, ale także instytutów życia konsekrowanego, nie wyprowadził tego obrazu z jakiejś tylko przesłanki socjologicznej. Oczywiście, że Kościół, jako ludzka społeczność, może być również badany i określany w tych kategoriach, jakimi posługują się nauki o każdym ludzkim społeczeństwie. Jednakże kategorie te nie wystarczają. Istotna dla całej wspólnoty Ludu Bożego i dla każdego jej członka jest nie tylko jakaś specyficzna «przynależność społeczna», ale istotne jest dla każdego i dla wszyst-

W parafii wypełniana jest misja zbawcza poprzez duszpasterstwo zwyczajne, ale parafia, jako społeczność ludzka jest też miejscem apostołatu, ewangelizacji i funkcji ekstensywnych. Sobór Watykański II w Dekrecie *Apostolicam actuositatem* naucza, że „parafia dostarcza naocznego przykładu apostołstwa wspólnotowego, gromadząc w jedno wszelkie występujące w jej obrębie różnorodne właściwości i wszczepiając je w powszechność Kościoła”³³. Wierni świeccy mają udział w apostołstwie poprzez przygotowanie i sprawowanie liturgii, nauczanie katechizmu, a także niosą pomoc w zarządzaniu parafią uczestnicząc w inicjatywach duszpasterskich i społecznych i w pracach rad duszpasterskich³⁴. Wierni świeccy powołani są także do tego, aby podjąć ofiarne spoczywającą na nich część odpowiedzialności za życie wspólnot kościelnych, do których należą. Jakość życia parafii, które powinny być wspólnotami otwartymi i misyjnymi, zależy nie tylko od duszpasterstwa, ale też od apostołstwa. „Żaden ochrzczony nie może trwać w bezczynności. Świeccy chrześcijanie, mający udział w misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa oraz wzbogaceni licznymi charyzmatami, mogą wносить swój wkład w kształtowanie liturgii, w katechezę, w różnego rodzaju inicjatywy misyjne i charytatywne. Niektórzy mogą też zostać wezwani do sprawowania urzędów, funkcji lub posług, które nie wymagają święceń kapłańskich, zarówno na szczeblu parafialnym, jak i diecezjalnym”³⁵.

Dzięki ich aktywności apostołskiej duszpasterze nie czują się osamotnieni, gdyż mogą liczyć na ich kompetencje i solidarność, zrozumienie oraz ofiarną

kich szczególnie «powołanie». Kościół bowiem jako Lud Boży jest równocześnie (...) «Ciałem Mistycznym Chrystusa». Przynależność doń pochodzi ze szczególnego wezwania połączonego ze zbawczym działaniem Łaski. Jeśli przeto chcemy przedstawić sobie całą rozległą i wielorako zróżnicowaną wspólnotę Ludu Bożego, musimy przede wszystkim widzieć Chrystusa, który każdemu w tej wspólnocie w jakiś sposób mówi: «pójdź za Mną» (J 1,43). Jest to społeczność uczniów i wyznawców, z których każdy w jakiś sposób – czasem bardzo wyraźnie uświadomiony i konsekwentny, a czasem słabo uświadomiony i bardzo niekonsekwentny – idzie za Chrystusem. W tym przejawia się zarazem na wskroś «osobowy» profil i wymiar tej społeczności, która – pomimo wszystkich braków życia wspólnotowego w ludzkim tego słowa znaczeniu – jest wspólnotą właśnie przez to, że wszyscy w jakiś sposób stanowią ją z samym Chrystusem, choćby tylko przez to, że noszą na swej duszy niezniszczalne znamię chrześcijanina” (RH 21).

³³ DA 10. W tym dokumencie podkreślone jest również to, że aktywność świeckich w parafiach jest koniecznym środkiem dla skuteczności apostołstwa pasterzy. Działalność ta powinna rozwijać się jednak w ścisłej jedności z kapłanami, aby mogła być uznana formą bezpośredniego uczestnictwa w życiu Kościoła.

³⁴ Por. JAN PAWEŁ II. Adhortacja apostołska *Christifideles laici* 30.12.1988, nr 27. Wierni świeccy „mogą być dopuszczeni do głoszenia słowa w kościołach i oratoriach w zastępstwie szafarzy wyświęconych lub dla szczególnych powodów wskazujących na ich użyteczność w konkretnych przypadkach przewidzianych przez powszechne prawodawstwo Kościoła albo przez Konferencje Episkopatów; nie może to zatem stać się zwyczajną praktyką ani nie powinno uchodzić za wyraz autentycznej promocji laikatu”. Dokument międzydykasterialny, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, 15.08.1997, art. 2 § 4.

³⁵ TENŻE, Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Katolików Świeckich w Rzymie *Jesteście świadkami Chrystusa w nowym tysiącleciu*, 21.11.2000, nr 6.

pracę w różnych dziedzinach służby parafialnej³⁶. Należy przy tym mocno zaznaczyć, że „obowiązek i prawo świeckich do apostołstwa wypływa z ich zjednoczenia z Chrystusem Głową. Przez chrzest bowiem wszczępieni w Ciało Mistyczne Chrystusa, przez bierzmowanie umocnieni mocą Ducha Świętego, przez samego Pana przeznaczeni są do apostołstwa. Włączeni zostali w królewskie kapłaństwo i lud święty (por. 1 P 2,4-10), by przez wszelkie prace składali duchowe ofiary i wszędzie na ziemi dawali świadectwo Chrystusowi. Przez sakramenty zaś, zwłaszcza przez Eucharystię, jest udzielana i ożywiana owa miłość, która jest jakby duszą całego apostołstwa”³⁷.

Funkcja ludzka w parafii polega na tym, że ludzie świeccy szczególnie powołani są do tego, „aby czynić obecnym i aktywnym Kościół w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi. Tak to każdy świecki na mocy samych darów, jakie otrzymał, staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa samego Kościoła”³⁸. Pole aktywności pastoralnej świeckich wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej, lub w jej imieniu rozciąga się tak dalece, jak aktywność pastoralna szafarzy i zakonników: żadna funkcja pastoralna nie może być zamknięta przed świeckimi – z wyjątkiem tych, które wymagają władzy duchownej, którą przynosi sakrament święceń kapłańskich³⁹.

Parafia, zachowując swoją autonomię, nie może pozostać wyspą, zwłaszcza w czasach współczesnych, w których katolicy mają do czynienia z tyloma środkami komunikowania, ruchliwością ludzi, gromadzeniem się w miejscach szczególnie atrakcyjnych, z nowymi tendencjami, zwyczajami, modą i rytmem życia. Parafie są żywymi organami jedyne Ciało Chrystusowe, które przyjmują i otaczają opieką zarówno członków wspólnot lokalnych, jak i wszystkich, którzy z jakichkolwiek względów do nich docierają, jak na przykład ludzi zagubionych moralnie, czy wykluczonych społecznie. Oczywiście, nie powinno to stawać się przyczyną nieporządku lub uchybień normom prawa kanonicznego, pozostającego również w służbie duszpasterstwa⁴⁰.

³⁶ TENŻE, Katecheza *Dziedziny apostołstwa świeckich: uczestnictwo w misji Kościoła* 16.03.1994, nr 2. „We wspólnotach kościelnych działalność (świeckich) jest do tego stopnia konieczna, że bez nich samo apostołstwo pasterzy nie może zazwyczaj być w pełni skuteczne. (...) Świeccy bowiem (...) uzupełniają to, czego brakuje ich braciom, ożywiają ducha zarówno pasterzy, jak i reszty wiernych (...); karmieni czynnym udziałem w życiu liturgicznym swojej wspólnoty gorliwie uczestniczą w jej pracach apostołskich. Przyciągają do Kościoła ludzi trzymających się może z dala, gorliwie współdziałają w przekazywaniu słowa Bożego, zwłaszcza przez katechizację. Oddając na usługi Kościoła swoją wiedzę, usprawniają pracę duszpasterską, a także zarządzanie dobrami kościelnymi” (DA 10).

³⁷ DA 3.

³⁸ KK 33.

³⁹ M. MORGANTE, *La parrocchia nel Codice di Diritto Canonico*, Alba 1985, s. 196.

⁴⁰ JAN PAWEŁ II, Katecheza *Więzi prezbiterów ze wspólbraciami w kapłaństwie*, 1.09.1993, nr 3.

Jako podsumowanie tej pastoralnej refleksji mogą posłużyć słowa Jana Pawła II skierowane do przedstawicieli laikatu polskiego: „W okresie posoborowym podjęto u nas niemało wysiłków, mających na celu głębsze włączenie ludzi świeckich w życie Kościoła i w jego apostołstwo. Wielokrotnie zwiększyła się liczba osób świeckich studiujących teologię, zorganizowano ponadto liczne kursy teologiczne dla świeckich. Absolwenci tych studiów i kursów dość licznie wspomagają kapłanów w nauczycielskim posłannictwie Kościoła. Rozwinęło się w Kościele polskim duszpasterstwo specjalistyczne i zawodowe. Niejeden człowiek umocnił się dzięki temu w swojej wierze oraz odnalazł środowisko, które żyje naprawdę wiarą; niejeden mógł dzięki temu włączyć się w jakieś wspólne myślenie i działanie w duchu chrześcijańskim, to znaczy w myślenie i działanie przeniknięte wiarą i modlitwą. Podobno duszpasterstwo specjalistyczne przeżywa dzisiaj pewien kryzys, ale kryzys ten może być także kryzysem wzrostu, może stanowić szansę odnalezienia się na nowo: porzucenia tego, co przestarzałe, a szukania tego, co lepsze i głębsze. Starajmy się, drodzy bracia i siostry, tę szansę rozpoznać i jej nie zmarnować. Szczególnym znakiem czasu jest dzisiaj wzrastająca potrzeba przynależności do jakiejś wspólnoty. Zwłaszcza w wielkim mieście człowiek często czuje się dotkliwie samotny i jakby pozbawiony możliwości aktywnego współtworzenia życia społecznego, jakby przymuszony do bierności. Wejście do autentycznej wspólnoty pomaga mu przełamać te braki i odnaleźć siebie poprzez głębsze bycie z innymi i dla innych. Również Kościół polski wzbogacił się o wiele nowych wspólnot. Z pewnością mogłoby ich być więcej, ale już teraz – dzięki duchowi, jaki w nich panuje, a także dzięki ich różnorodności – wspólnoty te kształtują nowy styl bycia katolikiem i nowy styl odpowiedzialności za Kościół i za wiarę: styl, który cechuje radość wiary, czynny udział w życiu Kościoła, zaangażowanie apostołskie oraz głębsza wrażliwość charytatywna”⁴¹.

Jan Paweł II sformułował również bardzo konkretne wskazówki pastoralne: „Można jednak zaryzykować twierdzenie, że dopóki ten nowy styl bycia członkiem Kościoła nie zstąpi do parafii (możliwie do każdej parafii), tak długo większość wiernych nawet go nie zauważy. Mimo wszystkich wielkich osiągnięć, jakie tu wymieniłem, sądzę, że Kościołowi polskiemu potrzeba odnowy, odnowy na miarę zbliżającego się trzeciego tysiąclecia wiary chrześcijańskiej. Klucz do tej odnowy leży zapewne w kształtowaniu nowego stylu bycia katolikiem. Wszystko, co dobre, starajmy się zachować, ale zarazem szukajmy tego, co lepsze i głębsze. Cieszymy się zatem ze stosunkowo wysokiego poziomu praktyk religijnych, ale na tym nie poprzestawajmy. Starajmy się przełamywać konsumpcyjny i bierny styl, w jakim korzystamy z udzielanych nam przez Kościół darów duchowych. Fałszywy to obraz Kościoła, w którym duchowni zajmują się rozdzielaniem darów duchowych, do świeckich zaś należy tylko ich

⁴¹ TENZE, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do przedstawicieli laikatu, Olsztyn 6.06.1991, nr 5.

przyjmowanie. W Kościele nie ma ani jednego takiego członka, którego Bóg nie chciałby uzdolnić do duchowego obdarzania innych. Musimy tylko nauczyć się rozpoznawać te dary udzielane każdemu z nas po to, abyśmy mogli obdarzać innych i o dary te zabiegać. Należąc do Kościoła, to znaczy tworzyć *communio*, czyli wspólnotę osób wierzących w Chrystusa, które wzajemnie się obdarowują. Tu nie chodzi o to, ażeby między księżmi a świeckimi ukształtowały się jakieś stosunki partnerskie w złym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi o to, żeby zamykała się różnica między kapłanem a katolikiem świeckim. Chodzi o to, żebyśmy wszyscy i każdy z osobna odkrywali swoje charyzmaty stosownie do swego życiowego powołania. Chodzi o to, żeby Kościół i każda parafia przemieniała się we wspólnotę braci i siostr, którzy razem podejmują czynną odpowiedzialność za Kościół i za sprawę Ewangelii. Pragnę tu jeszcze zwrócić uwagę na sprawę niezmiernie ważną w obecnej polskiej sytuacji: odpowiedzialność za uczciwą informację w środkach społecznego przekazu. Środki przekazu winny podejmować obronę wolności, ale także poszanowanie godności osoby, winny popierać autentyczną kulturę. Kultura jest wspólnym dobrem narodu, wyraża jego godność i wielkość, i dlatego tak ogromnie jest to ważne. Społeczeństwo ma być informowane w sposób uczciwy, zgodny z prawdą i godnością narodu. Prasa, film, radio, telewizja, teatr winny formować społeczeństwo, tworzyć i pielęgnować kulturę, która przyczyni się do jego postępu, a nie do jego osłabienia czy zniszczenia. Winny one być przepojone Ewangelią, zbawczym słowem Chrystusa⁴².

Human function in the pastoral mission of the Church

The pastoral study I have presented in this article shows many aspects of the human function of the Church. Human function includes „new” areas of activity, which should include the apostolate of evangelization, and extensive activities. Gospel helps to teach christians to live by the most important commandment of love as well as it discovers the dignity of God’s child, which is the source of true freedom. One the most important tasks of educational Church activity is the prepare christians to life in the evangelic freedom. The main task of the lay people is to engage in the present reality the quality of which influences the quality of participation in the church community. The priest should be well prepared to fulfill the new tasks of educators and apostles.

⁴² *Tamże*, nr 6.

ks. Konrad Glombik*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

ZWIĄZEK WIARY I SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA JAKO PROBLEM TEOLOGICZNY I DUSZPASTERSKI

Jednym z wielu problemów dyskutowanych w myśli teologicznej i będącym przedmiotem nauczania Kościoła na temat małżeństwa jest związek wiary i sakramentalności małżeństwa. Najczęściej związek ten jest ukazywany z punktu widzenia prawnego, dotyczącego ważności zawarcia małżeństwa, w teologii zaś podkreśla się aspekt owocności i skuteczności łaski sakramentalnej. Niniejsze refleksje mają na celu prezentację zagadnienia związku wiary i sakramentu małżeństwa jako problemu teologicznego i duszpasterskiego. Ten dość szczegółowy problem badawczy domaga się przedstawienia samej istoty związku wiary i sakramentu małżeństwa, a także tych aspektów, które współcześnie są problematyczne. Na końcu zostaną przedstawione postulaty o charakterze duszpasterskim w tym względzie.

1. Istota związku wiary i sakramentalności małżeństwa

Między wiarą i sakramentem małżeństwa istnieje ścisły związek, który wynika z rozumienia istoty sakramentu. Najbardziej wymownym jest w tym względzie fragment z Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II, który stwierdza: „Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary. One udzielają łaski, a ich sprawowanie najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjmowania tej łaski, do właściwego oddawania czci Bogu i do pełnienia dzieł miłości”¹. Małżeństwo, podob-

* Ks. Konrad Glombik – kapłan diecezji opolskiej, dr hab., prof. UO, kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego UO, dyrektor Redakcji Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, redaktor naczelny rocznika „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. Studia specjalistyczne odbył w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie. W semestrze zimowym 2015 r. odbył *fellowship* w *Boston College*. Jest członkiem Stowarzyszenia Teologów Moralistów i należy do naukowych organizacji międzynarodowych: *Vereinigung für Katholische Sozialethik in Mitteleuropa*, *Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft*, *Bioethicists in Central Europe* (BCE), *Internationale Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik*, *European Society for Catholic Theology*. Jest członkiem komitetu regionalnego Europy organizacji *Catholic Theological Ethics in the World Church*. W badaniach zajmuje się zagadnieniami etyki małżeńskiej, etyki seksualnej, sakramentalności małżeństwa oraz sakramentu pokuty i pojednania. Ostatnio opublikował *Theological Ethics in a changing world* (Opole 2015), *Kościół w Internecie – Internet w Kościele* (Opole 2015) oraz „*Zweieinigkeit*” – *Herbert Doms (1890–1977) und sein Beitrag zum personalistischen Eheverständnis* (Münster 2016).

¹ KL 59.

nie jak wszystkie pozostałe sakramenty, jest sakramentem wiary. Dlatego małżeństwo można zawrzeć w Kościele jedynie w wierze i jedynie na podstawie wiary może być przeżywane².

Na fakt, że sakrament małżeństwa zakłada wiarę, wskazuje obrzęd zawarcia małżeństwa, który w Kościele katolickim w zwyczajnej formie kanonicznej dokonuje się w ramach liturgii Eucharystii. Podobnie jak liturgia Mszy św., tak też i liturgia zawarcia małżeństwa jest wydarzeniem dokonującym się przed Bogiem i z Bogiem. Liturgia Kościoła jest zawsze spotkaniem Boga z człowiekiem i dlatego celebrowanie liturgiczne jest możliwe, kiedy człowiek jest świadomy, że spotyka się z Bogiem, który do niego kieruje swoje słowo i ze swej strony jest gotowy do dania odpowiedzi na nie. Postawa taka zakłada, że człowiek otwiera się na Boga. Proces ten określany jest wiarą w Boga, bez której celebrowanie liturgii nie jest możliwe. W konsekwencji liturgiczna forma zawarcia sakramentu małżeństwa oraz istota celebrowania liturgicznego zakładają wiarę i ukazują ścisły związek sakramentalnego małżeństwa i wiary osób, które je zawierają³.

Osoby ochrzczone prosząc o celebrowanie zawarcia małżeństwa w Kościele, nawet jeśli nie deklaruje tego bezpośrednio, wyrażają pragnienie słuchania słowa Bożego i publiczne określenie swojego zamiaru zawarcia małżeństwa wobec wspólnoty wierzących, zapraszając ich do modlitwy o błogosławieństwo Boże za swój związek małżeński. Taka celebrowanie stanowi formę wyznania wiary, ale także ważny moment jej umocnienia, w czym uczestniczą nie tylko nowożeńcy, ale wspólnota wierzących. Ta zaś jest gotowa do podążania wspólną drogą z tymi, którzy mają słabą wiarę lub jako ochrzczeni ją utracili. Liczne wartości naturalne związane z miłością i małżeństwem posiadają znaczenie ewangeliczne i charakter sakramentalny, przynajmniej pośrednio lub częściowo, stąd usprawiedliwione jest celebrowanie sakramentu małżeństwa także w przypadku nowożeńców, których wiara jest słaba lub została utracona⁴.

Stwierdzenie, że małżeństwo jest sakramentem, oznacza, że ukonkretyzowany w nim stwórczy porządek wzajemnego odniesienia mężczyzny i kobiety nie występuje neutralnie lub obok tajemnicy przymierza Jezusa Chrystusa, ale zostaje włączony do porządku przymierza Ludu Bożego. W konsekwencji w małżeństwie zostaje ratyfikowana jedność stworzenia i przymierza, i w nim na podstawie wiary zostaje przedstawiona i potwierdzona wierność przymierzu ze strony Boga jako wierność przymierzu ze strony człowieka. Sakramentem nie jest coś ponad, obok, albo w małżeństwie, ale małżeństwo samo w sobie, i jako takie jest ono dla tego, kto je przeżywa w wierze sakramentem. Im bardziej udaje

² W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1981, s. 89–90; por. A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie. Podręcznik teologii małżeństwa i rodziny*, tłum. P. Rak, Kraków 2002, s. 183.

³ R. ALFS, *Sakramentale Ehe als „Ereignisort“ gelebten Glaubens und Glaubensmangel als Ehenichtigkeitsgrund. Theologischer Anspruch und kanonische Konsequenz*, „De Processibus Matrimonialibus“ (1998), t. V, s. 16.

⁴ G. CERETI, *Fede e matrimonio*, w: *Il matrimonio cristiano. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo Rituale*, Torino 1978, s. 382–383.

się przeżywać i kształtować małżeństwo w wierze, tym bardziej jest ono sakramentem. Wyzwanie, jakim jest małżeństwo chrześcijańskie, nie może być inaczej przyjęte i urzeczywistnione jak tylko w wierze. W konsekwencji wyzwanie to jest doświadczane jako zbawienie, jako szczęście. Jednocześnie wyzwanie małżeństwa chrześcijańskiego jest sensowne i możliwe do urzeczywistnienia jedynie w wierze, a wiara jest łaską⁵.

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1977 r. na temat sakramentalności małżeństwa, pisząc o związku wiary i sakramentu, zwrócił uwagę, że sakrament małżeństwa udziela łaski na mocy dzieła zbawczego dokonanego przez Jezusa Chrystusa, a nie tylko wiary osób przyjmujących sakrament. Jednakże nie oznacza to, że łaska zostaje udzielona niezależnie od wiary albo bez wiary. Wiarę zakłada się z racji „przyczyny dysponującej” do owocnego skutku sakramentu. Owocność sakramentu nie jest koniecznym warunkiem jego ważności⁶. Stwierdzenia powyższe wyraźnie nawiązują do tradycyjnego w teologii rozróżnienia między *opus operis* i *opus operantis*, a także ukazują implikacje prawne związku wiary i sakramentalności małżeństwa dotyczące jego ważności.

Opus operis, czyli obecna w sakramentach łaska Boża, i *opus operantis*, oznaczające osobiste i wolne przyjęcie tej łaski przez człowieka, są ze sobą w korelacji, a subiektywny element postawy człowieka nie stanowi zewnętrznej rzeczywistości tego, co dzieje się w sakramentach, ale konstytutywnie do tego przynależy. W sakramentach mamy do czynienia z dialogiem między Chrystusem i Kościołem a człowiekiem, przy czym obydwaj partnerzy dialogu są konstytutywni podmiotami wydarzenia sakramentalnego, których obecności nie można sprowadzić do wewnętrznej dyspozycji, ale wymagają zaangażowania. W sakramencie małżeństwa człowiek w szczególny sposób zostaje włączony w wydarzenie sakramentalne. Nie chodzi przy tym tylko o kwestię prawnego aspektu ważności wyrażającego konieczność wewnętrznej dyspozycji małżonków, która nie może zostać zredukowana do wyrażanych na zewnątrz słów przysięgi małżeńskiej, ale o związek sakramentu z miłością małżeńską, która jest osobistym odniesieniem małżonków, konstytutywnym dla znaku sakramentalnego⁷.

Zdaniem Karla Rahnera, z racji, że dwoje ludzi ochrzczonych zawiera małżeństwo w Kościele, które ma także znaczenie społeczne, poprzez jego charakter wskazujący i dlatego, że jest znakiem miłości małżeńskiej, będącej wydarzeniem łaski i miłości, która jednoczy Boga z człowiekiem, mamy do czynienia z samourzeczywistnieniem Kościoła przez ludzi ochrzczonych, będących do tego upoważnionych na mocy sakramentu chrztu. Wyrażają oni tym samym

⁵ J. RATZINGER, *Zur Theologie der Ehe*, w: G. KREMS, R. MUMM (red.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, s. 91–92.

⁶ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, Watykan 1977, nr 2.3.

⁷ D. KRETZ, *Freiheit und Liebe. Eine Studie zum Ehesakrament*, Würzburg 2011, s. 238; więcej na temat osobistej wiary i sakramentu: M.G. LAWLER, *Marriage and Sacrament. A Theology of Christian Marriage*, Collegeville 1993, s. 26–27.

znak miłości, w którym objawia się miłość jednocząca Boga i człowieka. Małżeństwo nie staje się wydarzeniem łaski dopiero tam, gdzie staje się „sakramentem”, ale wydarzenie łaski małżeństwa staje się sakramentalnym wydarzeniem łaski jako *opus operatum* tam, gdzie ma to miejsce między dwoma ochrzczonymi w Kościele. Podobnie dzieje się z wiarą przed chrztem, która w tym sakramencie staje się *opus operatum*. Znak ten w wymiarze historycznego objawienia otrzymuje charakter bezwarunkowej obietnicy łaski (*opus operatum*) i „sakramentu” dopiero, kiedy występuje w Kościele i konkretnie uczestniczy w historycznym objawieniu tej obietnicy, której podstawowym sakramentem jest Kościół. Z tej racji, że małżeństwo ochrzczonych w Kościele jest momentem partycypacji podstawowego sakramentu Kościoła, a obydwaj objawiają jednoczącą miłość Boga i Jego łaskę, małżeństwo zaś czyni to jako moment historycznej jedności Kościoła, jako wydarzenie łaski staje się sakramentalnym wydarzeniem łaski, w którym znak ten uczestniczy w nieodwołalnym, stale aktualnym objawieniu Bożej obietnicy łaski wobec człowieka, a którego objawieniem jest Kościół⁸.

Z punktu widzenia teologicznego znaczenie posiada jeszcze inny aspekt związku wiary i sakramentu małżeństwa. Chodzi nie tylko o kwestię ważności jego zawarcia i faktu bycia sakramentem, ale o życie małżeńskie, które z całą jego dynamiką i w całym procesie jego przebiegu musi odzwierciedlać jego sakramentalność, a której nie można zredukować do zawarcia związku⁹. Jeżeli wiara i życie codzienne nie powinny być dla osoby ochrzczonej dwiema odseparowanymi rzeczywistościami, ale powinny tworzyć nierozdzieloną jedność, a wiara ma być integrującym, nadającym sens i nośnym centrum życia człowieka ochrzczonego, to odnosi się to w szczególności do życia małżonków ochrzczonych. Małżeństwo sakramentalne musi zasadniczo stać się „miejscem” przeżywanej wspólnoty wiary. W konsekwencji życie małżeńskie i sakrament małżeństwa powinny tworzyć nierozdzieloną jedność, a dla świadomie wierzących małżonków wiara skutkuje w ich wspólnym życiu, a ono z kolei kształtuje ich wiarę. Wiara nie jest tu rozumiana jako coś teoretycznego, co urzeczywistnia się jedynie w obszarze duchowym, ale jako doświadczenie, które dotyczy człowieka egzystencjalnie i wyraża się z głębi osoby na zewnątrz w jej myśleniu, odczuwaniu, postawach i czynach. Szczególnie w życiu małżonków ochrzczonych powinno mieć miejsce urzeczywistnianie tak rozumianej wiary. Z uwagi na wymiar eklezjalny wiary i małżeństwa oraz rozumienia Kościoła jako wspólnoty ochrzczonych z Chrystusem i pomiędzy sobą, małżeńska wspólnota życia ludzi ochrzczonych jest najmniejszą i najbardziej intensywną formą życia Kościoła. W opartej na miłości wspólnotie dwojga ochrzczonych zawarty jest znak i urzeczywistnienie wspólnoty bazującej na miłości Chrystusa do ludzi i pomiędzy nimi. Małżeństwo dwojga ludzi ochrzczonych wierzących jest w pełnym tego słowa znaczeniu sakramentem, czyli znakiem wiary. Konkretnie

⁸ K. RAHNER, *Die Ehe als Sakrament*, GuL 40 (1967), z. 3, s. 188–189.

⁹ Więcej na temat związku wiary z ważnością i skutecznością sakramentu małżeństwa zob.: D. KRETZ, *Freiheit und Liebe*, s. 296–306.

oznacza to, że małżonkowie na mocy wspólnoty z Chrystusem są powołani i powinni być świadomi, że mają w chwilach radosnych i smutnych wzajemnie się akceptować, pomagać sobie i wspierać się wzajemnie, przebaczać sobie oraz rozwijać się w wierze i na płaszczyźnie osobowej. Wówczas urzeczywistnia się w ich życiu małżeńskim i doświadczeniu miłości ich związek z Chrystusem¹⁰.

Już pisma Ojców Kościoła (Tertulian, Klemens Aleksandryjski) zwracają uwagę na kształtowanie życia małżeńskiego w oparciu o wiarę. Wiąż małżeńska przeżywana w wierze pomaga przewycięzać także niesprzyjające sytuacje, osiągając uświęcenie małżonków i dzieci dzięki miłości umacnianej przez trwałą ufność w Bogu, szczerą pobożność religijną i intensywne życie sakramentalne. Wiara jest też ważna w realizacji autentycznego dobra małżeńskiego, które polega na tym, aby zawsze i mimo wszystko pragnąć dobra drugiego ze względu na prawdziwe i nierozzerwalne *consortium vitae*. W postanowieniu małżonków, by żyć prawdziwą komunią małżeńską, zawiera się dynamika właściwa wierze, w związku z czym szczerą osobistą odpowiedź na zbawcze orędzie (*confessio*) włącza wierzącego w miłość Boga (*caritas*). *Confessio* nie jest czymś abstrakcyjnym, ale jest ukonkretnione w *caritas*. Dzięki miłości zbawcze orędzie nie jest jedynie słowem, ale staje się rzeczywistością, którą się żyje. Wiara i miłość potrzebują się wzajemnie, jedna pozwala drugiej się urzeczywistnić. W sposób szczególnie odnosi się to do związku małżeńskiego, w którym wiara powoduje wzrost i owocowanie miłości małżonków, czyniąc miejsce dla obecności Boga-Trójcy i sprawiając, że życie małżeńskie przeżywane w ten sposób jest „radosną nowiną” dla świata¹¹.

Owoc znaczenia związku wiary i sakramentu wyraża klasyczne sformułowanie „łaska sakramentalna”¹², która zostaje udzielona małżonkom, przenika ich życie, towarzyszy im i pomaga w realizacji ich małżeńskiego powołania i zadań. Zdaniem papieża Franciszka, „w wierze możliwe jest podjęcie dóbr małżeństwa jako zobowiązania łatwiejszego do uniesienia dzięki pomocy łaski sakramentu (...) całe życie wspólne małżonków, cała sieć powiązań, które przeplatają się ze sobą i z ich dziećmi, i ze światem, będzie przeniknięta i umocniona przez łaskę sakramentu, który wypływa z tajemnicy Wcielenia i Paschy, w której Bóg wyraził całą swoją miłość do ludzkości i ściśle się z nią złączył. Nigdy nie będą sami, zmuszeni, by o własnych siłach sprostać pojawiającym się wyzwaniom. Są powołani, by odpowiedzieć na dar Boga poprzez swoje zaangażowanie, swoją kreatywność, wytrwałość i codzienne zmagania, ale zawsze mogą

¹⁰ R. ALFS, *Sakramentale Ehe als „Ereignisort” gelebten Glaubens*, s. 21–22.

¹¹ BENEDYKT XVI, *Małżeństwo a relacja między wiarą i porządkiem naturalnym. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej (Watykan, 26 I 2013)*, OsRomPol 24 (2013), nr 3–4, s. 18–19. Por. także: G. CANOBBIO, *Ogni matrimonio ha un valore di significazione dell'amore di Dio*, „INTMAS Review” 8 (2002), nr 1, s. 94–96.

¹² Wg św. Tomasza z Akwinu małżeństwu, o ile zostaje zawarte w wierze w Chrystusa, zostaje udzielona łaska, która pomaga czynić to, czego ono się domaga. Więcej na temat łaski sakramentalnej zob.: U. BAUMANN, *Die Ehe – ein Sakrament?*, Zürich 1988, s. 252–256; G. BALDANZA, *La grazia del sacramento del matrimonio. Contributo per la riflessione teologica*, Roma 1993.

przywoływać Ducha Świętego, który uświęcił ich związek, aby otrzymana łaska ukazywała się na nowo w każdej sytuacji¹³.

Związek wiary i sakramentu oraz wynikająca stąd łaska sakramentalna oznacza, że jeżeli małżonkowie, mając zaufanie do zbawczej mocy oddania Chrystusa na krzyżu i Jego miłości, decydują się na wspólnotę życia, wówczas zostaje im dana moc, której potrzebują, aby swoje życie kształtować zgodnie z tym wyzwaniem i Bożym nakazem. Łaska sakramentu małżeństwa działa nie tylko restauracyjnie, nie tylko jako środek zbawczy, ale jako pozytywna moc. Jest to łaska, która nie wynika z zewnętrznego działania, którym jest błogosławieństwo kapłańskie czy liturgia zawarcia małżeństwa, ale szczególna relacja, która uroczysto potwierdzona przez słowo i ślubowanie małżonków w liturgii ich zaślubin, staje się znakiem paschy Chrystusa dla Kościoła i w ten sposób czyni gotowym przyjęcie Bożej przyjaźni i życia w małżeństwie, rodzinie i Kościele. Z relacji Chrystus – Kościół małżeństwo otrzymuje sakramentalną skuteczność¹⁴.

2. Problemy dotyczące wiary osób zawierających sakrament małżeństwa

Współcześnie w dobie kryzysu wiary, który w znacznej mierze dotyczy osób ochrzczonych, problematyczny stał się związek wiary i sakramentu małżeństwa. Zdaniem Josepha Ratzingera jest to jeden z głównych problemów duszpasterskich, który związany jest z tym, że w dużej mierze, a czasami nawet w przeważającej liczbie przypadków mamy do czynienia z ludźmi ochrzczonymi, którzy są ludźmi niewierzącymi. Z perspektywy Nowego Testamentu jest to stan absurdalny, który stał się niemalże regułą i powoduje, że zostaje podważone rozumienie sakramentu i związku sakramentu z wiarą. Problem ten rodzi pytania: Czy można udzielać sakramentów ludziom niewierzącym? Jaki rodzaj minimalnych wymogów wiary jest konieczny, aby można było przyjąć sakramenty? Pytania te, występujące także w przypadku przyjęcia sakramentu pierwszej spowiedzi i Komunii św. oraz bierzmowania, są w przypadku sakramentu małżeństwa jeszcze poważniejsze, gdyż chodzi o osoby dorosłe, a małżeństwo chrześcijańskie jest w swoich zadaniach i obietnicach całkowicie oparte na wierze małżonków¹⁵.

Problematyczna jest sytuacja osób, które zawarły lub pragną zawrzeć związek małżeński w Kościele katolickim, pomimo iż nie są naprawdę wierzące, ale czynią to ze względu na tradycję czy pod wpływem obyczajów panujących w danej społeczności. Kiedy taki związek ulega rozkładowi, a po zawarciu nowe-

¹³ FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska o miłości w rodzinie „Amoris laetitia”*, Watykan 2016 (dalej: AL), nr 73–74.

¹⁴ U. BAUMANN, *Die Ehe – ein Sakrament?*, s. 255.

¹⁵ J. RATZINGER, *Rückblick auf die Bischofssynode 1980*, w: F. TRENNER (red.), *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Priester aus innerstem Herzen. Beiträge im Klerusblatt aus fünf Jahrzehnten*, München 2007, s. 181–182; zob. także: L. ÖRSY, *No Sacramentality of Marriage Without Faith*, „INTMAS Review“ 8 (2002), nr 1, s. 88–90.

go związku cywilnego osoby takie odnajdują wiarę, znajdują się w sytuacji, która wyklucza ich z przystępowania do Eucharystii. Ważnym problemem jest kwestia przystąpienia do sakramentu małżeństwa bez wiary i pytanie o to, czy w tej sytuacji można doszukać się elementu decydującego o nieważności zawartego małżeństwa z uwagi na to, że sakrament był pozbawiony jego podstawowego wymiaru¹⁶. Jeżeli do istoty sakramentu należy wiara, to wyjaśnienia domaga się kwestia, czy niewiara powoduje, że nie urzeczywistnia się sakrament. Czy chrześcijanie niewierzący, którzy zostali ochrzczeni, ale nigdy nie wierzyli albo przestali wierzyć w Boga, mogą zawrzeć małżeństwo sakramentalne? Ponadto wyjaśnienia domaga się kwestia, czy każde małżeństwo między dwojgiem ludzi ochrzczonych jest *ipso facto* małżeństwem sakramentalnym¹⁷.

Wspomniany już dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej w odniesieniu do powyższych pytań wskazuje na wymóg intencji, czyli zamiaru czynienia tego, co czyni Chrystus i Kościół, jako minimalnego warunku koniecznego, aby można mówić o sakramencie. Intencji nie można wprawdzie mieszać z aktem osobistej wiary osób zawierających małżeństwo, ale niemożliwe jest także ich całkowite oddzielanie, gdyż ostatecznie prawdziwa intencja rodzi się z wiary i jest nią karmiona. W sytuacji braku najmniejszego „ślądu wiary” w sensie dyspozycji do wierzenia, czy najmniejszego braku pragnienia łaski i zbawienia, pojawia się problem, czy rzeczywiście mamy do czynienia z ogólną intencją sakramentalną, i czy małżeństwo jest wówczas ważne zawarte. Zdaniem autorów przytaczanego dokumentu, osobista wiara nie konstytuuje sakramentalności małżeństwa, ale brak osobistej wiary wystawia na ryzyko ważność sakramentu¹⁸.

Ważnym doprecyzowaniem powyższych stwierdzeń są słowa Jana Pawła II skierowane do członków Trybunału Roty Rzymskiej w 2003 r. Papież stwierdził, że małżeństwo może zawrzeć osoba dobrze usposobiona, nawet jeśli nie jest w pełni do tego przygotowana z punktu widzenia nadprzyrodzonego, pod warunkiem, że ma właściwą intencję zawarcia małżeństwa zgodnie z jego naturalną rzeczywistością. Jest tak z tego powodu, że nie można obok małżeństwa naturalnego tworzyć wzorca małżeństwa chrześcijańskiego ze szczególnymi wymogami nadprzyrodzonymi. Odnośnie nieważności małżeństwa z racji wykluczenia przez osoby go zawierające jego sakramentalności bądź istotnego błędu dotyczącego godności sakramentalnej, papież stwierdził: „W obydwu przypadkach decydujący jest fakt, że jeśli osoby zawierające związek małżeński nie biorą pod uwagę jego wymiaru nadprzyrodzonego, to taka postawa może uczynić mał-

¹⁶ BENEDYKT XVI, *Spotkanie z duchowieństwem diecezji Aosta (Introd, 25 VII 2005)*, OsRomPol 26 (2005), nr 10, s. 40.

¹⁷ J. RATZINGER, *Duszpasterstwo małżeństwa musi być oparte na prawdzie. O zastrzeżeniach dotyczących nauki Kościoła na temat przyjmowania komunii św. przez wiernych rozwiedzionych, którzy zawarli nowe związki małżeńskie*, OsRomPol 33 (2012), nr 3, s. 42–43.

¹⁸ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa*, nr 2.3.

żeństwo nieważnym tylko wówczas, gdy dotyczy jego ważności także na płaszczyźnie naturalnej, na której znajduje się sam znak sakramentalny¹⁹.

Uzasadnieniem takiego stanowiska jest zarówno praktyka uznawania przez Kościół katolicki małżeństw między nieochrzczonymi, które stają się sakramentem przez przyjęcie przez nich chrztu, oraz ważności małżeństwa katolika z osobą nieochrzczoną²⁰, jak również przekonanie, że wymiar naturalny i nadprzyrodzony małżeństwa są ze sobą ściśle powiązane. „Sakramentalność małżeństwa jest (...) drogą pozwalającą wniknąć w tajemnicę relacji między ludzką naturą a łaską. Przez fakt, że małżeństwo ustanowione na początku stało się w Nowym Prawie znakiem i narzędziem łaski Chrystusa, uwypuklona zostaje konstytutywna transcendencja wszystkiego, co należy do istoty ludzkiej osoby, a zwłaszcza tego, co wiąże się z jej przyrodzonym charakterem relacyjnym, opartym na odmienności i wzajemnej komplementarności mężczyzny i kobiety. W przedziwny sposób rzeczywistość ludzka splata się tu z Boską²¹.

Mimo iż nie można zakładać automatycznej zależności między brakiem wiary i nieważnością małżeństwa z racji powiązania naturalnego i nadprzyrodzonego wymiaru małżeństwa, to brak wiary może przynosić uszczerbek dobrom małżeńskim, a zatem wpływać na rozumienie i kształtowanie życia małżeńskiego na płaszczyźnie naturalnej. Współczesna kultura nacechowana subiektywizmem i relatywizmem negatywnie wpływa na zdolność człowieka do wiązania się na całe życie. Podważa się możliwość związku trwającego całe życie i uważa się taki za sprzeczny z wolnością człowieka i jego dążeniem do samorealizacji. W istocie wiara oświeca człowieka i uzdalnia do realizacji zadania trwania w wiernej więzi małżeńskiej przez całe życie, czyni go zdolnym do daru z samego siebie, a współczesny kryzys wiary prowadzi do poważnych naruszeń relacji międzyludzkich i nie jest bez wpływu na błędne pojmowanie wolności i samorealizacji, a w konsekwencji na życie małżeńskie. Jeżeli wiara w Boga jest ważnym elementem przeżywania w małżeństwie wzajemnego oddania i wierności małżeńskiej, to współczesny jej kryzys, zamknięcie się na Boga lub odrzucenie sakralnego wymiaru związku małżeńskiego i jego wartości w porządku łaski utrudnia urzeczywistnienie modelu małżeństwa zgodnie z zamiarem Boga i może prowadzić do podważenia ważności przymierza małżeńskiego. Kryzys wiary związany jest z odrzuceniem wierności małżeńskiej i innych elementów czy właściwości istotnych dla małżeństwa, które go konstytuują na płaszczyźnie naturalnej. Nie można zatem wykluczać możliwość zaistnienia przypadków, w których z powodu braku wiary zostaje zagrożone dobro małżonków i wyłączone z konsensusu małżeńskiego. Może tak być w przypadku błędnego pojmowania więzi małżeńskiej przez podważanie zasady

¹⁹ JAN PAWEŁ II, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej (Watykan, 30 I 2003)*, OsRomPol 24 (2003), nr 4, s. 49.

²⁰ *Tamże*; por. A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie*, s. 185–186.

²¹ *Tamże*, s. 48.

równości, odrzucenia idei jedności dwojga, wykluczenie wierności czy podejmowania aktu małżeńskiego *humano modo*²².

Zgodnie z listem apostołskim *Mitis Iudex Dominus Iesus* wśród okoliczności mogących być podstawą orzeczenia nieważności małżeństwa może wystąpić „taki brak wiary, który może prowadzić do symulacji konsensu lub błędu determinującego wolę”²³. Chodzi w tym przypadku o błędy dotyczące sakramentalności małżeństwa, które powinny być rozpatrywane bardzo uważnie. Należy mieć świadomość, że są chrześcijanie charakteryzujący się mocną i uformowaną wiarą, ale także tacy, których wiara jest słaba, zaniedbana, nieuformowana, źle ukształtowana, albo zapomniana. Zasadniczo wiara nie jest warunkiem zgody małżeńskiej, która może zostać zniszczona jedynie na poziomie naturalnym. *Habitus fidei* zostaje wszczepiony w chwili chrztu i dalej tajemniczo działa w duszy człowieka, nawet wówczas, kiedy nie został rozwinięty i z psychologicznego punktu widzenia wiara wydaje się nieobecna. Zdarza się, że narzeczeni przynaglani do zawarcia małżeństwa przez instynkt natury w chwili jego zawarcia mają ograniczoną świadomość pełni zamysłu Bożego i dopiero później w życiu rodzinnym odkrywają to, co Bóg wobec nich zamierzył. Brak w kwestii formacji wiary oraz błąd co do jedności, nierozzerwalności i sakramentalnej godności małżeństwa naruszają zgodę małżeńską tylko wówczas, jeśli determinują wolę²⁴.

3. Wyzwania duszpasterskie

W związku z korelacją między wiarą i sakramentem małżeństwa oraz kryzysem wiary w życiu wielu małżonków i zawierających sakramentalny związek małżeński, a także problemami przeżywania małżeństwa w duchu wiary, rodzą się nowe wyzwania duszpasterskie i nowy zakres odpowiedzialności w tym względzie. Główny problem dotyczy tego, jak w sytuacji kryzysu wiary i społeczeństwa zsekularyzowanego należy w zrozumiały sposób ukazywać małżeństwo z perspektywy wiary chrześcijańskiej i sprawić, aby stawało się to praktyką życia. Małżeństwo jako sakrament może być zawierane w wierze i jedynie w oparciu o wiarę przeżywane. Niestety, współcześnie u osób zawierających małżeństwo sakramentalne nie zawsze, a być może coraz rzadziej można zakładać żywą wiarę jako coś oczywistego²⁵.

Jednym z problemów duszpasterskich w kwestii problematyki związku wiary i sakramentu małżeństwa jest brak albo niewystarczająca obecność Kościoła w przygotowaniu do małżeństwa. Pomimo iż sakrament ten w ogromnej

²² BENEDYKT XVI, *Małżeństwo a relacja między wiarą i porządkiem naturalnym*, s. 17–19.

²³ FRANCISZEK, *List apostołski „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, Watykan 2015, Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, Tytuł V, art. 14 § 1; zob. K. LÜDICKE, *Evolution oder Revolution? Der neue kirchliche Eheprozess*, HerKor 69 (2015), nr 10, s. 15–16.

²⁴ FRANCISZEK, *Marzenie Boga. Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej (Watykan 22 I 2016)*, OsRomPol 37 (2016), nr 2, s. 24; zob. także: P.J. ELLIOTT, *What God has joined... The sacramentality of marriage*, Eugene 1990, s. 198–199; G. CERETI, *Fede e matrimonio*, s. 380.

²⁵ W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, s. 89–90.

mierze wiąże się z ewidentnymi konsekwencjami dla życia, nierzadko zdarza się, że przygotowanie do niego zostaje zredukowane do spisania protokołu małżeńskiego. W ramach przygotowania do małżeństwa nie może też chodzić o swoisty sprawdzian wiary, ale o wprowadzenie do wiary i jej pogłębienie z uwagi na sakrament małżeństwa. Perspektywa wiary w przygotowaniu do małżeństwa stanowi jeden z istotnych elementów powodzenia życia małżeńskiego. Wiara nie może być rozumiana jako wypełnienie odpowiednich czynności lub warunków, ale jako Boża obietnica i zapewnienie, które dopiero na tej podstawie stają się imperatywem²⁶.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do obrzędu sakramentu małżeństwa wśród obowiązków duszpasterskich i posług podaje ogólną wskazówkę: „Duszpasterze, kierując się miłością Chrystusa, niech przyjmują narzeczonych i przede wszystkim podtrzymują ich wiarę, albowiem sakrament małżeństwa zakłada i domaga się wiary”²⁷. Do obowiązków szczegółowych zostało zaliczone m.in. przypomnienie podstawowych elementów nauki chrześcijańskiej o małżeństwie i o sakramencie, przystąpieniu do sakramentu bierzmowania, pokuty i Eucharystii, upewnienie się o ewentualnych przeszkodach ważnego i godnego zawarcia małżeństwa, ukazanie w świetle wiary wzajemnej i prawdziwej miłości oraz elementów żywej wiary i płodnej miłości²⁸.

U osób proszących o ślub kościelny wiara może mieć różny poziom. Stąd obowiązkiem duszpasterzy jest pomoc w jej odkryciu, umocnieniu i doprowadzeniu do dojrzałości. Należy także wyjaśnić racje, które skłaniają do dopuszczenia do zawarcia sakramentu małżeństwa tych, których usposobienie nie jest doskonałe. Chodzi o to, że małżeństwo jest sakramentem rzeczywistości już istniejącej w ekonomii stworzenia, stąd decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozzerwalnej miłości i bezwarunkowej wierności zakłada postawę posłuszeństwa woli Bożej, która nie jest możliwa bez Jego łaski, nawet jeśli nie jest to postawa całkiem świadoma. Osoby pragnące zawrzeć sakrament małżeństwa, posiadając szczerą intencję, są już na prawdziwej i właściwej drodze do zbawienia, która może zostać dopełniona i doprowadzić do celu przez obrzęd sakramentu małżeństwa i właściwe przygotowanie do niego. Także w sytuacji, kiedy bardziej względy społeczne niż religijne skłaniają do zawarcia sakramentu małżeństwa, prośba narzeczonych o ślub kościelny jest usprawiedliwiona. Uzasadnieniem takiego stanowiska jest fakt, że małżeństwo jest ze swej natury wydarzeniem społecznym, angażującym małżonków także wobec społeczeństwa. Narzeczeni są na mocy chrztu włączeni w oblubieńcze Przymierze Chrystusa z Kościołem i przez dobrą intencję przyjmują *implicite* przyjmują zamiar Boży dotyczący małżeństwa i chcą tego,

²⁶ D. KRETZ, *Freiheit und Liebe*, s. 306.

²⁷ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1996, s. 15.

²⁸ *Tamże*, s. 16.

co chce Kościół, sprawując obrzęd sakramentu małżeństwa, a sakramenty słowami i czynnościami rytu umacniają wiarę²⁹.

Szczególnym wyzwaniem duszpasterskim jest odpowiednie przygotowanie ludzi młodych do małżeństwa, które w dużej mierze decyduje o życiu małżeńskim. W dobie kryzysu wiary przygotowanie do małżeństwa powinno być drogą pogłębiania i dojrzewania wiary, analogiczną do katechumenatu. Można nawet mówić o rodzaju „inicjacji” do sakramentu małżeństwa³⁰. Powinien to być czas intensywnej ewangelizacji prowadzącej do odkrycia lub pogłębienia Bożej wizji małżeństwa oraz odkrycia lub ożywienia osobistej zażyłości narzeczonych z Bogiem. Jeżeli małżeństwo jest obrazem Boga w Trójcy Świętej i naśladowania Chrystusa, który „umiłował Kościół”, to Bóg nie może być w życiu małżonków kimś dalekim. Narzeczeni, którzy mają zawrzeć małżeństwo sakramentalne, mają być ludźmi głębokiej i żywej wiary, a zatem mają otworzyć się na Boga. Elementem tego przygotowania może być przyjęcie sakramentu bierzmowania, jeśli narzeczeni tego wcześniej nie uczynili³¹. Należy także zaproponować narzeczonym przystąpienie do sakrament pokuty i pojednania, który pozwoli im zanurzyć grzechy i błędy poprzedniego stanu życia w miłosierdziu przebaczonego Boga i Jego uzdrawiającej mocy³². Duszpasterze w ramach bliższego przygotowania do małżeństwa powinni pomóc w przeżyciu liturgii zawarcia sakramentu małżeństwa. Chodzi zwłaszcza o wyjaśnienie narzeczonym sensu słów i gestów obrzędu liturgii, gdyż w ludziach ochrzczonych przekształcają się one w język ukazujący wiarę. Należy też pomóc zrozumieć, że sakrament to nie moment, ale wydarzenie, które wpływa na całe życie małżeńskie w sposób trwały. Elementem konstytutywnym przygotowania do ceremonii ślubnej jest modlitwa narzeczonych za siebie³³.

Jeżeli jako minimalny warunek zawarcia małżeństwa sakramentalnego przyjmuje się, że nowożeńcy powinni posiadać wirtualną, ogólną i bezpośrednią intencję zawarcia małżeństwa tak, jak czynią to chrześcijanie, oznacza to, że wola zawarcia małżeństwa zawiera intencję przyjęcia sakramentu małżeństwa, o ile nie zostaje to wyraźnie zaprzeczone. Katolicka nauka o sakramentach nie zna zasadniczo automatyzmu w przyjmowaniu sakramentów, ani sakramentów bez wiary. Raczej rozróżnia przy sakramentach między obiektywną ważnością mocą „obiektywnego” wydarzenia (*ex opere operato*) i łaskawej owocności, która zakłada subiektywną dyspozycję (*opus operantis*). Integrującym „obiektywnym” wydarzeniem jest występowanie przynajmniej minimalnej intencji u szafarza sakramentu i osoby go przyjmującej. Małżonkowie udzielając sobie

²⁹ FC 68. Por. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, Bonn 1985, s. 389; A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie*, s. 185.

³⁰ AL 207.

³¹ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009, s. 65–66; por. FC 66; PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Przygotowanie do małżeństwa*, Watykan 1996, nr 2.

³² AL 212.

³³ *Tamże* 213–216.

sakramentu, muszą jako integrujący element ich konsensu mieć intencję zawierania swego małżeństwa „w Panu”³⁴.

W praktyce duszpasterskiej trzeba postępować z rozwagą. Zwłaszcza należy pamiętać o ważnym rozróżnieniu między wykluczeniem przez narzeczonych jednego z istotnych elementów małżeństwa, np. rodzicielstwa albo nierozzerwalności, a brakiem koniecznej czy wystarczającej wiary do zawarcia sakramentu małżeństwa. Decydujące w tym przypadku jest stwierdzenie, czy narzeczeni zawierają małżeństwo w zgodzie z pierwotnym dotyczącym całej ludzkości zamiarem Boga względem małżeństwa. Brak wiary może oczywiście także powodować brak zaistnienia sakramentu, ale jest tak w przypadku, kiedy „wyłączenie sakramentalności” zostało dokonane przez pozytywny akt woli narzeczonych i przeważa nad intencją zawarcia małżeństwa. Jest tak w sytuacji, kiedy małżeństwo zawiera się pod warunkiem, że nie jest ono sakramentem³⁵.

Dla zaistnienia sakramentalnego małżeństwa konieczne jest to, aby było celebrowane między osobami ochrzczonymi, które pragną się pobrać. W tym zawarta jest intencja czynienia tego, co czyni Kościół, o ile narzeczeni wyraźnie nie odrzucają tego, co Kościół urzeczywistnia w sakramencie małżeństwa. Nie chodzi przy tym o jakiś „automatyzm sakramentalny”, który miałby polegać na tym, że ochrzczeni niewierzący mieliby przyjmować sakrament, nie pragnąc tego. Podstawą zawarcia małżeństwa jest wolna wola narzeczonych, a dla ochrzczonych, ale niewierzących, w wolnej decyzji zawarcia małżeństwa zawiera się intencja sakramentalna, nawet jeśli jest niejasna i ogólna, a która jest konsekwencją włączenia ich do Chrystusa i Kościoła przez chrzest. W sytuacji braku wiary narzeczonych może się zdarzyć, że nie otrzymają owoców sakramentu, ale nie podważa to jego zaistnienia³⁶.

Konsekwencją duszpasterską jest wyzwanie, aby Kościół w swoim przepowiadaniu, przygotowaniu do małżeństwa i podczas ceremonii zawierania małżeństwa czynił wszystko, aby głosić oparte na wierze sakramentalne rozumienie małżeństwa. Nie można zadowalać się minimalizmem, ale dążyć do pogłębienia chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa. W sytuacji, kiedy narzeczeni pomimo odpowiednich starań duszpasterskich wyraźnie nie potwierdzają tych minimalnych warunków, należy doradzać im odłożenie zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Rozwiązanie takie można zaproponować jedynie w sytuacji granicznej, czyli należy udowodnić sprzeciw wobec odpowiedniej intencji osób, które pragną zawrzeć małżeństwo³⁷.

³⁴ W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, s. 92–93; zob. także: M. KNAPP, *Für eine kirchliche Anerkennung der gültigen nicht-sakramentalen Ehe*, „INTMAS Review“ 8 (2002), nr 1, s. 92–94; P.J. ELLIOTT, *What God has joined*, s. 195–197; na temat związku osobistej wiary i właściwej intencji sakramentalnej zob.: M.G. LAWLER, *Marriage and Sacrament*, s. 31–32.

³⁵ A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie*, s. 187.

³⁶ *Tamże*, s. 186.

³⁷ W. KASPER, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, s. 93–94. A. Sarmiento pisze o niekompatybilności z praktyką i tradycją Kościoła rozwiązania polegającego na zaproponowaniu

Sam fakt, że w prośbie o zawarcie sakramentalnego małżeństwa są obecne także względy o charakterze społecznym, nie usprawiedliwia ewentualnej odmowy ze strony duszpasterza. Odmowa może nastąpić w sytuacji, kiedy mimo poczynionych starań, nowożeńcy wyraźnie i formalnie dają do zrozumienia, że odrzucają to, co Kościół chce dopełnić, sprawując obrzęd małżeństwa ochrzczonych. Duszpasterz powinien w takiej sytuacji uświadomić narzeczonemu, że w tej sytuacji to nie Kościół, ale oni sami stanowią przyczynę przeszkody zawarcia sakramentu małżeństwa. Należy mieć świadomość, że branie pod uwagę stopnia wiary jako kryterium dopuszczania do zawarcia ślubu w Kościele zawiera w sobie różne niebezpieczeństwa. Jednym z nich jest ryzyko bezpodstawnych i dyskryminujących osądów wobec narzeczonych. Do innych należy ryzyko wywołania wątpliwości co do ważności zawartych już małżeństw, nowego, bezpodstawnego niepokojenia sumień małżonków, kwestionowanie czy poddanie w wątpliwość ważności sakramentalnej małżeństw braci odłączonych, będących w pełnej komunii z Kościołem katolickim. Wszystkie te niebezpieczeństwa potwierdzają konieczność ewangelizacji i pogłębionej katechezy zarówno osób zamierzających zawrzeć małżeństwo w Kościele, jak i małżonków po to, aby mogli przeżywać sakrament nie tylko ważnie, ale i owocnie³⁸.

W duszpasterstwie nie można na pierwszym planie stawiać kwestię sprawdzianu wiary osób zamierzających zawrzeć małżeństwo, która nie podlega zobiektywizowanej, możliwej do jakościowego określenia i prawnie określonej ocenie z zewnątrz. Jednocześnie prośba narzeczonych o zawarcie małżeństwa w Kościele otwiera przestrzeń formacji w wierze dla wszystkich osób związanych z tym wydarzeniem. Stąd dla duszpasterzy jest to wyzwanie, aby narzeczonych, ich prośbę, historię ich miłości, wspólne perspektywy życia, ich sytuację wiary brać na poważnie, a jednocześnie nie zignorować okazji do formacji w wierze. Należy przy tym unikać skrajnej postawy rygoryzmu, jak też „spłycenia” sakramentu. Zamiast postawy „wszystko albo nic”, należy rozpoznać i czynić to, co możliwe. Duszpasterze powinni wspierać narzeczonych, pomóc im odkryć i umocnić ich wiarę i poszukiwania o charakterze religijnym, towarzyszyć im i pomagać odkryć czy ożywić wiarę w żywe działanie Boga w ich historii życia i miłości, mając świadomość, że całe życie człowieka jest przeniknięte tajemnicą łaskawego działania Boga. Podprowadzenie do tej tajemnicy i jej stopniowe odkrywanie jest celem mistagogicznej troski duszpasterskiej³⁹.

W sakramentach wyraża się poprzez posługę Kościoła łaska Boża, doświadczenia w konkretnych znakach, co przyczynia się do budzenia i pogłębia-

ochrzczonym niewierzącym, aby zawarli związek cywilny. Por. A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie*, s. 184.

³⁸ FC 68; por. A. SARMIENTO, *Małżeństwo chrześcijańskie*, s. 187.

³⁹ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel*, Bonn 2000, s. 12–13; zob. także: TH. KNIEP-PORT LE ROI, *Faith and Sacramental Marriage*, „INTMAS Review” 8 (2002), nr 1, s. 87–88; U. BAUMANN, *Glaubensschließung statt Glaubensprüfung*, „INTMAS Review” 8 (2002), nr 1, s. 90–92.

nia wiary. Od duszpasterzy wymaga to odpowiedniej postawy wczucia się w różne sytuacje ludzi oraz gotowości do oceny i wyjaśnienia właściwych motywów przyjmowania sakramentów. Może się zdarzyć, że racje, które wydają się początkowo niewystarczające, mogą stać się punktem wyjścia dla wiary. Zależy to od wspólnego odkrycia, aby w określonych sytuacjach znaleźć drogę do pogłębionego rozumienia wiary. Zasadniczo chodzi o duszpasterstwo otwarcia i prowadzenia, w którym także dla małżonków znajdujących się na początkowym etapie drogi wiary ceremonia zawarcia małżeństwa przynosi pozytywne skutki, stając się okazją otwarcia się oraz umocnienia właściwych motywów i woli zawarcia małżeństwa. Może się także zdarzyć sytuacja, że w ramach rozmowy z narzeczonymi dochodzi się do przekonania, że zawarcie małżeństwa w Kościele nie odpowiada rozumieniu małżeństwa przez osoby zamierzające to uczynić. Należy w takich sytuacjach być ostrożnym, a zwłaszcza unikać postaw rygorystycznych, które mogą doprowadzić nie tylko do odłożenia kościelnej ceremonii i przyjęcia sakramentu, ale także doprowadzić do sytuacji, że taka para będzie żyła w związku nie odpowiadającym nauce Kościoła o małżeństwie⁴⁰.

W podejściu duszpasterskim nie należy zapominać, że małżeństwo nie jest samo w sobie perfekcjonizmem, ale drogą do świętości, a sakrament jako narzędzie łaski działa w ramach rzeczywistości, którą zastaje. Uświęcenie małżonków, które sakrament małżeństwa sprawia nie ma jedynie wymiaru moralnego, ale także wymiar ontologiczny. Miłość małżeńska zostaje bowiem włączona w miłość Bożą, a małżonkowie są powołani do tego, żeby obdarzać się wzajemnie łaską i być jeden dla drugiego oraz razem dla innych objawieniem miłości Bożej. We współczesnym kontekście kulturowo-społecznym banalizującym miłość małżeńską i podważającym zdolność człowieka do podejmowania trwałych relacji małżonkowie swoją egzystencją, wartościami miłości małżeńskiej są świadkami Bożej miłości⁴¹.

Jeżeli małżeństwo jest trwałym sakramentem związanym z wiarą, która dla osób wierzących ukazuje pełny sens i znaczenie życia małżeńskiego i daje moc do jego właściwego przeżywania, to wynika stąd postulat towarzyszenia duszpasterskiego małżonkom także po celebracji sakramentu w ich codzienności. Elementem tego zadania jest podkreślanie znaczenia duchowości rodziny, modlitwy i udziału w niedzielnej Eucharystii⁴². Duszpasterze powinni zachęcać do wzrastania w wierze, czego elementem jest wspólna modlitwa w rodzinie, lektura Pisma Świętego, regularne przystępowanie do sakramentu pokuty i pojednania, kierownictwo duchowe czy udziału w rekolekcjach. W sytuacji, kiedy jeden z małżonków nie chce żyć zobowiązaniami płynącymi z wiary, należy poszukiwać wspólnych wartości, które można dzielić i pielęgnować, a miłość wobec małżonka niewierzącego staje się drogą uświęcenia, ale także daje odczuć przemieniającą moc⁴³.

⁴⁰ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe*, s. 13.

⁴¹ G. CERETI, *Fede e matrimonio*, s. 389.

⁴² AL 223.

⁴³ *Tamże* 227–228.

* * *

Związek wiary i sakramentu małżeństwa nie jest zagadnieniem nowym. Problematyka ta była i jest przedmiotem licznych studiów z zakresu prawa kanonicznego i teologii, a także znajduje wyjaśnienie w dokumentach Kościoła. W refleksjach na temat związku wiary i sakramentu małżeństwa w pracach z prawa kanonicznego dominuje problematyka ważności zawarcia małżeństwa, a w opracowaniach teologicznych – problem jego skuteczności i owocności. Powyższy tekst prezentuje główne aspekty teologiczne związku wiary i sakramentu małżeństwa we współczesnej myśli teologicznej i dokumentach Kościoła, ukazuje aspekty problematyczne tej korelacji oraz przedstawia ich implikacje duszpasterskie. Z racji złożoności problematyka została raczej jedynie zarysowana i tekst porusza najważniejsze kwestie, które domagają się dalszych studiów i bardziej szczegółowych opracowań.

Connection between the faith and the sacrament of marriage as a theological and pastoral question

One of the questions currently discussed, both in the theological reflection and in the teaching of the Catholic Church on the sacramentality of marriage, is the connection between the faith and the sacrament of marriage. This issue is often presented from the point of view of canon law, and it concentrates on the matter of the validity of marriage. The theological reflection, however, is not limited to the question of the validity but it touches upon the importance of faith in the married life as well as the question of effectiveness and fruitfulness of grace that the sacrament generates. The aim of this paper is to offer theological and pastoral reflection on the connection between the faith and the sacrament of marriage. The author presents the nature of that connection, the aspects of it that are problematic today, positive solutions and pastoral demands. The problem is complex so the paper does not go beyond a general outline of key ideas related to the theme. A more detailed examination of the connection between the faith and the sacrament of marriage is left for future and more detailed studies.

ks. Paweł Landwójtowicz*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

DUSZPASTERSTWO RODZIN W PERSPEKTYWIE WYBRANYCH DZIAŁAŃ PROFILAKTYCZNYCH

Duszpasterstwo rodzin jest rodzajem zbawczej posługi Kościoła skierowanej wobec małżeństwa i rodziny¹. Jego celem jest samourzeczywistnianie się Kościoła domowego przez kontynuację zbawczego dzieła potrójnej misji Chrystusa w rodzinie i przez rodzinę: kapłańskiej, nauczycielskiej i pasterskiej. W realizacji tego dzieła duszpasterstwo rodzin opiera się na Objawieniu i na siłach przyrodzonych². Ma to służyć pełniejszemu rozwojowi życia i miłości małżeństw i rodzin w Chrystusie, a więc prowadzić ku pełni życia w Kościele³. Duszpasterstwo rodzin jest zatem przede wszystkim praktyką duszpasterską, wyrażającą się w działaniach Kościoła wobec małżeństw i rodzin⁴. Działania te obejmują ogromną ilość inicjatyw, co wiąże się z dynamiką i bogactwem tej rzeczywistości, jaką jest małżeństwo i rodzina⁵ na poszczególnych etapach życia tych naturalnych wspólnot.

Kościół uznaje szczególną wartość działań profilaktycznych, mających na celu ograniczenie niepożądanych zjawisk w rozwoju i zachowaniu się ludzi⁶, ich wzajemnych relacjach małżeńskich i wynikających z nich także relacji rodzinnych. Do-

* Ks. dr hab. Paweł Landwójtowicz – kapłan diecezji opolskiej, studia doktoranckie odbył w Instytucie Teologii Pastoralnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – specjalizacja duszpasterstwo rodzin (1997–2001), ukończone obroną pracy doktorskiej *Duszpasterstwo rodzin wobec samotnych matek i ich postaw macierzyńskich. Studium pastoralne w świetle badań w „Domach Matki i Dziecka”*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Józefa Wilka; absolwent Podyplomowego Studium Rodziny KUL (1997–1999) oraz Studium Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchownych KUL (1999–2001); doradca rodzinny, mediator, systemowy terapeuta rodzinny (w procesie certyfikacji) w Diecezjalnej Poradni Rodzinnej w Opolu i dyrektor tej placówki (od 2001 r.); sekretarz Zarządu Diecezjalnej Fundacji Ochrony Życia; sekretarz Rady Instytut Nauk o Rodzinie; kierownik Katedry Antropologii i Teologii Rodziny w Instytucie Nauk o Rodzinie UO.

¹ Zob. J. WILK, *Duszpasterstwo rodzin: próba określenia jego istoty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980), z. 6, s. 71–81.

² J. BUXAKOWSKI, *Refleksja teologiczna nad celami duszpasterstwa rodzin*, „Studia Pelplińskie” (1973), s. 199–242.

³ E. OZOROWSKI, *Kościół Domowy w Kościele powszechnym*, w: K. MAJDAŃSKI (red.), *Teologia małżeństwa i rodziny*, t. II, Warszawa 1990, s. 41–50.

⁴ Podmiotami działalności duszpasterstwa rodzin, według *Familiaris consortio*, nie są jedynie biskupi i kapłani (FC 73), zakonnicy i zakonnice (FC 74), ale także specjaliści świeccy (FC 75), pracownicy kultury i środków przekazu społecznego (FC 76), a przede wszystkim sama rodzina (FC 72).

⁵ J. WILK, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania (analiza adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio”)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986), z. 6, s. 97.

⁶ W. OKOŃ, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 1984, s. 244.

konują się one głównie poprzez zwyczajne środki duszpasterskiej troski oraz różnego typu ruchy formacyjne ukierunkowane na małżeństwo i rodzinę. Celem opracowania będzie odpowiedź na pytanie: W jaki konkretny sposób duszpasterstwo rodzin realizuje profilaktyczny aspekt wsparcia małżeństwa i rodziny?

Profilaktyczna działalność duszpasterstwa rodzin wymaga odpowiedniej diagnostyki opartej na zasadzie aktualizacji, realizowanej dzięki właściwemu poznaniu i interpretacji zachodzących przemian społeczno-ekonomicznych we współczesnym małżeństwie i rodzinie⁷. Aktywność taka wymaga wówczas różnorodnych praktycznych posunięć i twórczej inwencji. Należy na tym etapie oddziaływać mówiąc o stosowaniu profilaktycznych środków zwyczajnych duszpasterskiej troski o małżeństwo.

Środki zwyczajne, dostępne w powszechnej działalności duszpasterskiej Kościoła, to: odwiedziny duszpasterskie, różnego typu konferencje, katechezy, spotkania, Msze św., rekolekcje dla małżonków, rodziców i dzieci⁸. Należy świadomie wykorzystywać je do podkreślania wartości trwałości małżeństwa i rodziny. Środki te mogą służyć kształtowaniu pozytywnego nastawienia wobec zadań stojących przed małżonkami. Zapobieganie zjawiskom podważającym jedność i trwałość małżeństwa przez tradycyjne środki duszpasterstwa rodzin powinno zatem zmierzać do: formowania odpowiedniej mentalności ludzi poprzez głoszenie chrześcijańskiej nauki o małżeństwie i rodzinie, zwłaszcza o miejscu małżeństwa i rodziny w stwórczym i zbawczym planie Boga oraz powołaniu człowieka do małżeństwa i rodziny; kształtowaniu postaw wierności⁹ i odpowiedzialności przez rozwijanie życia religijnego i właściwej małżeństwu i rodzinie duchowości; budzeniu nadziei w wewnętrzne siły człowieka zespolonego z Bogiem w realizacji ideału małżeństwa i rodziny¹⁰.

Profilaktyczna działalność duszpasterstwa rodzin rozpoczyna się już w rodzinie pochodzenia i polega zarówno na wspieraniu rodziców w ich trudach wychowawczych, małżeńskich i rodzicielskich, jak i na prawidłowym przygotowaniu dzieci i młodzieży do życia w rodzinie, do zakładania trwałych małżeństw¹¹, do dokonywania takich wyborów, kształtowania takiej osobowości i charakteru, które uchronią je przed trudnościami w nawiązywaniu i utrzymywaniu satysfakcjonujących relacji osobowych, a także pozwolą przezwyciężać wszelkie pojawiające się utrudnienia.

Ważnym zagadnieniem staje się zatem „pójście” za małżeństwami, a potem rodzinami, i towarzyszenie im „krok w krok na różnych etapach ich formacji i rozwoju” (FC 65), dla podnoszenia ich jakości wychowania, kształtowania właściwych

⁷ J. WILK, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania*, s. 104–105.

⁸ Zob. TENŻE, *Duszpasterstwo rodzin wobec rodziny niepełnej*, w: T. KUKOŁOWICZ (red.), *Pomoc rodzinie niepełnej*, Sandomierz 1988, s. 59.

⁹ Zob. W. SZEWCZYK, *Pomiędzy zobowiązaniem a wiernością*, „Studia nad Rodziną UKSW” 8 (2004), nr 1 (14), s. 125–135.

¹⁰ J. WILK, *Duszpasterstwo rodzin wobec rodziny niepełnej*, s. 56.

¹¹ A. KWIATKOWSKA, *Czasopisma katolickie o pomocy rodzinie samotnej matki*, w: T. KUKOŁOWICZ (red.), *Troska Kościoła o rodzinę w Polsce*, Warszawa 1992, s. 159.

postaw rodzicielskich i wspomagania w różnego typu trudnościach i kryzysach. Ten rodzaj pracy staje się najlepszą profilaktyką dla wspierania i wzmocnienia relacji małżeńskich. Duszpasterskie starania winny zatem podejmować różnego rodzaju przedsięwzięcia wspierające małżonków i rodziców. Można mówić o formie naturalnej i nadprzyrodzonej tego typu działań duszpasterskich.

Katechezy poświęcone małżeństwu i rodzinie domagają się stosowania zasady teologicznej motywacji dla uzasadnienia ich powołania¹². Duszpasterze powinni uczynić wszystko, aby współczesnym małżeństwom i rodzinom ukazywać w sposób jasny i prosty wielkość i piękno ich małżeńskiej drogi. Aspekt teologiczny nie może być pomijany w żadnej z form przepowiadania duszpasterzy, gdyż gubi się wtedy fundamentalne podstawy nauczania, a w umysłach słuchających powoduje zamęt. Celem katechezy małżeńskiej powinno być ukazanie drogi małżeńskiej w całej jej bogatej treści. Niebezpieczeństwo wyeliminowania z życia małżeńskiego programu świętości jest tym groźniejsze, że jego obraz, wskutek wielorakich zaniedbań wychowawczych, bardzo często dociera do świadomości dzieci i młodzieży w wersji uproszczonej, wręcz zwulgaryzowanej, pozbawionej szlachetności i piękna, jakie w nim się zawiera. Stąd istotnym zadaniem duszpasterzy jest zabezpieczenie religijnego charakteru powołania małżeństwa jako zaproszenia do współpracy z miłością Boga Stwórcy w dziele powiększenia i wzbogacenia ludzkiej rodziny¹³.

W katechezie małżeńskiej winno się szczególnie podkreślać rolę, jaką spełniają wartości moralne. One bowiem kształtują świat myśli i uczuć człowieka, wywołują poczucie odpowiedzialności za własne postępowanie nie tylko przed ludźmi, ale również przed Bogiem, wzbogacając motywację działania. Życie zgodne z normami moralnymi stanowi podstawę zaufania i szacunku – przymiotów, które są znaczące w wewnątrznie spójnym małżeństwie. Wierność wartościom moralnym uzdalnia do nawiązywania kontaktów osobowych, do kierowania się dobrem drugiej osoby, do utrzymywania relacji opartych na miłości. Tego typu doświadczenia, poznane przez dzieci w rodzinie, pomogą im w przyszłości tworzyć dobre i stabilne ich własne małżeństwa. Sprzyjającymi okolicznościami dla prowadzenia tego typu katechez małżeńskich jest chrzest dziecka, I Komunia Święta i bierzmowanie¹⁴.

Ważną okazją do niesienia pomocy małżeństwom i rodzinom stają się duszpasterskie odwiedziny, zwane kolędą. Specyfika współczesnego duszpasterstwa domaga się jednak nadania nowego oblicza tradycyjnej kolędzie. Wizyty te mogą bowiem stwarzać doskonałą okazję do nawiązania osobistych kontaktów z małżonkami, u których pojawiają się trudności we wzajemnych relacjach. Pomoc

¹² J. WILK, *Duszpasterstwo rodzin: zasady praktycznego działania*, s. 99.

¹³ T. MAKOWSKI, *Religijno-moralna żywotność rodziny katolickiej*, „Studia Gnesnensia” 3 (1977), s. 118; zob. B i J. KŁYSOWIE, *Przygotowanie do ojcostwa i macierzyństwa*, w: M. WÓJCIK (red.), *Człowiek, osoba, pleć*, Łomianki 1998, s. 207–217.

¹⁴ J. DZIERŻANOWSKI, *Konflikty małżeńskie jako problem duszpasterski w świetle dokumentacji Sądu Biskupiego w Opolu (1980–1989)*, Opole 2000, s. 145.

świadczona małżonkom wymaga wyjścia ku nim i poznania w sposób bezpośredni. Wskazuje to na konieczność rozłożenia tradycyjnych wizyt kolędowych na cały rok i uczynienia z odwiedzin duszpasterskich integralnego i stałego programu pastoralnego. Istotne znaczenie ma także odwiedzanie każdego małżeństwa, każdej rodziny, która osiedla się w danej parafii. Drogą bezpośredniego kontaktu włącza się te osoby w nurt życia parafialnego i daje odczuć, że ktoś się nimi interesuje i bierze w duchową opiekę¹⁵. W ciągu całego roku można też obejmować wizytami duszpasterskimi małżeństwa spodziewające się dziecka, rodziny wielodzietne, rodziny, w których znajdują się osoby chore, małżeństwa żyjące w tzw. sytuacjach trudnych. W czasie tych wizyt duszpasterskich powinno się podejmować tematy dotyczące sposobu wypełniania powołania małżeńskiego i rodzinnego, omawiać trudności, jakie się pojawiają, a także podkreślać znaczenie życia sakramentalnego małżonków. Wszystkie omówione powyżej formy pastoralnej działalności wobec małżeństw mogą pomóc im w wypełnieniu swego powołania.

Następną ważną formą, dzięki której rozwijają się oddziaływania duszpasterskie wobec małżeństw i rodzin, jest liturgia. Duszpasterze coraz bardziej zdają sobie sprawę z ważności miejsca i roli małżeństwa i rodziny w parafii, ale tradycyjne rozumienie i formy duszpasterstwa nie ułatwiają pełniejszego włączenia małżeństw w życie liturgiczne Kościoła. Zbyt słabo jeszcze wykorzystuje się ku temu te działania duszpasterskie, które posiadają środki nadprzyrodzone w postaci szafarstwa sakramentów i organizowania w parafii życia liturgiczno-pastoralnego. Istotnym zatem zadaniem jest wdrażanie małżeństw i rodzin do bardziej zaangażowanego uczestnictwa w praktykach religijnych.

Świadome i z pełnym zrozumieniem przyjmowanie sakramentów świętych przez małżonków winno być stałą troską pastoralną duszpasterzy. Z badań wynika, że w polskiej rzeczywistości istnieje pełne uznanie dla kościelnej formy zawierania małżeństwa, ale nie towarzyszy temu w wystarczającej mierze świadomość sakramentalności małżeństwa. Może to oznaczać, że wielu nowożeńców wprawdzie zawiera ślub kościelny, ale nie dociera do religijnej rzeczywistości sakramentu małżeństwa. Taki stan rzeczy wymaga należytego wyjaśnienia i wyeksponowania w świadomości młodego pokolenia i młodych małżeństw perspektywy religijnej życia małżeńskiego. Ślub kościelny nie jest jedynie jakąś ceremonią, wynikającą z przynależności do społeczności katolickiej, ale osobowym spotkaniem z Chrystusem aktualnie działającym w Kościele i udzielającym łaski świętości. Dzięki łasce sakramentu małżeństwa codzienne życie małżeńsko-rodzinne nabiera wymiaru nadprzyrodzoności¹⁶. Sakrament ten, wzbogacając małżonków swymi darami, daje rękojmię, że bez względu na wagę odpowiedzialności i rozmiaru trudności codziennego życia nie braknie im światła, rady i mocy, aby ich nierozzerwalny związek był odbiciem związku Chrystusa z Kościołem, a oparta na nim rodzina stała się, jako domowy Kościół, żywą

¹⁵ Zob. T. MAKOWSKI, *Religijno-moralna żywotność rodziny katolickiej*, s. 118.

¹⁶ J. GRZEŠKOWIAK, *W sprawie znaku sakramentalnego małżeństwa chrześcijan*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 28 (1982), z. 6, s. 21–22.

komórką Kościoła powszechnego¹⁷. Zawarcie sakramentu małżeństwa wymaga nade wszystko świadomego przyjęcia tego daru wraz z wielkodusznym i ofiarnym daniem żywego świadectwa szczególnie wobec swych dzieci¹⁸.

Ośrodkiem życia religijnego wspólnoty małżeńskiej i nieustannym źródłem jego odrodzenia i rozwoju jest Eucharystia¹⁹. „W tej właśnie ofierze Nowego i Wiecznego Przymierza małżonkowie chrześcijańscy znajdują korzenie, z których wyrasta, stale się odnawia i nieustannie ożywia ich przymierze małżeńskie” (FC 57). Wpływ Eucharystii na życie małżeńskie uwidacznia się w szczególny sposób w trzech aspektach²⁰:

1) dąży do połączenia wysiłków małżonków spełniających swe zadania małżeńsko-rodzinne, jest bodźcem dla każdego z nich do uświadomienia sobie odpowiedzialności, jaką ponoszą wobec siebie, oraz bodźcem pobudzającym pragnienie miłości Bożej w małżeństwie i rodzinie;

2) jest wielką podporą w dźwiganiu krzyża codziennego życia małżeńsko-rodzinnego, pomaga akceptować w duchu nadprzyrodzonym wszelkie cierpienia i doświadczenia losu;

3) jest „ostatnią deską ratunku” dla strony niewinnej w przypadku rozłamu małżeństwa. To właśnie z niej może czerpać siły do miłości bliskiej poświęceniu, nawet gdy obiekt miłości na to nie zasługuje. We Mszy św. i Komunii dokonuje się odnowienie i pogłębienie przymierza małżeńskiego. Udział w Eucharystii sprawia, że małżonkowie stają się coraz bardziej „jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”. Głębsza miłość ku Chrystusowi prowadzi do umocnienia miłości względem współmałżonka²¹.

W rozwijaniu pełnego wymiaru „przymierza, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa” (KPK 1055 § 1), nie można pominąć zachęty Jezusa, „że zawsze powinniśmy się modlić i nie ustawać” (Łk 18,1). Im bardziej mnożą się w życiu małżeńsko-rodzinnym trudności i narastają obowiązki, tym wyraźniej uwidacznia się niedostatek sił ludzkich i rośnie potrzeba łaski uzyskiwanej przez modlitwę. Dominującą cechą modlitwy małżeńskiej powinno być zwrócenie jej ku działaniu, ku życiu, ku rozlicznym potrzebom rodziny, do należytego spełniania obowiązków, ku darom Ducha Świętego, takim jak: radość, pokój, czystość, przebaczenie. Przez modlitwę małżonkowie pragną podporządkować swoją wolę działania woli Bożej, uzy-

¹⁷ Zob. J. GRZEŚKOWIAK, *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio” Jana Pawła II*, w: A.L. SZAFRAŃSKI (red.), *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 55–98.

¹⁸ Zob. J. KŁYS, *Małżeństwo drogą do świętości*, w: F. ADAMSKI (red.), *Miłość, małżeństwo, rodzina*, Kraków 1981, s. 139–182.

¹⁹ Zob. M. POKRYWKA, *Rola Eucharystii w budowaniu małżeńskiej communio personarum*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005), z. 3, s. 49–59.

²⁰ Zob. A.L. SZAFRAŃSKI, *Łaska sakramentu małżeństwa*, w: TENZE (red.), *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, Lublin 1985, s. 99–120.

²¹ J. LASKOWSKI, *Życie duchowe małżeństwa i rodziny*, „Homo Dei” 37 (1968), s. 161.

skąć łaskę i pomoc, by wykonać to, co Bóg chce, i tak, jak On chce. Modlitwa małżonków – zarówno błagalna, dziękczynna, jak i chwalebna – zyskuje szczególną rangę, gdy przybiera formę modlitwy wspólnej, angażującej jednocześnie małżonków. Wspólna modlitwa winna być dla chrześcijańskich małżonków wewnętrzną potrzebą i obowiązkiem. Potrzebą odczuwaną szczególnie w momentach krytycznych, przy różnych trudnościach i w sytuacji podejmowania ważnych decyzji²².

Formą nadprzyrodzonej duszpasterskiej posługi sakramentalnej, którą należałoby odnowić i dowartościować, jest sakrament pokuty i pojednania oraz kierownictwo duchowe. Przez sakrament pokuty i pojednania małżonkowie oczyszczają się ze wszystkiego, co stanowi przeszkodę ich zjednoczenia z Bogiem, ze sobą i z innymi ludźmi. Przed spowiednikiem małżonków stoi niejednokrotnie trudne zadanie. Należy w konfesjonale czuć, aby życie małżonków było harmonijne, oparte na przyjaźni, uznaniu wzajemnej godności, a dzięki temu pełne zgodnego współdziałania i współdecydowania. Należy zadbać o odpowiednią organizację spowiedzi małżeństw podczas misji, rekolekcji, w czasie wielkanocnym²³.

Najlepszym przykładem miłości dla dzieci będą zawsze rodzice²⁴. To oni mają obowiązek zwrócić uwagę na integralny rozwój swojego dziecka, do którego potrzebne jest prawidłowo kształtowane środowisko rodzinne. Prawidłowe wychowanie rodzinne, które jest podstawą kształtowania dojrzałej osobowości dzieci i doświadczanie wyższych wartości w okresie dzieciństwa, jest najważniejszym etapem przygotowania do życia małżeńskiego i rodzinnego. Proces ten posiada wiele odniesień i wiele znaczeń, tak pozytywnych, jak i negatywnych. Pozytywnie uwidacznia się przez przyjęcie dziecka, ukochanie go od początku, dawanie tego wszystkiego, czego potrzebuje ono do pełnego rozwoju. W konsekwencji zaś takiego postępowania dziecko może kształtować pozytywne ustosunkowanie do ludzi i świata, a także do problemów, które będzie napotykało w życiu. Będzie również rozwijać swój system wartości i otwierać się na samego Boga. Dziecko, które doświadczy już od dzieciństwa braku miłości i egoizmu rodziców – przeciwnie – stanie się zamknięte w sobie, nerwowe i osamotnione. Będzie miało trudności również w rozwoju religijnym²⁵.

Przyjmując powyższe założenia, Kościół w Polsce wprowadził program duszpasterski dla właściwego przygotowania się do sakramentu małżeństwa i życia w rodzinie²⁶, który można uznać za fundamentalny wymiar profilaktyczne-

²² J. DZIERŻANOWSKI, *Konflikty małżeńskie jako problem duszpasterski*, s. 150.

²³ J. KASZTELAN, *Sprawowanie sakramentu pokuty*, Kraków 1992, s. 146–152; A. MARCOL, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, s. 140–142.

²⁴ B. BIAK, *Pouczenie duszpasterskie dla przygotowujących się do sakramentu małżeństwa*, Warszawa 1973, s. 14–15; K. MAJDAŃSKI, *Wspólnota życia i miłości*, Poznań 1979, s. 124–129.

²⁵ Por. J. WILK, *Rodzina pierwszym seminarium*, „Seminare” 4 (1979), s. 97–100; TENŻE, *Wychowanie religijne dziecka w wieku przedszkolnym*, w: W. PIWOWARSKI, W. ZDANIEWICZ (red.), *Dziecko*, Warszawa 1983, s. 131–132.

²⁶ EPISKOPAT POLSKI, *Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin z 12 II 1969*, w:

go funkcjonowania duszpasterstwa rodzin. Traktuje on szeroko zagadnienie wychowania do sakramentu małżeństwa na tle całokształtu formacji religijnej, daje jednocześnie wyraźne wskazania, mające na celu ułatwić realizację tej funkcji²⁷.

W profilaktycznym postępowaniu przygotowawczym do sakramentu małżeństwa zostały wyróżnione trzy etapy: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie²⁸. Każdy z nich służy stopniowemu dojrzewaniu osoby do podjęcia odpowiedzialnej decyzji do życia w związku małżeńskim. Przygotowanie ma pomóc w wyborze drogi życiowej, która rozpoczyna się w domu rodzinnym i kontynuowana jest w szkole, w łączności z parafią i Kościołem²⁹. Współpraca i współdziałanie wszystkich środowisk zaangażowanych w ten proces ma przynieść pozytywne profilaktyczne rezultaty³⁰.

Przygotowanie dalsze rozpoczyna się w dzieciństwie, gdy w świadomości dziecka powstaje załazek myślenia o rodzinie i więzi z najbliższymi, którą dziecko na swój sposób przeżywa. Potwierdza to adhortacja *Familiaris consortio*, która stwierdza, że „przygotowanie dalsze zaczyna się już w dzieciństwie, w tej mądrej pedagogii rodzinnej, nastawionej na doprowadzenie dzieci do odkrycia siebie jako istoty obdarzonej złożoną i bogatą psychiką oraz własną osobowością z jej mocnymi i słabymi stronami” (FC 66). „Szczęśliwe i odpowiedzialne małżeństwo jest to owoc dotychczasowego życia duchowego i kultury osobistej żony i męża, ich charakterów, uzdolnień, przekonań, wszelkiego rodzaju życiowych doświadczeń, wewnętrznego urobienia oraz wartości nabytych. To również owoc długotrwałej i mozolnej pracy formacyjno-wychowawczej. Podkreśla się, że prowadzone systematycznie od wczesnego dzieciństwa wychowanie do małżeństwa stanowi zasadniczy czynnik w trosce o związek małżeński i rodzinę. Ta ostatnia jest uprzywilejowanym miejscem przygotowania młodych ludzi do małżeństwa. W niej powinno się młodzież „odpowiednio i w porę pouczać o godności miłości małżeńskiej, jej zadaniach i wypełnianiu ich przede wszystkim w samej rodzinie, aby w odpowiednim wieku, pouczona o poszanowaniu czystości, mogła przejść od uczciwego narzeczeństwa do małżeństwa”

Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1964–1986, Katowice 1986, s. 40–47; TENŻE, *Druga instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu wiernych do małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin oraz wprowadzeniu nowego obrzędu sakramentu małżeństwa z 11 III 1975*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1964–1986*, s. 47–54.

²⁷ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa – przygotowaniem do życia w relacji*, w: A. CZAJA, M. WYŻLIC (red.), *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*, Lublin 2008, s. 79–83.

²⁸ Por. J. BORUCKI, *Kościół w służbie małżeństwa*, „Homo Dei” 71 (2001), nr 2, s. 27–41.

²⁹ Por. H. KRZYSTECZKO, *Pomoc duszpasterska w przygotowaniu do małżeństwa i towarzyszenie rodzinie*, w: B.J. SOIŃSKI (red.), *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*, Łódź 2007, s. 257–268.

³⁰ G. PYŻLAK, *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych*, Lublin 2007, s. 34.

(KDK 49)³¹. Dalsze przygotowanie polega także na ukazaniu życia małżeńskiego i rodzinnego jako powołania Bożego, które należy odczytywać, podjąć i wiernie wypełniać³². Takie przygotowanie zmierza przede wszystkim do ukazania prawidłowego wzorca rodziny, do wypracowania cnót czystości i ofiarnej miłości, które ułatwiają dobre i szczęśliwe współżycie rodzinne. Dlatego też dziecko w wieku przedszkolnym już należy wychowywać do odpowiedzialności, czystości³³ i ofiarnej miłości³⁴.

Ważnym dopełnieniem wychowawczych oddziaływań rodziny jest formacja katechetyczna dzieci. Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski mówi: „Już w katechizacji przedszkolnej przysposobienie do wczesnej Komunii Świętej daje możliwość do wyrobienia u dziecka ducha pogody, skromności, poszanowania autorytetu rodziców, ofiarnej miłości do rodzeństwa i szczerzej przyjaźni z Bogiem” (nr 1). Powinno się już od najwcześniejszych lat czy to na lekcjach religii, czy przy różnych okazjach nawiązywać do problemów rodziny, przede wszystkim uczyć szacunku do drugiego człowieka, wychowywać do miłości, do odpowiedzialnego rodzicielstwa. Wszystkie te cele stanowią szczególne zadanie w formacji człowieka³⁵. Duszpasterze winni wspomagać rodziców w pracy wychowawczej przygotowującej do życia małżeńsko-rodzinnego. Należy ukazywać dzieciom ich miejsce i zadania w rodzinie, ich obowiązki wobec rodziców i rodzeństwa. Przygotowanie do I Komunii Świętej stanowi dobrą okazję do wszczęcia w dziecko niezbędnych wartości i cnót potrzebnych w przyszłym życiu małżeńskim i rodzinnym.

Kolejnym istotnym etapem w przygotowaniu do małżeństwa i podjęcia obowiązków rodzicielskich jest katechizacja w wieku szkolnym. Jest ona kontynuacją i pogłębieniem formacji przez oparcie życia o ducha modlitwy i ofiarnej miłości. Duże znaczenie może mieć tu wprowadzenie metod aktywizujących, a zwłaszcza udzielanie szczerych i prostych odpowiedzi na wątpliwości, które rodzą się u młodego pokolenia. Ważnym zadaniem na tym etapie jest ukazanie młodzieży gruntownego przygotowania się do tych zadań przez urobienie charakteru, cenień wartości życia czystego, zachęcanie do pracy samowychow-

³¹ S. KUNOWSKI, *Rola wychowania moralnego w rodzinie chrześcijańskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 14 (1971), nr 1, s. 59; P. PORĘBA, *Wychowanie chrześcijańskie dziecka w rodzinie*, „Novum” 9 (1980), s. 117.

³² P. PETRYK, *Ku wspólnotocie życia i miłości*, Lublin 1998, s. 66.

³³ Zob. S. MAZUR, *Wartość czystości przedmałżeńskiej i wierności małżeńskiej*, „Teologia i Moralność” 3 (2008), s. 75–86; A. WACHOWICZ, *Czystość małżeńska jako relacja wyłączności*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 11 (2007), s. 195–204.

³⁴ P. PORĘBA, *Psychiczne uwarunkowania życia rodzinnego*, Warszawa 1981, s. 87; M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Wychowanie do małżeństwa i rodziny*, w: T. STYCZEŃ (red.), *Jan Paweł II „Familiaris consortio”. Tekst i komentarze*, Lublin 1987, s. 181–194; E. SUJAK, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Katowice 1982, s. 18–21.

³⁵ B. MIERZWIŃSKI, *Pastoralne aspekty „Familiaris consortio”*, w: K. MAJDAŃSKI (red.), *Wychowanie do miłości*, Warszawa 1987, s. 125–126; J. TARNOWSKI, *Człowieczeństwo, dialog i komunია*, w: K. MAJDAŃSKI (red.), *Wychowanie do miłości*, Warszawa 1987, s. 135.

wawczej i samokształceniowej³⁶. Skuteczna realizacja programu wymaga ciągłej pracy formacyjnej z rodzicami. Ta współpraca duszpasterza, rodziców, młodzieży i dzieci nie może być traktowana jako jednorazowe spotkanie, ale powinna być systematyczna, stała i prowadzona konsekwentnie.

Przygotowanie bliższe do małżeństwa obejmuje młodzież po 17. roku życia i nazywane jest katechizacją przedmażeńską. Ma uzupełnić wychowanie wyniesione z rodziny i ewentualnie je korygować. Ma także stanowić etap wstępny do katechizacji przedślubnej, ponieważ niektóre tematy są w niej podejmowane zbyt późno. Celem katechizacji małżeńskiej jest nie tyle informacja, co formacja. Młodzież należy bowiem wspierać profilaktycznie w kształtowaniu chrześcijańskiego poglądu na sprawy małżeństwa i rodziny. Odpowiedzialni za ów proces są duszpasterze, którzy podejmują ten trud wraz z odpowiednio przygotowanymi osobami świeckimi. W pierwszej kolejności powinni się oni koncentrować na pomocy świadczony młodym ludziom w rozeznawaniu ich powołania; powinno ono bowiem wyprzedzać zobowiązania, jakie wynikają z zaręczyn. Kolejnym zadaniem jest uczenie komunikacji interpersonalnej i dialogu. Chodzi o takie ukształtowanie umiejętności porozumiewania się między ludźmi, które jest nierozzerwalnie połączone z szacunkiem dla drugiej osoby³⁷. Ten etap przygotowania związany powinien być także z pogłębieniem wiary, gdyż to właśnie ona umożliwi wejście na drogę odpowiedzialnego i świadomego podejścia do nierozzerwalności małżeńskiej oraz głębszego i dojrzałego spojrzenia na istotę, cele i zadania małżeńskie³⁸. Trzeba zatem wówczas głosić „dobrą nowinę” o małżeństwie i rodzinie tak, by przedstawiać pozytywny obraz tych wspólnot życia, unikając form straszenia czy też kojarzenia ich z grzechem. W tym kontekście warto również budzić szacunek wobec każdego życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci. Lecz także w tym przygotowaniu nie powinno zabraknąć przekazu wiedzy na temat fizjologii, psychologii oraz antropologii, by w ich świetle ukazać naukowe podstawy naturalnych metod rozpoznawania płodności³⁹. Przygotowanie bliższe powinno odbywać się we wszystkich parafiach. W tych, które liczą ponad trzy tysiące wiernych, spotkania muszą odbywać się co roku, w mniejszych co dwa lata. Według *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, roczna katechizacja przedmażeńska, niezależnie od katechizacji szkolnej, powinna odbywać się przy parafii i obejmować 25 spotkań (DDR 25–26).

Przygotowanie bezpośrednie⁴⁰, czyli katechizacja przedślubna, dotyczy już narzeczonych, którzy w niedługim czasie zamierzają zawrzeć sakramentalny związek małżeński. Celem tego przygotowania jest pomóc młodym ludziom

³⁶ W. PÓLTAWSKA, *Przygotowanie do małżeństwa*, w: F. ADAMSKI (red.), *Miłość, małżeństwo, rodzina*, s. 21–22.

³⁷ A. PRYBA, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002, s. 135.

³⁸ J. DZIERŻANOWSKI, *Konflikty małżeńskie jako problem duszpasterski*, s. 135.

³⁹ A. PRYBA, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002, s. 136.

⁴⁰ K. SZABAT, *Aktualna sytuacja w bezpośrednim przygotowaniu do małżeństwa w opinii narzeczonych. Wybrane aspekty*, w: A. CZAJA, M. WYŻLIC (red.), *Sens i wartość sakramentu małżeństwa*, s. 59–71.

stworzyć i rozpocząć życie sakramentalne w zawierającym w niedalekiej przyszłości związku⁴¹. Kandydaci do małżeństwa powinni zgłosić się do kancelarii parafialnej na trzy miesiące przed ślubem w celu rozważnego i spokojnego podjęcia bezpośredniego przygotowania do zawarcia sakramentu małżeństwa. Służy ono ewentualnie uzupełnieniu katechezy przedmałżeńskiej i załatwieniu wszelkich formalności związanych z tym sakramentem. Najbardziej rozpo- wszechniony model katechizacji przedślubnej obejmuje uczestnictwo w katechezach, trzech indywidualnych spotkaniach w poradni życia rodzinnego, uczestnictwo w dniu skupienia oraz przynajmniej dwukrotne przystąpienie do sakramentu pokuty i pojednania (DDR 27–28, 32). Ten etap przygotowania ma pomóc narzeczonym, by z jak najpełniejszą i dojrzałą świadomością zawarli sakrament małżeństwa. Dlatego bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa ma nie tylko informować, ale także pomagać w formacji i korygowaniu pewnych mankamentów osobowości, tak by wyzwałać aktywną postawę wobec życia „we dwoje”, a następnie – wobec życia w rodzinie. Stąd niezwykle istotne jest stworzenie narzeczonym okazji do dobrego komunikowania się z prowadzącym katechezy oraz innymi uczestnikami spotkań. Aby tak poprowadzić katechezę, nieodzowne stają się umiejętności pracy w małych grupach. Potrzebna jest zatem formacja tzw. dynamiki grup⁴². W metodzie tej chodzi o wyjście od doświadczenia samych narzeczonych oraz z problemów, które ich nurtują. Dalekosiężnym celem tak rozumianego przygotowania bezpośredniego jest zbliżenie narzeczonych do Boga poprzez dobre relacje wzajemne, modlitwę i korzystanie z sakramentów. Staje się to wówczas pewną przesłanką do zakonwiczania narzeczonych już od samego początku trwania ich związku w Kościele i jego misji⁴³. Wówczas otwiera się możliwość włączenia ich do jakiegoś konkretnego ruchu, wspólnoty, które pozwolą im pogłębiać duchowość małżeńską i rodzinną oraz doskonalej realizować swą misję uświęcania małżeństwa, rodziny, parafii, Kościoła i społeczeństwa⁴⁴.

W powyższym rozumieniu najlepszym działaniem profilaktycznym duszpasterstwa rodzin jest aktywizacja małżeństwa już na etapach przygotowania do zawarcia sakramentu małżeństwa. Aktywność własna małżonków, dbanie o wzajemne relacje, nieustanne nabywanie istotnych umiejętności z różnych dziedzin pozwolić może małżonkom nie tylko harmonijnie rozwijać małżeństwo, ale także

⁴¹ K. WOJACZEK, *Przygotowanie bezpośrednio do sakramentalnego małżeństwa*, „Homo Dei” 76 (2006), nr 3, s. 55–57.

⁴² M. BRAUN-GALKOWSKA, J.W. GALKOWSKI, K. WOJACZEK, *Przygotowanie do małżeństwa. Założenia metody lubelskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981), nr 2–4, s. 94–96; D.R. FREEMAN, *Kryzys małżeński i psychoterapia*, Warszawa 1991, s. 232–248.

⁴³ Por. M. POLAK, *Společno-kulturowe uwarunkowania duszpasterstwa narzeczonych*, „Teologia Praktyczna” 2 (2001), s. 104–123.

⁴⁴ A. PRYBA, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, s. 139.

przygotować się na przyjęcie potomstwa oraz wspieranie, chociażby tylko własnym przykładem, innych małżeństw żyjących w społeczeństwie i wspólnocie Kościoła⁴⁵.

Istotną propozycją profilaktyczną są dni skupienia dla narzeczonych. Najczęściej organizowane w formie weekendowych spotkań stają się szansą na dokonanie pogłębionej refleksji na temat zawieranego przymierza małżeńskiego, jego znaczenia w perspektywie teraźniejszej i wiecznej. Dzięki dniom skupienia może dokonać się zmiana perspektywy w dwojgu narzeczonych, która uwidacznia się odejściem od myślenia o „swoim” życiu, a przejściem do myślenia o „naszym” życiu. Pomóc temu mają również rozmaite zabiegi oparte o współczesne techniki budowania relacji międzysobowej. Dobrze przeprowadzone, a dzięki temu także dobrze uwewnętrznione dni skupienia mogą stanowić załóżek zakorzenienia się nowo powstającego związku małżeńskiego, a potem rodziny, w Kościele.

Okazją do dalszych przemyśleń i refleksyjnego przeżycia tajemnicy małżeństwa są dni skupienia i rekolekcje, które powinny obejmować pary z uwzględnieniem faz rozwoju życia małżeńskiego. Szczególne znaczenie w tych działaniach zajmują wspólnoty formacyjne ukierunkowane na małżeństwo i pogłębienie jego więzi z Bogiem i Kościołem. W takim wymiarze funkcjonowanie tych wspólnot i ruchów ma ogromne znaczenie profilaktyczne. Wśród istotnych ruchów tego typu działających w Polsce można wymienić: stowarzyszenie Spotkania Małżeńskie, ruch *Equipes Notre-Dame*, ruch Domowy Kościół, ruch Rodzin Nazaretańskich, ruch Nowe Rodziny⁴⁶.

Wszystkie wyżej wymienione ruchy działające w Kościele katolickim w Polsce mogą stanowić i bardzo często stanowią istotne profilaktyczne wsparcie dla małżeństw i rodzin. Ich programy oraz sposoby działań są ze swej istoty ukierunkowane formacyjnie. Jednak bardzo często (niejako przy okazji) stanowią profilaktyczną pomoc okazywaną małżonkom. Ich profilaktyczna siła sprawcza wyprowadzona jest z akcentów formacyjnych, jak świętość, jedność i dialogiczność małżeństwa. Trzeba jednak zaznaczyć, że żaden z tych ruchów nie jest przygotowany profesjonalnie do udzielania innego typu wsparcia niż profilaktyczny. Małżeństwa przeżywające głębokie trudności w swoich relacjach mogą i powinny otrzymywać pomoc w wyspecjalizowanych duszpasterskich lub świeckich ośrodkach poradnictwa i terapii małżeństw.

* * *

Wymienione powyżej różnego rodzaju działania pastoralne o charakterze profilaktycznym, począwszy od zwyczajnych działań duszpasterskich, przez różnego typu grupy formacyjne ukierunkowane na małżeństwo, mają bardzo

⁴⁵ Por. J. BAGROWICZ, *Wychowanie do życia w rodzinie w świetle najnowszych dokumentów Nauczycielskiego Urzędu Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 81 (1989), z. 2, nr 480, s. 219–234.

⁴⁶ U. DUDZIAK, *Pomoc w realizacji funkcji rodziny*, w: L. DYCZEWSKI (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin 2007, s. 166–167; zob. Cz. MURAWSKI, *Teologia małżeństwa i rodziny*, Sandomierz 1988, s. 208.

ważną rolę i funkcję do spełnienia. Stanowią one dziś istotne wsparcie dla małżeństw i rodzin. Stanowi to ogromny potencjał i zasób, z którego warto w sposób świadomy korzystać, tak by rozwijając i umacniając małżeństwa i rodziny chronić je przed popadaniem w jakiegokolwiek formy zaburzenia. Wydaje się, że duszpasterstwo rodzin realizowane w każdej parafii może mieć w tym dziele kapitalne znaczenie.

Family priesthood from the perspective of selected preventive actions

Family priesthood constitutes a kind of saving service of the Church dedicated to a marriage and a family. Its role is to ensure more complete life and love development of the marriages and families in Christ and consequently lead to life completeness in the Church. Family priesthood means, first of all, pastoral practice, which expresses in actions of Church toward marriages and families.

The special value is assigned to preventive actions aiming to restrain undesirable phenomena in people's development and behaviour. They are mainly fulfilled through ordinary pastoral measures and various types of formation movements dedicated to a marriage and a family. The goal of the following elaboration is to answer the question: in what way family priesthood achieves preventive aspect of support for a marriage and a family.

ks. Paweł Brudek*
Instytut Psychologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

RELIGIJNOŚĆ MAŁŻONKÓW O RÓŻNYM STOPNIU ZADOWOLENIA ZE ZWIĄZKU. IMPLIKACJE PSYCHOLOGICZNO-PASTORAŁNE

Problematyka małżeństwa i rodziny, obok zagadnień związanych z rolą świeckich w Kościele, to jeden z ważnych obszarów działalności naukowo-badawczej ks. prof. Józefa Mikołajca, któremu dedykowana jest niniejsza książka pamiątkowa. Przekonują o tym między innymi publikacje dotyczące szeroko pojętego duszpasterstwa rodzin¹. Z punktu widzenia psychologii pastoralnej zainteresowanie kwestiami życia małżeńskiego i rodzinnego posiada kluczowe znaczenie dla funkcjonowania jednostki. Wynika to z faktu, iż rodzina, jak zauważa V. Satir, jest miejscem, gdzie „powstaje człowiek”². Zarówno dane naukowe, jak i życiowe doświadczenie niezliczonej rzeszy osób przekonują o słuszności tej tezy. Z rodziną bowiem łączą się najczęściej początki ludzkiego życia. W rodzinie człowiek przychodzi na świat i uczy się świata. W rodzinie jednostka odnajduje najbardziej optymalne warunki osobowego rozwoju. Rodzina wreszcie głęboko wpisuje się w tożsamość osoby i odciska trwałe ślady na historii jej życia³.

* Ks. Paweł Brudek – dr, kapłan diecezji opolskiej, pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Psychologii Klinicznej Instytutu Psychologii KUL. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień związanych z satysfakcją z małżeństwa, starością, religijnością, uzależnieniami oraz psychoterapią. Współpracuje z dwumiesięcznikiem „Trzeźwymi Bądźcie”. Autor m.in: *Choroba alkoholowa jako czynnik dysfunkcjonalności rodziny*; *System rodzinny jako środowisko integralnej profilaktyki alkoholizmu*; *Poczucie alienacji a typy relacji interpersonalnych u małoletnich matek*; *Ona, on i Pan Bóg – czy taki związek się opłaca? Personalność relacji religijnej a satysfakcja z małżeństwa na poziomie pary oraz na poziomie małżonków*.

¹ Zob. J. MIKOŁAJEC, *Problematyka rodzinna w pracy synodalnej*, „Forum Duszpasterskie” (1994), nr 13, s. 4–5; TENŻE, *Wywiad z A. Kalus: Jak to jest z tą adopcją*, „Forum Duszpasterskie” (1997), nr 28, s. 29–32; TENŻE, *Człowiek starszy w parafii (materiały na spotkanie PRD)*, „Forum Duszpasterskie” (1998), nr 32, s. 54–56; TENŻE, *Pomoc dla samopomocy. Wywiad z pracownikiem Katolickiej Poradni Rodzinnej w Opolu*, „Forum Duszpasterskie” (1998), nr 29, s. 4–7; TENŻE, *Duszpasterstwo rodzin w uchwałach Pierwszego Synodu Diecezji Opolskiej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (2006), nr 3, s. 56–70; TENŻE, *Profilaktyczny i wychowawczy charakter duszpasterstwa*, w: J. DZIERŻANOWSKI, P. LANDWÓJTOWICZ (red.), *Profilaktyczny wymiar duszpasterskiej troski Kościoła*, Opole 2006, s. 19–29; TENŻE, *Pomoc małżonkom przeżywającym rozłąkę ze względu na emigrację zarobkową*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Duszpasterstwo rodzin w teorii i praktyce*, Lublin (w druku).

² V. SATIR, *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, Gdańsk 2002, s. 10.

³ P. BRUDEK, *Wyplłyn na głębię. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie*, „Trzeźwymi Bądźcie” (2011), nr 3, s. 10.

Spoglądając na rodzinę z perspektywy teorii systemowej, należy przyjąć, iż szczególne znaczenie dla jej właściwego funkcjonowania posiada podsystem małżeński. Jakość relacji między mężem i żoną odgrywa więc istotną rolę w budowaniu rodzinnego szczęścia⁴. W literaturze przedmiotu z łatwością można dotrzeć do wyników badań wskazujących na szereg zmiennych psychologicznych i socjodemograficznych wiążących się z zadowoleniem ze związku⁵. Wśród nich za jeden z ważniejszych korelatów (predyktorów) powodzenia małżeństwa uznaje się religijność⁶. Choć w dziedzinie badań nad religijnością małżonków i ich poczuciem zadowolenia przeprowadzono już wiele badań, nadal niektóre zasadnicze pytania pozostają bez odpowiedzi. Stąd też autorzy postulują konieczność dalszych badań w tym zakresie⁷. Mając to na uwadze, głównym celem prezentowanego artykułu uczyniono odpowiedź na pytanie: Czy i jak osoby o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa różnią się między sobą w zakresie religijności?

1. Wprowadzenie teoretyczne

Zagadnienie jakości relacji małżeńskiej posiada bogate opracowanie w literaturze psychologicznej. Pomimo to, wciąż brak jednoznacznej definicji tego pojęcia. Do najczęściej spotykanych w literaturze określeń służących do opisu jakości relacji małżeńskiej zalicza się: powodzenie małżeństwa, dobre przystosowanie, sukces małżeński, szczęście małżeńskie, dobór małżeński, jakość małżeństwa, trwałość małżeństwa oraz satysfakcję małżeńską⁸. W niniejszym artykule jakość relacji małżeńskiej określono ze względu na satysfakcję ze związku zgodnie z rozumieniem tego pojęcia zaproponowanym przez J. Rostowskiego i M. Plopa⁹. Zdaniem tych autorów, satysfakcja ze związku posiada charakter wielowymiarowy. Oznacza to, że na zadowolenie ze związku ma wpływ wiele czynników. Do najistotniejszych autorzy zaliczają intymność, samorealizację, podobieństwo i rozczarowanie.

⁴ M. DE BARBARO, *Struktura rodziny*, w: TENŻE (red.), *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*, Kraków 1999, s. 45–55.

⁵ Por. B. JANKOWIAK, *Problematyka jakości i trwałości relacji małżeńskich w teorii i badaniach*, „Przegląd Terapeutyczny” (2007), nr 3, s. 1–25.

⁶ Por. J.R. OLSON, J.P. MARSHALL, H.W. GODDARD, D.G. SCHRAMM, *Shared Religious Beliefs, Prayer, and Forgiveness as Predictors of Marital Satisfaction*, „Family Relations” (2015), nr 4, s. 519–533; P. BRUDEK, *Ona, on i Pan Bóg – czy taki związek się oplaca? Personalność relacji religijnej a satysfakcja z małżeństwa na poziomie pary oraz na poziomie małżonków*, w: J. GARBULA, W. SAWCZUK, A. ZAKRZEWSKA (red.), *Świat rodziny. Perspektywa interdyscyplinarna. Wobec wyzwań i zagrożeń*, Toruń 2013, s. 214–230; A. MAHONEY, K.I. PARGAMENT, N. TARAKESHWAR, A.B. SWANK, *Religion in the home in the 1980s and 1990s: A meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting*, „Journal of Family Psychology” (2001), nr 4, s. 559–596; M. BRAUN-GALKOWSKA, *Znaczenie religijności małżonków dla powodzenia ich związku*, w: T. KUKULOWICZ (red.), *Z badań nad rodziną*, Lublin 1984, s. 57–67.

⁷ M. PLOPA, *Psychologia rodziny: teoria i badania*, Kraków 2008, s. 231–236.

⁸ B. JANKOWIAK, *Problematyka jakości i trwałości relacji małżeńskich w teorii i badaniach*, s. 3–6.

⁹ M. PLOPA, *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, Kraków 2007, s. 51–106.

Pierwszy z wymiarów – intymność – związany jest z wysokim poziomem zadowolenia wynikającego z bliskiej relacji z małżonkiem. Intymność zakłada, iż partnerzy są silnie zmotywowani do czynnego zaangażowania się w twórcze budowanie i przeżywanie swego związku. Kolejnym aspektem satysfakcji z małżeństwa jest samorealizacja. Oznacza ona, że uczestnicy diady małżeńskiej odczuwają wysoki poziom zadowolenia ze związku, ponieważ dzięki niemu mają możliwość realizowania siebie, własnego systemu wartości, a także określonych zadań życiowych. W konsekwencji małżeństwo jest przez nich postrzegane jako doskonały sposób na pomyślne i szczęśliwe życie. Trzecim elementem satysfakcji z małżeństwa jest podobieństwo. Wysoki poziom podobieństwa jest wyrazem zgodności małżonków co do podejmowania i realizacji istotnych celów małżeńskich i rodzinnych. Ostatni wymiar satysfakcji małżeńskiej dotyczy rozczarowania. Według autorów, rozczarowanie związane jest z poczuciem porażki życiowej spowodowanej zawarciem związku małżeńskiego. Małżeństwo jest tu postrzegane i przeżywane jako czynnik zagrażający niezależności oraz autonomii partnerów. Stąd też wewnątrz pary małżeńskiej częściej zdają się dominować tendencje unikowe w zakresie sfery uczuciowej czy współdziałania. W konsekwencji znacząco zmniejsza się poczucie odpowiedzialności za dalsze losy małżeństwa oraz wzrasta prawdopodobieństwo rozpadu związku¹⁰.

Religijność stanowi przedmiot zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, w tym także psychologii¹¹. Dowodem tego może być chociażby, wyrażenie obecny w literaturze przedmiotu, pluralizm definicyjny w odniesieniu do rozumienia i interpretacji samego pojęcia religijności¹². Dokonując ich syntezy, można sformułować kilka ogólnych wniosków (założeń). Po pierwsze, przystępując do naukowych analiz zjawiska religijności, trzeba pamiętać, że jest ona strukturą złożoną z wielu elementów psychicznych (sądy, przekonania, doznania emocjonalne odnoszące się do przedmiotu religijnego, praktyki religijne), wzajemnie powiązanych i spolaryzowanych przez przedmiot religijny. Błędem jest zatem utożsamianie religijności tylko z jednym spośród jej składowych elementów. Po drugie, religijność jest strukturą wkomponowaną w całokształt życia psychicznego jednostki, a więc obejmuje swoim zasięgiem to wszystko, co zwykle konstytuować osobowość człowieka. Po trzecie, w religijności ma miejsce zarówno odniesienie do rzeczywistości nadprzyrodzonej jak również powiązanie jej ze specyficznymi właściwościami konkretnego człowieka. W konsekwencji każdorazowe odniesienie do nadprzyrodzoności z jednej strony będzie typowe tylko dla danej jednostki, z drugiej zaś inna będzie rola i funkcja religijności w życiu psychicznym indywidualnego człowieka. W końcu, po czwarte, aktywność człowieka można sprowadzić do trzech podstawowych sfer funkcjonowania: fizycznej, psychicznej i duchowej. W kontekście zauważalnych dziś

¹⁰ *Tamże*, s. 69–70.

¹¹ Zob. J. KRÓL, *Psychologiczne aspekty badania fenomenu religii*, Opole 2002.

¹² D. KROK, *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, Opole 2009, s. 13–61.

tendencji sekularyzacyjnych, redukujących duchowość ludzką tylko do fenomenu psychicznego, jego wyeksponowanie wydaje się być niezwykle ważne¹³.

Za bazowe dla prezentowanego projektu badawczego przyjęto dwie koncepcje religijności: koncepcję religijnego systemu znaczeń D. Kroka¹⁴ oraz koncepcję religijności personalnej autorstwa R. Jaworskiego¹⁵. Uwzględniono te dwa podejścia koncepcyjne, ponieważ bazują one na odmiennych założeniach teoretycznych, co pozwala na pełniejsze zbadanie tego fenomenu. Spojrzenie na religijność w kategoriach systemu znaczeń stwarza możliwość dostrzeżenia wielości sądów i przekonań religijnych współtworzących aparat poznawczy człowieka oraz siły ich oddziaływania na ludzką psychikę i życie. Z kolei religijność personalna rozumiana jako osobowa relacja człowieka do Boga wyraźnie zaznacza swój wpływ przede wszystkim na funkcjonowanie emocjonalne i behawioralne jednostki.

Religijny system znaczeń obejmuje dwa główne wymiary. Pierwszy – orientacja religijna – oznacza, iż religia staje się dla jednostki bogatym źródłem znaczeń, a tym samym zapewnia wysoce zorganizowaną „mapę poznawczą”, która stanowi punkt odniesienia w interpretacji doświadczeń wewnętrznych oraz wydarzeń dotyczących świata zewnętrznego oraz zasad rządzących życiem społecznym. Drugi wymiar – sens religijny – wskazuje, na ile dojrzała interioryzacja treści religijnych stanowi dla osoby pomoc w radzeniu sobie z egzystencjalnymi pytaniami odnoszącymi się do życia indywidualnego i społecznego¹⁶.

Religijność personalna to konstrukt, na który składają się cztery wymiary: wiara, moralność, praktyki religijne i self religijny. Wiara oznacza siłę relacji z Bogiem, który stanowi dla człowieka podstawowe źródło sensu życia. Moralność to wymiar, który definiuje stopień zgodności postępowania moralnego osoby z posiadanymi przez nią przekonaniami religijnymi. Praktyki religijne to aspekt religijności personalnej określający poziom zaangażowania jednostki w relację z osobowym Bogiem, które wyraża się w trosce o modlitwę, kontemplację oraz pogłębianie wiedzy religijnej, zwłaszcza o Bogu. Wreszcie self religijny oznacza stopień odczuwania bliskości z Bogiem oraz poczucia dumy wynikającego z faktu wyznawanej wiary¹⁷.

Analiza dostępnych w literaturze przedmiotu badań ujawnia, że wiara w Boga, jeżeli cechuje się dojrzałością, może nadawać głębszy sens i znaczenie ludzkiej egzystencji oraz temu wszystkiemu, co wydarza się w toku życia czło-

¹³ Z. GOLAN, *Pojęcie religijności*, w: S. GLAZ (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków 2006, s. 71–72.

¹⁴ D. KROK, *Skala Religijnego Systemu Znaczeń*, w: M. JAROSZ (red.), *Psychologiczny pomiar religijności*, Lublin 2011, s. 153–168.

¹⁵ R. JAWORSKI, *Psychologiczne badania religijności personalnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” (1998), nr 41, s. 77–88.

¹⁶ D. KROK, *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, s. 187–188.

¹⁷ R. JAWORSKI, *Psychologiczne badania religijności personalnej*, s. 80.

wieka¹⁸. Dojrzała religijność, przejawiająca się pełną zaangażowaną troską o pogłębianie relacji z Bogiem, może stanowić cenną pomoc także w budowaniu małżeńskiego szczęścia. Wynika to z faktu, iż osoby o dojrzałej religijności cechują się wysokim poziomem integracji osobowości, co wyraża się między innymi w akceptacji samego siebie, pewności siebie, zrównoważeniu emocjonalnym, gotowości do poświęceń oraz w pozytywnym nastawieniu do życia¹⁹. Posiadanie takich cech sprzyja budowaniu satysfakcjonującego związku²⁰. Pomysłna realizacja określonych życiowych zadań możliwa jest przede wszystkim dzięki dojrzałości psychicznej, czyli autonomii jednostki, umiejętności wglądu w motywy własnego działania i adekwatnemu odniesieniu do ludzi²¹.

Autentyczna religijność zakłada zgodność postępowania z przekonaniem wynikającym z wyznawanej wiary. Przekonania religijne posiadają istotny wpływ na sposób myślenia, odczuwania i postępowania człowieka²². Można zatem uznać, iż małżonkowie budując swój związek w oparciu o chrześcijański system wartości, stojący na straży nierozzerwalności i trwałości małżeństwa, cieszą się większym zadowoleniem z małżeństwa, w porównaniu z osobami, dla których religia i związane z nią normy moralnego postępowania nie mają większego znaczenia. Przekonują o tym między innymi badania autora niniejszego artykułu i G. Ciuły zrealizowane na 120 małżonkach w wieku od 60 do 75 lat, które ujawniły, że partnerzy w okresie późnej dorosłości w najwyższym stopniu cenią sobie wartości święte, zwłaszcza te, które związane są ze sferą religijną. Dodatkowo uzyskane wyniki wykazały, że zadowolenie ze związku w okresie starości współwystępuje przede wszystkim z kategoriami aksjologicznymi z obszaru świętości²³.

Religijność poprzez odniesienie do świata wartości pomaga również w odnalezieniu sensu egzystencji. Interpretowanie swego życia i postępowania w oparciu o religijny system pojęć stwarza możliwość dostrzeżenia głębszego znaczenia bolesnych i trudnych wydarzeń²⁴. Ta sensotwórcza rola religijnego

¹⁸ M. BRAUN-GALKOWSKA, *Psychologia domowa*, Lublin 2008, s. 125–126.

¹⁹ R. JAWORSKI, *Sposoby radzenia sobie z trudnościami u osób o różnym typie religijności*, „Studia Płockie” (2004), nr 32, s. 140.

²⁰ Por. S. STEUDEN, *Kryzys małżeństwa i rodziny – wybrane czynniki ryzyka i niepowodzenia*, w: S. JANECZEK, W. BAJOR, M. MACIOLEK (red.), *Gaudium in litteris: Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Arcybiskupa Profesora Stanisława Wielgusa*, Lublin 2009, s. 979–996; TAŻ, *Psychologiczne aspekty dojrzałości do zawarcia małżeństwa*, w: G. WITASZEK, R. PODPORA (red.), *Wychowanie do życia w rodzinie. Drogi i bezdroża*, Lublin 1996, s. 113–136; TAŻ, *Osobowościowe uwarunkowania niepowodzenia w małżeństwie*, w: J. MISIUREK, W. SŁOMKA (red.), *Małżeństwo – przymierze miłości*, Lublin 1995, s. 199–212.

²¹ Z. CHLEWIŃSKI, *Religia a osobowość człowieka*, w: H. ZIMOŃ (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Lublin 2000, s. 105.

²² A. PÜTTMANN, *Ludzkie społeczeństwo bez Boga*, „Listy do Europy” (2009), nr 37, s. 1–3.

²³ P. BRUDEK, G. CIUŁA, *Hierarchia wartości a satysfakcja ze związku małżeńskiego u osób w okresie późnej dorosłości*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” (2013), nr 2, s. 368–382.

²⁴ D. KROK, *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, s. 172–173.

systemu znaczeń może wiązać się z predykcją sukcesu małżeńskiego. Małżeńskie życie nie jest przecież wolne od sytuacji trudnych, którym małżonkowie zmuszeni są stawić czoła²⁵. Religia, jako narzędzie uzyskiwania znaczenia, pomaga w zrozumieniu trudnych doświadczeń. W sytuacjach niesprzyjających oferuje partnerom różnorodne sposoby odzyskiwania kontroli nad własnym życiem. Daje pociechę duchową, pogłębia intymną więź z Bogiem oraz pomaga w przemianie życia²⁶.

2. Metoda badań

Problem i hipotezy badawcze. Mając na uwadze powyższe uwagi, głównym celem prezentowanych badań uczyniono identyfikację różnic w zakresie religijności między osobami starszymi o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa. W oparciu o tak określony cel sformułowano następujące hipotezy badawcze:

H1: Osoby o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa różnią się pod względem religijnego systemu znaczeń.

H2: Osoby o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa różnią się pod względem religijności personalnej.

Osoby badane i przebieg badań. Chcąc dokonać empirycznej weryfikacji sformułowanych hipotez, zrealizowano badania, którymi objęto 222 osoby, w tym 111 kobiet i 111 mężczyzn. W grupie mężczyzn średnia wieku uzyskała wartość $M=41,83$ przy odchyleniu standardowym $SD=8,23$, zaś w grupie kobiet wyniosła ona $M=40,15$ przy odchyleniu standardowym $SD=7,68$. Badani różnili się między sobą posiadaniem wykształceniem. Najbardziej liczną grupę stanowiły osoby posiadające wykształcenie wyższe (57,2%), natomiast najmniej liczną grupę stanowiły osoby z wykształceniem podstawowym i zasadniczym zawodowym (9,0%). W odniesieniu do zajmowanego stanowiska pracy najczęściej spośród uczestników badania posiadało stanowisko nauczycielskie (24,3%). Najmniej osób pracowało na stanowisku kierowniczym lub dyrektorskim (12,2%). Wśród uczestników badania najliczniejsza była grupa osób, która deklarowała się jako zdecydowanie wierzący (51,4%) i wierzący (37,4%). Pojedyncze osoby uznały siebie za zdecydowanie niewierzące (0,4%) i niewierzące (0,4%).

W celu wyodrębnienia z próby osób o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa posłużono się metodą kwartyli. W ten sposób wyselekcjonowano cztery grupy osób odznaczające się: (1) najniższą satysfakcją z małżeństwa ($n=55$); (2) niską satysfakcją z małżeństwa ($n=58$); (3) wysoką satysfakcją z małżeństwa ($n=54$); (4) najwyższą satysfakcją z małżeństwa ($n=55$). Pod względem liczebności grupy nie różniły się między sobą w sposób statystycznie istotny ($\chi^2=0,162$; $p=0,983$).

²⁵ M. BRAUN-GAŁKOWSKA, *Zaprosili także Jezusa. Konferencje przedmałżeńskie*, Lublin 2009, s. 82–88.

²⁶ R.S. LAZARUS, B.N. LAZARUS, *Coping with Aging*, Oxford 2006, s. 66–67; R. BARTCZUK, M. JAROSZ, *Funkcja religijności w procesie radzenia sobie ze stresem. Koncepcja Kennetha I. Pargamenta*, „Roczniki Psychologiczne” (2006), nr 1, s. 37–52.

Zastosowane narzędzia badawcze. W omawianym projekcie badawczym zastosowano trzy metody psychologiczne. Pomiaru religijności dokonano przy użyciu: Skali Religijnego Systemu Znaczeń (SRSZ) skonstruowanej przez D. Kroka²⁷ oraz Skali Religijności Personalnej (SRP) autorstwa R. Jaworskiego²⁸. Do pomiaru satysfakcji z małżeństwa wykorzystano Kwestionariusz Dobranego Małżeństwa (KDM-2) J. Rostowskiego i M. Plopy²⁹.

3. Wyniki badań

Zebrany materiał empiryczny został poddany analizie statystycznej, w wyniku której uzyskano zaprezentowane poniżej rezultaty. W celu zbadania różnic między osobami o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa w obszarze religijnego systemu znaczeń i religijności personalnej – z uwagi na niespełnienie założeń jednoczynnikowej analizy wariancji (ANOVA)³⁰ – posłużono się nieparametrycznym testem ANOVA rang Kruskala-Wallisa w planie międzygrupowym oraz testem U Manna-Whitney'a. Otrzymane rezultaty przedstawiono w tabeli poniżej.

Uzyskane wyniki ujawniły istnienie istotnych statystycznie różnic pomiędzy wyodrębnionymi grupami osób o odmiennej ocenie satysfakcji z małżeństwa w zakresie wyników ogólnych oraz wszystkich wymiarów religijnego systemu znaczeń i religijności personalnej.

Poziom zadowolenia z małżeństwa różnicuje respondentów pod względem posiadanego poziomu religijnego systemu znaczeń ujmowanego zarówno w kategoriach globalnych ($H=56,938$; $p\leq 0,001$), jak i poszczególnych jego wymiarów: orientacji religijnej ($H=47,317$; $p\leq 0,001$) oraz sensu religijnego ($H=54,388$; $p\leq 0,001$). Bardziej szczegółowa analiza uwzględniająca wyniki testu U Manna-Whitney'a pozwala stwierdzić, że różnice statystycznie istotne występują głównie między osobami odznaczającymi się najbardziej negatywną i najbardziej pozytywną oceną życia małżeńskiego. Taki wzorzec wyników sugeruje, że jednostki charakteryzujące się najwyższą satysfakcją z małżeństwa ($M=153,85$), w porównaniu z osobami o najniższym stopniu zadowolenia ze związku ($M=71,65$), w większym stopniu postrzegają religię jako źródło znaczenia i sensu doświadczanych sytuacji życiowych.

Tabela. Wyniki porównań grup o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa (KDM-2) w zakresie Religijnego Systemu Znaczeń (SRSZ) oraz Religijności Personalnej (SRP):

²⁷ D. KROK, *Skala Religijnego Systemu Znaczeń*, s. 153–168.

²⁸ R. JAWORSKI, *Psychologiczne badania religijności personalnej*, s. 77–88.

²⁹ M. PLOPA, *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, s. 51–106.

³⁰ S. BEDYŃSKA, M. CYPRYAŃSKA, *Statystyczny drogowskaz. Praktyczne wprowadzenie do analizy wariancji*, Warszawa 2013, s. 34.

ZMIENNE		Satysfakcja z małżeństwa (KDM-2)				ANOVA Kruskala- Wallisa		Test U Manna- Whitney'a ³¹
		NNSM	NSM	WSM	NWSM	H	p	
		Średnia ranga						
Religijny system znaczeń	Orientacja religijna	77,81	89,72	127,92	152,05	47,317	0,001	NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM** NSM:NWSM*** WSM:NWSM*
	Sens religijny	70,66	92,34	133,91	150,54	54,388	0,001	NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM*** NSM:NWSM***
	Wynik ogólny	71,65	90,16	131,86	153,85	56,938	0,001	NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM*** NSM:NWSM*** WSM:NWSM*
Religijność personalna	Wiara	71,95	101,27	125,27	148,32	43,017	0,001	NNSM:NSM* NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM* NSM:NWSM*** WSM:NWSM*
	Moralność	76,95	91,54	127,96	150,94	45,957	0,001	NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM** NSM:NWSM*** WSM:NWSM*
	Praktyki religijne	77,80	87,48	126,88	155,43	52,144	0,001	NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM*** NSM:NWSM*** WSM:NWSM**
	Self religijny	69,15	97,82	126,80	153,26	53,016	0,001	NNSM:NSM* NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM* NSM:NWSM*** WSM:NWSM**
	Wynik ogólny	70,88	91,91	128,33	156,25	57,819	0,001	NNSM:NSM* NNSM:WSM*** NNSM:NWSM*** NSM:WSM*** NSM:NWSM*** WSM:NWSM**

³¹ Oznaczenia: NNSM – osoby o najniższej satysfakcji z małżeństwa; NSM – osoby o niskiej satysfakcji z małżeństwa; WSM – osoby o wysokiej satysfakcji z małżeństwa; NWSM – osoby o najwyższej satysfakcji z małżeństwa; *** $p \leq 0,001$; ** $p \leq 0,01$; * $p \leq 0,05$.

Badani różnią się między sobą także w zakresie religijności personalnej. Różnice te odnotowano zarówno na poziomie wskaźnika ogólnego ($H=57,819$; $p\leq 0,001$), jak i poszczególnych czynników: wiary ($H=43,017$; $p\leq 0,001$), moralności ($H=45,957$; $p\leq 0,001$), praktyk religijnych ($H=52,144$; $p\leq 0,001$) oraz Ja religijnego ($H=53,016$; $p\leq 0,001$). Przy zastosowaniu testu U Manna-Whitney'a wykazano, że – w przypadku globalnie ujmowanej religijności personalnej – różnice istotne statystycznie występują między osobami o najniższej satysfakcji małżeńskiej i pozostałymi grupami, odznaczającymi się niską, wysoką oraz najwyższą satysfakcją z małżeństwa. Oznacza to, że respondenci oceniający swoje dotychczasowe małżeńskie życie w najwyższym stopniu pozytywnie ($M=156,25$), częściej, aniżeli osoby o wysokim ($M=126,80$), niskim ($M=91,91$) i najniższym ($M=70,88$) poziomie zadowolenia małżeńskiego przeżywają swoją religijność jako pełną zaangażowania relację z Osobą Kochającego Boga.

4. Dyskusja wyników

Celem prezentowanych w niniejszym artykule badań była analiza różnic pomiędzy małżonkami o odmiennym poziomie satysfakcji ze związku w obszarze religijności. Główne pytanie badawcze dotyczyło tego, czy osoby badane odznaczające się odmienną specyfiką satysfakcji małżeńskiej (najniższa, niska, wysoka, najwyższa) istotnie różnią się między sobą pod względem religijnego systemu znaczeń i religijności personalnej. Uzyskane wyniki badań pozwoliły na pozytywną weryfikację postawionych hipotez.

W odniesieniu do hipotezy pierwszej (H1) stwierdzono, że osoby o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa różnią się pod względem religijnego systemu znaczeń. Uzyskany wzorzec wyników pozostaje zgodny z oczekiwaniami. W literaturze można odnaleźć badania, w świetle których małżeństwo, poprzez proces uświęcania (*sanctification*), czyli przypisywania określonemu obiektowi znaczenia religijnego, staje się dla partnerów rzeczywistością świętą. W efekcie oznacza to, iż małżonkowie są silnie motywowani do inwestowania czasu i określonych środków, aby wykazać się zaangażowaniem i troską o swój związek³². Ten motywacyjny aspekt procesu uświęcania jest wyraźnie zauważalny w obszarze dążeń mających wpływ na dobrostan psychiczny i fizyczny partnerów³³. Zaangażowanie na rzecz rozwoju związku stanowi bowiem jeden z istotnych aspektów małżeńskiej bliskości, dający małżonkom poczucie przeżywania autentycznej miłości, a w konsekwencji, satysfakcję ze związku³⁴.

³² A. MAHONEY, K.I. PARGAMENT, B. COLE, T. JEWELL, G.M. MAGYAR, *A higher purpose: The sanctification of strivings in a community sample*, „International Journal for the Psychology of Religion”, nr 3, s. 239–262.

³³ D. KROK, *Religijność a jakość życia w perspektywie mediatorów psychospołecznych*, s. 165.

³⁴ Por. B. WOJCISZKE, *Psychologia miłości. Intymność – Namiętność – Zobowiązanie*, Gdańsk 2005, s. 15–19; M. PŁOPA, *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*, s. 69.

Do podobnych wniosków skłaniają badania autora niniejszego artykułu i S. Steuden, których celem było uzyskanie odpowiedzi na pytanie: Czy religijność pozostaje w związku z jakością relacji małżeńskiej w okresie późnej dorosłości? Próbę badawczą stanowiło 120 osób (60 małżeństw) w wieku od 60 do 75 lat. Analizy statystyczne otrzymanych danych ujawniły niskie dodatnie zależności między ogólnym zadowoleniem z małżeństwa oraz samorealizacją a wszystkimi wskaźnikami religijnego systemu znaczeń, jak również niskie ujemne korelacje między rozczarowaniem z małżeństwa a globalnym wskaźnikiem religijnego systemu znaczeń i jego głównymi dymensjami: orientacją religijną oraz sensem religijnym. Oznacza to, że im bardziej religijny system znaczeń staje się punktem odniesienia dla spostrzegania, oceniania i interpretowania rzeczywistości, tym większe poczucie zadowolenia u partnerów związku będących na etapie późnej dorosłości³⁵.

W nawiązaniu do hipotezy drugiej (H2) należy stwierdzić, że osoby o odmiennym poziomie satysfakcji z małżeństwa różnią się pod względem religijności personalnej. Hipoteza ogólna została więc w całości potwierdzona. Uzyskane dane są zgodne z dotychczasowymi badaniami, w ramach których usiłowano wyjaśnić powiązania istniejące między jakością relacji małżeńskiej a typem (personalnym lub apersonalnym) religijności małżonków³⁶. Wynika to zapewne z faktu, iż osoby o religijności personalnej odznaczają się wysokim poziomem dojrzałości osobowościowej, której przejawem jest między innymi akceptacja samego siebie, pewność siebie, zdyscyplinowanie, samokontrola, zrównoważenie emocjonalne, altruizm, otwartość oraz pozytywne nastawienia do życia³⁷. Posiadanie takich cech ułatwia budowanie bliskości w małżeństwie. Dla zbudowania intymnego związku konieczne jest bowiem poznanie samego siebie, świadomość i akceptacja własnych niedoskonałości oraz otwartość na drugiego. Dojrzałość osobowościowa małżonków pomaga im również w samorealizacji – w urzeczywistnianiu siebie w małżeństwie i poprzez małżeństwo, oraz w realizowaniu wspólnie zamierzonych małżeńskich i rodzinnych celów³⁸. Zdaniem Z. Chlewińskiego, pomyślna realizacja określonych życiowych zadań możliwa jest bowiem przede wszystkim dzięki dojrzałości psychicznej wyrażającej się w autonomii jednostki, umiejętności wglądu w motywy własnego działania i w adekwatnym stosunku do ludzi³⁹.

³⁵ P. BRUDEK, S. STEUDEN, *Religijne korelaty zadowolenia z małżeństwa w okresie późnej dorosłości*, w: M. GUZEWICZ, S. STEUDEN, P. BRUDEK (red.), *Oblicza starości we współczesnym świecie. Perspektywa społeczno-kulturowa*. Lublin 2015, s. 15–44.

³⁶ E. KIELEK-RATAJ, *Religijność personalna a satysfakcja ze związku*, „Family Forum” (2013), nr 3, s. 97–113; T. ROSTOWSKA, P. ŻYLIŃSKA, *Stopień zaangażowania religijnego a poziom jakości małżeńskiej u partnerów*, w: T. ROSTOWSKA (red.), *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań*, Warszawa 2009, s. 117–135.

³⁷ R. JAWORSKI, *Sposoby radzenia sobie z trudnościami u osób o różnym typie religijności*, s. 140–141.

³⁸ M. BRAUN-GALKOWSKA, *Psychologia domowa*, s. 100–103.

³⁹ E. GURBA, *Wczesna dorosłość*, w: B. HARWAS-NAPIERAŁA, J. TREMPAŁA, *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, Warszawa 2007, s. 206–207.

5. Implikacje wyników badań własnych dla duszpasterstwa

Wyniki zrealizowanego projektu pozwalają na wyciągnięcie następujących wniosków dla oddziaływań pomocowych w obszarze duszpasterstwa:

1. W kontekście dalszego przygotowania do małżeństwa, które związane jest ze zdobywaniem odpowiedniej wiedzy i osiągnięciem stosownych cnót związanych z życiem rodzinnym, warto zwrócić szczególną uwagę na troskę o wszechstronny (fizyczny, psychiczny, duchowy) rozwój dzieci i młodzieży. Należy uwrażliwiać rodziców, nauczycieli, katechetów i wychowawców, że religijność stanowi integralny element osobowości człowieka, a przyjmowanie religijnej perspektywy w ocenie i interpretacji własnej osoby, innych ludzi czy określonych wydarzeń jest słuszne i z wielu względów pożyteczne. Pozostawanie z Bogiem w osobowej relacji wspomaga bowiem budowanie własnego charakteru, uczy szacunku dla zdrowych wartości, wspiera umiejętność współżycia z innymi, ułatwia pełne zrozumienie i rozpoznanie swego życiowego powołania, ukazuje wartość ludzkiej seksualności oraz wspiera jej integralny rozwój, wreszcie uczy właściwej postawy wobec własnej rodziny i instytucji małżeństwa. Nie ulega wątpliwości, że dysponowanie takimi cechami osobowościowymi i umiejętnościami społecznymi służy podjęciu dojrzałej decyzji o małżeństwie oraz predysponuje do budowania w przyszłości satysfakcjonującego związku. W tym kontekście należy podkreślić znaczenie rodzicielskiego przykładu w zakresie życia religijnego. Rodzic dla dziecka jest bardzo często niekwestionowanym autorytetem – modelem, od którego uczy się ono, jak przeżywać relacje z Bogiem. Wydaje się więc, iż cenną rzeczą jest budzenie w rodzicach odpowiedzialności nie tylko za fizyczny czy intelektualny rozwój dziecka, ale także za jego kondycję duchową. Osobisty przykład wiary domaga się jednak autentycznego i dojrzałego odniesienia do Boga. Stąd też postulat permanentnej troski o religijny wzrost małżonków uznać należy za priorytetowy. Realizacja tego postulatu może przynieść co najmniej dwojakiego rodzaju pozytywne skutki. Po pierwsze, konstruktywnie oddziałuje na subsystem małżeński, a tym samym na cały system rodzinny, stwarzając optymalne warunki dla rozwoju małżeńskiej miłości oraz wychowania dzieci. Po drugie, osobista dojrzałość religijna rodziców, wyrażająca się w przeżywaniu całego swego życia w odniesieniu do religijnego systemu znaczeń, zachęca dzieci do nawiązania podobnej relacji z Bogiem.

2. W ramach bliższego przygotowania do wejścia w związek małżeński, którego adresatami jest młodzież ponadgimnazjalna, licealna i akademicka, należy, adekwatnie do wieku i potrzeb, ukazać młodym ludziom głębszy religijny sens oraz cel małżeństwa i rodziny. Trzeba tu zwrócić szczególną uwagę na ukazanie małżeństwa jako relacji międzyosobowej mężczyzny i kobiety. Warto również wyakcentować moralną konieczność troski partnerów o swój związek. Należy także ukazać znaczenie i funkcje ludzkiej seksualności w perspektywie religijnej oraz dopomóc młodzieży w jej zrozumieniu i zaakceptowaniu. Na etapie bliższego przygotowania do małżeństwa nie można zapominać o bieżącej sytuacji życiowej młodego człowieka, związanej z przeżywanym etapem roz-

wojowym. Stąd też trzeba uwrażliwiać rodziców, nauczycieli, katechetów i wychowawców, aby pomagali swoim podopiecznym w pozytywnym rozwiązywaniu kryzysów rozwojowych, którym często towarzyszą również kryzysy religijne. Zaniedbania w tym względzie mogą bowiem skutkować w przyszłości brakiem zaangażowania w życie religijne lub obojętnością na sprawy związane z wiarą, a w konsekwencji także obniżeniem jakości funkcjonowania małżeńskiego.

3. W perspektywie bezpośredniego przygotowania do zawarcia małżeństwa, które obejmuje okres między zaręczynami a ślubem, należy podkreślać istotną rolę religijności dla powodzenia małżeńskiego w ramach specjalnych katechez dotyczących problematyki małżeństwa i rodziny. Katechezy te winny ukazywać, że ewangeliczny wzorzec małżeństwa i rodziny, oparty o wzajemną bliskość partnerów, pełną zaangażowania, bezinteresowną i gotową do poświęceń miłość, jest możliwy do realizacji i w pewnym sensie stanowi gwarant sukcesu małżeńskiego. Mając na uwadze fakt, iż religijność uchodzi za jeden z ważniejszych predyktorów powodzenia małżeńskiego, pogłębienie wiary osób przygotowujących się do małżeństwa jest na tym etapie celem nadrzędnym.

4. Troska o wzrost dojrzałości religijnej winna towarzyszyć małżonkom także na wszystkich etapach ich małżeńskiego życia. Stąd też niezwykle istotne jest przypominanie i uświadamianie partnerom związku, że stopień ich religijnego zaangażowania oddziałuje na odczuwaną przez nich satysfakcję ze wspólnego życia. Realizacja tego postulatów może dokonywać się poprzez udział w liturgii (słuchanie słowa Bożego, kazania), uczestnictwo w rekolekcjach, praktyki religijne (modlitwa, medytacja, kontemplacja), udział w ruchach i stowarzyszeniach religijnych (Kościół Domowy, Neokatechumenat, Wspólnota Przymierza Rodzin *Mamre*).

Religiosity of spouses with different degree of satisfaction with their relationship. Psychological and pastoral implications

The aim of research: The results of the research done by the Author were presented in this article. People (N=222) who differ in global estimation of their marital lives took part in the research. Its primary goal was to identify the differences between four groups of married couples with various specificity of marital satisfaction in the range of religiousness. Methods: Three psychological methods were applied in the discussed project, such as: (1) *Religious Meaning System Scale (SRSZ)*; (2) *Religiousness Personal Scale (SRP)*; (3) *The Good Marriage Questionnaire (KDM-2)*. Results: Subjects interviewed with various marital satisfaction differed between each other when it comes to religiousness, both on the level of general index and its dimensions. The presented differences referred mainly to people with totally different marital satisfaction. Conclusions: The findings obtained in the research may present a significant back-up for psychologists, therapists and priests while defining ways of therapeutic and pastoral actions taken towards married couples.

ks. Edward Wasilewski*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

DEFINICJA MIŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W PRZEPOWIADANIU

Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* zwraca uwagę na wieloznaczność określenia „miłość”, którym posługuje się współczesny człowiek; „Termin «miłość» stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych, a także nadużywanych, którym nadajemy znaczenie zupełnie różne”¹. Przez „miłość” w potocznym znaczeniu najczęściej rozumiemy uczucie czy też więź emocjonalną łączącą poszczególne osoby. Ojciec Święty podejmuje ten wątek i stwierdza, że „miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości”². „Miłość jest rzeczywistością złożoną i wieloaspektową”³. W nauce o miłości chrześcijańskiej pojawiają się dość często dwie tendencje: bądź pomija się niektóre jej istotne przymioty (selektywizm), bądź eksponuje się jakiś jeden wybrany aspekt jako wyłączny (parcjalizm)⁴. Czesław Bartnik stwierdza wprost: „«Miłość» cywilizacja dzisiejsza odnosi prawie wyłącznie do seksu”⁵.

Prezentowana w niniejszym opracowaniu definicja miłości chrześcijańskiej, o charakterze sumarycznym i globalnym, powstała na bazie źródeł biblijno-patrystycznych oraz wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Ten materiał źródłowy, ukazujący genezę i etapy powstania definicji, zostanie zaprezentowany i omówiony na początku niniejszego artykułu. Następnie czytelnik zapozna się z tekstem definicji w sformułowaniu finalnym oraz ze szczegółową analizą jej poszczególnych członów, z odniesieniem ich treści do przepowiadania szeroko rozumianego: katechetycznego i kaznodziejskiego. Omówione zostaną też jej walory dydaktyczne oraz funkcje korygujące.

1. Geneza i etapy powstawania definicji miłości chrześcijańskiej

Definicja miłości chrześcijańskiej, której autorem jest ks. prof. F. Drączkowski, stanowi owoc wieloletniego trudu badawczego, który polegał na wyszukiwaniu i wyodrębnianiu poszczególnych ogniw doktrynalnych i połączeniu

* Ks. Edward Wasilewski – dr, wykładowca homiletyki i teologii przepowiadania w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej, Wyższym Seminarium Duchownym diecezji bydgoskiej oraz Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie; członek Stowarzyszenia Homiletów Polskich.

¹ BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, 2.

² *Tamże*, 17.

³ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 61.

⁴ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, Lublin 2014², s. 44.

⁵ CZ. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1991, t. I, s. 51.

ich w jedno finalne sformułowanie syntetyczne. W latach 1980–2014 wspomniany autor wydał 9 pozycji książkowych i opublikował 14 artykułów naukowych poświęconych tematyce miłości chrześcijańskiej⁶. W niniejszym opracowaniu z konieczności ograniczymy się tylko do tych badań wymienionego autora, które ukazywały kolejne elementy składowe przyszłej definicji.

1.1. Trzy definicje Klemensa Aleksandryjskiego

Czołowy przedstawiciel Szkoły Aleksandryjskiej, św. Klemens, w swoim głównym dziele, *Stromateis*, podał następujące definicje miłości chrześcijańskiej (*agape*): „*Agape* więc byłaby jednomyślnością (*homonoia*) w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego, egzystencjalnego i moralnego, albo, krótko mówiąc, wspólnotą życia (*koinonia biu*) czy też gorliwością (*ekteneia*) w przyjaźni i serdeczności wraz z rozumną troską o potrzeby bliźnich”⁷. Analizując powyższą wypowiedź, F. Drączkowski zwrócił uwagę na to, że Klemens w istocie rzeczy podaje trzy określenia istoty miłości (*agape*) połączone spójnikami: „albo”, „czy też”⁸. Z logiki wypowiedzi Klemensa wynika, że kluczowym jest określenie drugie: „wspólnota życia”. Aplikując to określenie do słów św. Jana Apostoła: „Bóg jest miłością” (1 J 4,16), doszedł do wniosku, że Bóg w Trójcy Jedyny jest najdoskonalszą „wspólnotą życia” Ojca, Syna i Ducha Świętego. Z tej też racji Bóg jest „rzeczywistym podmiotem *agape*”⁹. To trynitarnie i strukturalno-ontyczne zakodowanie istoty miłości (*agape*) będzie stanowiło istotną bazę następnym określeń definicyjnych. Dzięki wcieleniu Syna Bożego człowiek uzyskał możliwość uczestnictwa w „Boskiej wspólnotcie życia” Trójcy Świętej. „Pozostaje on jednak stale potencjalnym podmiotem Bożej *agape*, która jedynie jest pełna i pod każdym względem doskonała”¹⁰.

Elementem konstytutywnym Boskiej „wspólnoty życia”, czyli przedmiotem *agape*, jest jednomyślność, jedność i harmonijna zgoda wszystkich sfer Bożej egzystencji. Nawiązując do pierwszej definicji, autor wylicza i kolejno omawia następujące kwestie: „Jednomyślność w sprawach przynależnych do kręgu intelektualnego”, „jednomyślność w sprawach przynależnych do kręgu obyczajowego”, „jednomyślność w sprawach przynależnych do kręgu egzystencjalnego”¹¹. W ten sposób zostaje wyakcentowana jeszcze jedna, bardzo ważna cecha konstytutywna miłości chrześcijańskiej, którą jest integralność osoby

⁶ Zob. M. WYSOCKI, *Wykaz drukowanych prac ks. prof. dra hab. Franciszka Drączkowskiego*, „Vox Patrum” 34 (2014), t. LXII, s. 45–52.

⁷ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Stromateis* II 41, 2, tłum. F. Drączkowski, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin 1983, s. 69. Nie oddaje zaś tego sensu przekład następujący: „Ta zaś byłaby więc zgodą z życiem i całym bytowaniam, albo krótko mówiąc wspólnotą życiową” (tł. J. Pliszczyńska, *Kobierce*, t. I, Warszawa 1994, s. 157).

⁸ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Kościół – Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, s. 70.

⁹ *Tamże*, s. 71.

¹⁰ *Tamże*, s. 75.

¹¹ *Tamże*, s. 76–88.

ludzkiej. Miłość obejmuje całego człowieka, zarówno jego myślenie i poznanie, jak i wolę oraz uczucia i całą egzystencję. Benedykt XVI, akcentując integralny charakter miłości, stwierdza: „Należy do dojrzałości miłości to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka i włącza, by tak rzec, człowieka w swój całokształt. Spotkanie z widzialnymi przejawami miłości Boga może wzbudzić w nas uczucie radości, jakie rodzi się z doznaniem, że jest się kochanym. To spotkanie wymaga jednak również zaangażowania naszej woli i naszego intelektu. Rozpoznanie Boga żyjącego jest drogą wiodącą do miłości, a «tak» naszej woli na Jego wolę łączy rozum, wolę i uczucie w ogarniający wszystko akt miłości. Jest to jednak proces, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest «skończona» i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie. *Idem velle atque idem nolle* – chcieć tego samego, nie chcieć tego samego, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jedno do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli”¹².

1.2. Definicja Pseudo-Dionizego Areopagity

Kontynuując swoje badania nad fenomenem *agape*, F. Drączkowski postanowił sprawdzić, na ile tezy Klemensa Aleksandryjskiego weryfikują się na szerszym materiale źródłowym, w szczególności na przekazach biblijno-patrystycznych. W konsekwencji tego założenia poszerzył swoją kwerendę patrystyczną o teksty 23 ojców Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Wyniki badań opublikował w pracy *Miłość syntezą chrześcijaństwa*¹³. Jego szczególną uwagę zwróciła następująca wypowiedź Pseudo-Dionizego Areopagity: „Przez miłość – czy to Boską, czy to anielską, czy duchową, czy zmysłową, czy naturalną – rozumiemy siłę (*dynamis*) jednoczącą i kierującą, która skłania opatrnościowo jestestwa wyższe ku niższym, te zaś, które są równe – do partnerskiego związku, wreszcie te, które są niższe – do zwrócenia się ku lepszym i kierującym”¹⁴. Kluczowym w powyższej wypowiedzi terminem *definiens* jest rzeczownik *δύναμις*, przyjmujący znaczenia: potęga, siła, moc, zdolność, talent, biegłość, sprawność¹⁵. Miłość jest mocą jednoczącą i kierującą, która ustanawia harmonię między jestestwami. Pseudo-Dionizy Areopagita, aplikując powyższą definicję do Boga, który jest miłością, stwierdza: „Ale wreszcie, co chcą powiedzieć teolodzy, nazywając Boga raz miłością (*eros*) i miłowaniem (*agape*), to znów miłości godnym i kochanym. Pierwsze wyrażenie oznacza miłowanie, którego przyczyną jest Bóg (zasada rodzenia i ojcostwa), przez drugie jest na-

¹² BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, nr 17.

¹³ Lublin 1990; Lublin 1991²; wydanie trzecie poszerzone w pracy *Miłość – Agape syntezą chrześcijaństwa*, Pelplin – Toruń 1997.

¹⁴ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *O imionach Bożych* 4,15; F. DRĄCZKOWSKI, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, s. 35.

¹⁵ Por. Z. ABRAMOWICZÓWNA (red.), *Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 606.

zywany On sam. Jako miłość skłania się On do stworzenia, jako miłości godny przyciąga do siebie, albo też stawia siebie naprzeciw siebie samego, jako wewnętrzny przedmiot swoich własnych dążeń. Nazywa się kochania godnym i ukochanym, bo jest dobry i piękny; nazywa się miłością i umiłowaniem z powodu siły, którą posiada do podniesienia i przyciągnięcia jestestw do siebie – jednym pięknem i dobrem esencjonalnym. Nazywają Go tym bytem, który sam dla siebie jest swoim przejawem jako wynik najwyższej owej jedności; słodkim wylewem, zupełnie pojedynczym, mającym sam w sobie i przez siebie ruch i działalność; przedistniejący w dobrym i oderwany, i odbity od dobra, urzeczywistnionego w tworach, powracający znowu do Dobra (jako do swego źródła). Tak więc najwyraźniej się okazuje, że święta miłość nie zna ani początku, ani końca: jest to jakby koło wieczne, w którym dobro jest jednocześnie płaszczyzną, środkiem, promieniem (wektorem) i obwodem: koło, które dobroć kreśli w niezmiennym ruchu, i która działa nie wychodząc sama z siebie, i powraca do punktu, którego nie porzuciła¹⁶. Nakreślenie obrazu graficznego powyższej wypowiedzi sugeruje poniekąd sam jej autor, twierdząc, że owa „święta miłość” to „jakby koło wieczne”. Bóg jest Bogiem Jedynym w Trzech Osobach. By te prawdy łącznie zobrazować, należy w koło wpisać trójkąt równoboczny, obrazujący troistość i równość Trzech Osób Boskich. Ostatecznie otrzymujemy dobrze znane w sztuce sakralnej symboliczne przedstawienie Boga w Trójcy Świętej Jedynego¹⁷. Moc miłości Wszzechmogącego Boga, którą Ojciec miłuje Syna, Syn miłuje Ojca, a Duch Święty jest uosobioną Miłością Ojca i Syna, można oznaczyć w postaci trzech strzałek zamieszczonych na obrębie koła.

1.3. Podstawowa formuła definicji miłości chrześcijańskiej

„Przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego rozszerzyło wspólnotę życia Osób Bożych, to jest Bożą miłość, o wymiar ludzki. Tym samym Boska wspólnota życia przekształciła się w Bosko-ludzką wspólnotę życia. Chrystus otworzył nam drogę do Ojca i pierwszy ją przebył. Tylko w Nim i przez Niego możemy stać się uczestnikami Boskiej wspólnoty życia. On jest winnym krzewem, a my latoroślami (J 15,1-11). Przez nowe narodzenie z wody i Ducha, to jest przez chrzest, zostajemy wszczępieni do wspólnoty życia Trójcy Świętej jak winna latorośl do winnego krzewu. W naszym modelu obrazem graficznym winnego krzewu jest koło i wpisany w nie trójkąt. Operując konsekwentnie tymi samymi kategoriami, należałoby obraz winnej latorośli przedstawić też w postaci trójkąta, który wyrażałby partnerską relację Osób Boskich i osoby ludzkiej. Wszczępienie latorośli do winnego krzewu będzie obrazować włączenie

¹⁶ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *O imionach Bożych* 4, 14 (*Dzieła Świętego Dionizjusza Areopagity*, Kraków 1932, s. 44).

¹⁷ Przedstawienie zamieszczone w górnej części ołtarza głównego w bazylice katedralnej pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Pelplinie. Por. E. WASILEWSKI, *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Gniezno 2015, s. 26.

w Boską strukturę miłości ludzkiej osoby, to jest zespolenie obu trójkątów w pozycji wertykalnej¹⁸. W sumie powstaje struktura geometryczna złożona z dwóch kół i dwóch trójkątów związanych ze sobą wewnątrznie w pozycji wertykalnej. Ujmując sumarycznie wcześniej omawiane elementy definicji Klemensa Aleksandryjskiego i Pseudo-Dionizego Areopagity, ks. Drączkowski doszedł do następującego sformułowania: „Miłość chrześcijańska jest Bosko-ludzką wspólnotą bytowania, ożywioną świętą Bożą mocą (*dynamis*), zespoloną przez Ducha Świętego z ludzkim pragnieniem dobra i piękna, prowadzącą przez upodobnienie do Chrystusa ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem w Trójcy Jedynym¹⁹”.

W powyższym sformułowaniu pojawia się nowy element definicji wyrażony w słowach: „Ludzkie pragnienie dobra i piękna”. Św. Tomasz z Akwinu, charakteryzując miłość na bazie antropologicznej, stwierdza: „Miłość jest pragnieniem dobra: jest ona niczym innym jak upodobaniem dobra. Miłość tworzy pewien związek uczuciowy między kochającym i kochanym; o ile kocha, uważa kochanego za coś jakby jednego ze sobą, albo za coś, co do niego przynależy i dlatego skłania się do niego²⁰”. W powyższej wypowiedzi miłość określana jest raz jako „pragnienie dobra” (*appetitus ad bonum*), raz jako „upodobanie dobra” (*complacentia boni*). Wynika stąd, że pierwszym, niejako wstępnym aktem miłości jest poznanie jakiegoś bytu, który uznajemy za dobry. Poznane dobro budzi „upodobanie”. Na bazie tego upodobania budzi się skłonność (pociąg) do tego dobra. Skłonność ta przeradza się w pragnienie dobra. Pragnienie dotyczące sfery emocjonalnej (uczucie) pobudza wolę do „chcenia” dobra.

Miłość wówczas ukierunkowana jest właściwie, gdy człowiek zdolny jest do poznania prawdziwego dobra. Tylko wtedy może ona wzrastać, gdy człowiek potrafi poznać i wybrać to, co lepsze. Stąd św. Paweł, pragnąc wzrostu miłości, pisze: „A modlę się o to, aby miłość wasza doskonalila się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wyczuciu dla oceny tego, co lepsze, abyście byli czysti i bez zarzutu na dzień Chrystusa” (Flp 1,9-10). Każdy wybiera to, co lepsze w jego indywidualnym przekonaniu i guście. Człowiek nie zawsze potrafi uznać za lepsze to, co jest duchowe i nadprzyrodzone. Jego sfera zmysłowo-pożądawcza skłania go do wyboru tego, co przyziemne i materialne. Często wybiera dobro pozorne i cząstkowe. Ta skłonność może być przełamana, gdy jego umysł i serce zostaną zasilone mocą Bożą, mocą Ducha Świętego, mocą miłości Bożej. „Miłość usprawnia i oczyszcza naszą ludzką zdolność miłowania. Podnosi ją do nadprzyrodzonej doskonałości miłości Bożej²¹”.

Stąd w powyższej definicji bardzo istotne jest określenie, że Boża moc (*dynamis*) zostaje zespolona przez Ducha Świętego z ludzkim pragnieniem dobra i piękna. Ta moc Bożej miłości obejmuje całego człowieka. Wzmacnia jego zdolności poznawcze światłem Bożego poznania, oczyszcza serce ogniem Bo-

¹⁸ F. DRĄCZKOWSKI, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, s. 178–179.

¹⁹ *Tamże*, s. 48.

²⁰ TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, II 27,2.

²¹ KKK 1827.

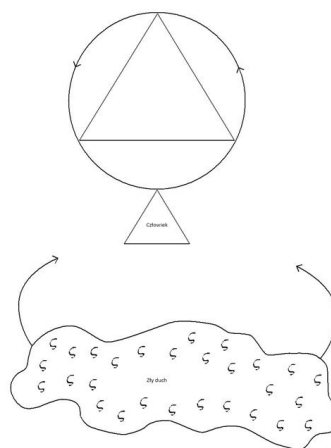
żej miłości i wzmacnia wolę człowieka Bożą nadprzyrodzoną mocą. Tylko dzięki temu zasilaniu miłowania ludzkiego przez miłość Bożą, człowiek staje się zdolny do realizacji drogi doskonalenia miłości, drogi uświęcenia, która prowadzi do upodobnienia do Chrystusa.

1.4. Aspekty chrystocentryczno-eklezjalne definicji

Wizualne przedstawienie prawdy o miłości chrześcijańskiej, w formie wyżej opisanego wykresu, złożonego z dwóch kół i dwóch trójkątów związanych ze sobą wewnątrz w pozycji wertykalnej, skłoniło ks. Drączkowskiego do ukazania historii zbawienia w formie wykresów ilustrujących kolejne jej etapy. Zainteresowanych odsyłamy do najważniejszych opracowań F. Drączkowskiego²² i autora niniejszego artykułu²³, zawierających zestaw i opis podstawowych wykresów. W niniejszym przedłożeniu z konieczności ograniczymy się tylko do ogólnej prezentacji.

1.4.1. Przyjaźń człowieka z Bogiem

Symbolicznym obrazem Boga w Trójcy Świętej Jedynej jest okrąg z wpisanym trójkątem równobocznym. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże został przedstawiony w formie małego trójkąta równobocznego. Złączenie obu tych figur obrazuje stan przyjaźni człowieka z Bogiem²⁴.



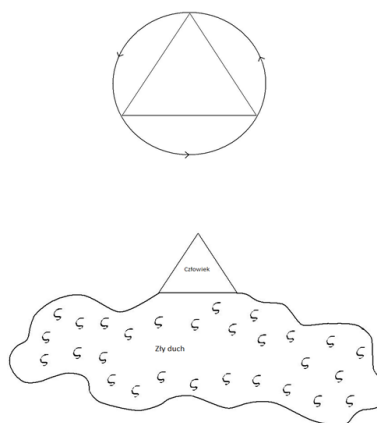
²² *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin – Lublin 2000; *Skrót Katechizmu w ujęciu graficznym*, Lublin – Sandomierz 2002; *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014.

²³ *Geometria w służbie teologii*, Pelplin 2015; *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Gniezno 2015.

²⁴ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, s. 20–21.

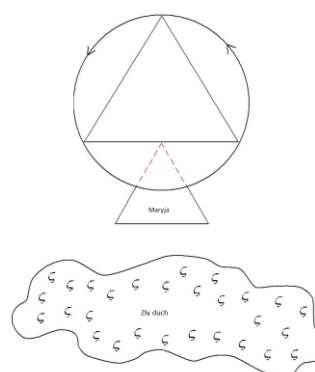
1.4.2. Zerwanie przyjaźni z Bogiem

Oderwanie małego trójkąta, oznaczającego człowieka, od „struktury górnej” (trójkąt równoboczny wpisany w koło), oznaczającej Boga w Trójcy Świętej Jedyne, ilustruje skutki grzechu pierwotnego. Są nimi zerwanie jedności z Bogiem i oddalenie się od Niego. Złączenie małego trójkąta (człowieka) ze „strukturą dolną” o nieregularnych kształtach, oznaczającą królestwo Szatana, obrazuje stan pierwszego człowieka, który popadł w jego niewolę²⁵.



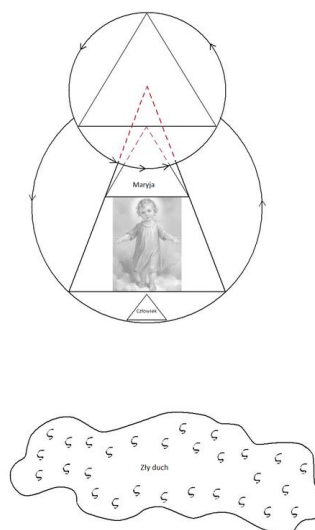
1.4.3. Maryja wolna od grzechu pierwotnego

Włączenie małego trójkąta, oznaczającego Maryję, w „górną strukturę”, symbolicznie obrazującą Boga w Trójcy Świętej Jedyne, ilustruje prawdę o wolności Maryi od grzechu pierwotnego na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa – Jej Syna. Maryja została „upřednio odkupiona” (*prae-redempta*) oraz włączona przez Ducha Świętego do „wewnętrznej komunii z Osobami Trójcy Świętej”²⁶.



1.4.4. Wcielenie Syna Bożego

By zobrazować „zstąpienie” Syna Bożego, wcielenie Słowa, wyprowadzono z „górnego struktury” (trójkąt równoboczny wpisany w koło) duży trójkąt równoramienny oznaczający Chrystusa. Syn Boży „zstąpił z nieba” cały w swoim bóstwie, nierozdzielny z Ojcem i Duchem Świętym, co obrazuje dolny okrąg (półokrąg) wyprowadzony z „górnego struktury”. Wymiar widzialny wcielenia obrazuje ikona Chrystusa (Jezus – Dziecią), zaś wymiar niewidzialny – trójkąt równoramienny (Mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół). Jeden obraz ukazu-



²⁵ Por. *tamże*, s. 22–23.

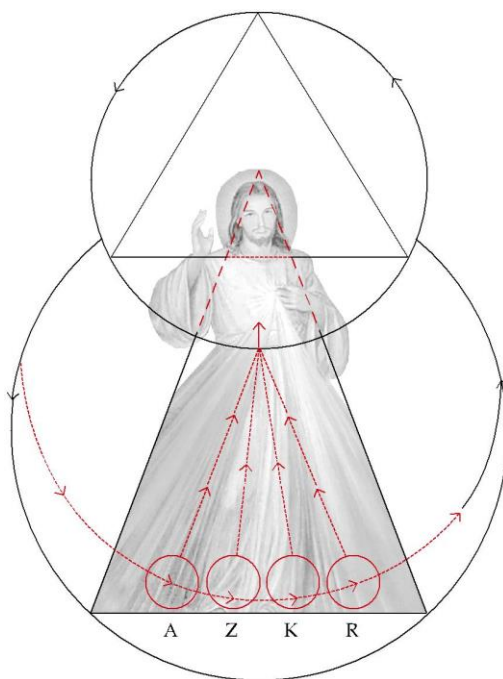
²⁶ Por. *tamże*, s. 24–25.

je jedność Osoby Chrystusa, Boga Wcielonego, Maryja jest matką „Całego Chrystusa”, Matką Kościoła²⁷.

1.4.5. Kościół Chrystusowy – „cały Chrystus”

„Chrystus i Kościół tworzą więc «całego Chrystusa» (*Christus totus*). Kościół stanowi jedno z Chrystusem” (KKK 795). Obraz graficzny powyższej prawdy został przedstawiony w postaci dwóch kół i dwóch trójkątów złączonych ze sobą wewnątrz w pozycji wertykalnej. Mając na uwadze zasadę akomodacji, w powyższe ujęcie geometryczne wpisano ikonę Chrystusa Miłosiernego w formie mocno rozjaśnionej, jakby przenikniętej światłem. „Ja jestem światłością świata” (J 8,12).

Omówione wykresy, złożone z kolejnych sukcesywnie kumulujących się ogniów, układają się w jedną logiczną całość, której zwieńczeniem jest przedstawienie geometryczno-obrazowe: Kościół Chrystusowy – „Cały Chrystus”. Pełnia miłości chrześcijańskiej w wymiarze Bosko-ludzkim jest tylko w Chrystusie i Jego Kościele, co obrazuje następujący wykres²⁸:

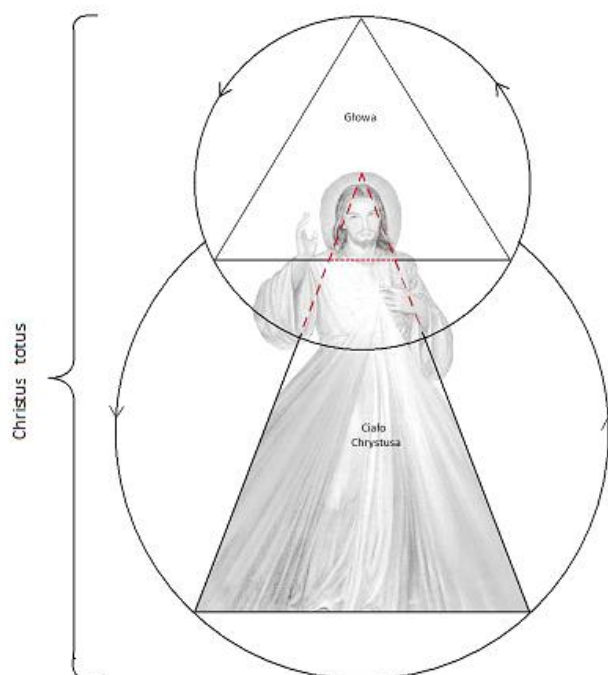


²⁷ Por. *tamże*, s. 26–27.

²⁸ Por. *tamże*, s. 38–39.

2. Analiza definicji miłości chrześcijańskiej w kontekście przepowiadania

Miłość chrześcijańska jest Bosko-ludzką wspólnotą życia, ożywioną świętą, Bożą mocą (*dynamis*), zespoloną przez Ducha Świętego z ludzkim pragnieniem dobra i piękna, prowadzącą przez upodobnienie do Chrystusa ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem w Trójcy Jedynym. Obrazem graficznym powyższej definicji jest wykres Kościół – „wspólnota miłości”²⁹:



2.1. „Miłość chrześcijańska jest Bosko-ludzką wspólnotą życia”

Bóg jest życiem, jest pełnią życia prawdziwego w jego najdoskonalszej i najwyższej formie. Określenie „życie” odnoszone jest do wszystkich trzech Osób Boskich. „Jak Ojciec ma życie w sobie samym, tak również dał to Synowi: mieć życie w sobie” (J 5,26). Chrystus powiedział o sobie, że jest życiem: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Chrystus jest dawcą życia: „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10). Dawcą życia jest też Duch Święty: „Mając życie od Ducha, do Ducha się też

²⁹ *Tamże*, s. 43.

stosujemy” (Ga 5,25). Św. Jan Apostoł mówi wyraźnie o wspólnocie (*κοινωνία*) życia Ojca i Syna. „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczyliśmy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy, cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo (*κοινωνίαν*) z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1,3).

W Nowym Testamencie termin „miłość” odnoszony jest do wszystkich trzech Osób Boskich: „miłość Chrystusa” (Rz 8,35; Ef 3,19), „Syn miłości” (Ef 3,19), „miłość Ducha” (Rz 15,30), „miłość w Duchu” (Kol 1,8), „miłość Boga, która jest w Chrystusie Jezusie” (Rz 8,39), „miłość wraz z wiarą od Boga Ojca i Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ef 6,23), „miłość Boga” (J 5,42). Zatem terminy „miłość” i „życie” mogą być odnoszone do wszystkich trzech Osób Boskich.

W *Encyklopedii katolickiej* zwrócono uwagę na bytowy (ontyczny) charakter miłości Bożej: „Miłość Boża, miłość ontyczna «Bóg jest miłością» (1 J 4,16), wewnątrztrynitarna, istniejąca w Bogu (*ad intra*), należąca do Jego istoty, będąca przyczyną sprawczą i wzorcą całego stworzenia”³⁰. „«Bóg jest miłością». Ta formuła oznacza objawienie miłości Bożej w ten sposób, że Ojciec wysłał swego Syna jedynego «abyśmy życie mieli przez Niego» (1 J 4,9). *Agape* otrzymuje przez odniesienie do Boga nowe znaczenie: jest to rzeczywistość Boska, która się ofiaruje nam i nas zaprasza do uczestnictwa w niej”³¹. Miłość jest Boską rzeczywistością, jest bytem, bytem duchowym. „Bóg jest duchem” (J 4,24). Dzięki wcieleniu Syna Bożego, człowiek stał się uczestnikiem Boskiej wspólnoty życia. Tylko w „Całym Chrystusie” jest pełnia życia i pełnia miłości. Ta prawda została zobrazowana w wypowiedzi Chrystusa o winnym krzewie: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić. Ten, kto nie trwa we Mnie, zostanie wyrzucony, jak winna latorośl i uschnie. Potem ją zbierają i wrzucają w ogień, i płonie. Jeśli we Mnie trwać będziecie, a słowa moje w was, to proście o cokolwiek chcecie, a to wam się spełni. Ojciec mój przez to dozna chwały, że owoc obfity przyniesiecie i staniecie się moimi uczniami. Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i ja was umiłowalem. Trwajcie w miłości mojej. Jeżeli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości. To wam powiedziałem, aby radość moja w was była i aby radość wasza była pełna” (J 15,5-11).

W powyższym tekście wielokrotnie powraca wezwanie do „trwania w Chrystusie”, wyrażone czasownikiem *μένω*, który przyjmuje znaczenia: pozostawać, przebywać, mieszkać, trwać³². Trwanie w Bogu Wcielonym, w „Całym Chrystusie”, we wspólnocie życia Ojca, Syna i Ducha Świętego i Ciała Mi-

³⁰ E. KASJANIUK, *Miłość Boża*, EK, t. XII, k. 1144.

³¹ J. CHMIEL, *Lumière et charité d'après la première épître de saint Jean*, Rome 1971, s. 211.

³² Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 385.

stycznego Chrystusa, jest trwaniem w miłości Chrystusowej. Miłość chrześcijańska jest Bosko-ludzką wspólnotą życia, jest rzeczywistością, której obrazem jest winny krzew i latorośle. „Cały Chrystus”, Bóg Wcielony, jest ontyczną bazą miłości chrześcijańskiej. Bez tej bazy, tego fundamentu, bez tego „pierwszego ogniwa” nie ma następnych.

W przepowiadaniu o miłości chrześcijańskiej powyższe prawdy winny być priorytetowo eksponowane. Ich recepcja może napotykać na trudności związane z jednostronnym promowaniem obrazu Chrystusa w ikonie ludzkiej, szeroko rozpowszechnionej w sztuce sakralnej i przedstawieniach popularnych. Należy przywrócić właściwe miejsce nauce o „Całym Chrystusie”, Bogu Wcielonym i Jego Ciele Mistycznym oraz o Duchu Świętym, który jest Duchem Chrystusa i Duchem Ojca, przez którego Kościół Chrystusowy napełniony jest trynitarną obecnością Boga zbawiającego. Trwanie w Chrystusie, „winnym krzewie”, to otwarcie naszej całej świadomości, naszego całego serca, na działanie Ducha Świętego. Należy zwrócić uwagę na właściwe „zagospodarowanie” naszej świadomości. Czy wypełniona jest ona tylko sprawami tego świata: polityką, sportem, nowościami i sensacjami? Czy, i na ile, w „komórce” naszego serca i umysłu jest miejsce dla Chrystusa i Jego nauki? Osoby kochające się chcą być razem ze sobą. Na ile ta zasada realizuje się w miłości Boga? Czy trwamy w Nim przez ciągłe myślenie o Nim? Z jaką uwagą i skupieniem łączymy się z Nim w Eucharystii?

2.2. „Ożywiana święta, Bożą mocą (*dynamis*)”

„Bóg jest miłością” (1 J 4,16): Ojciec miłuje Syna, Syn miłuje Ojca, a Duch Święty jest uosobioną Miłością Ojca i Syna. Duch Święty jest uosobieniem mocy miłości Bożej. Moc jest darem Boga, który Duch Święty rozlewa w sercach wierzących: „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5,5). W procesie doskonalenia pełni rolę nadrzędną i kierującą. Miłość kieruje wszystkimi środkami uświęcenia, formuje je i prowadzi do celu. „Miłość ożywia i inspiruje praktykowanie wszystkich cnót. Jest ona «więzią doskonałości» (Kol 3,14); jest formą cnót; łączy je i porządkuje między sobą; jest źródłem i celem ich chrześcijańskiego praktykowania”³³. Benedykt XVI podkreśla, że miłość Ducha Świętego jawi się jako moc jednocząca z Chrystusem i uzdalniająca wiernych do miłowania: „Duch bowiem objawia się jako wewnętrzna moc (*interior potestas*), która harmonizuje ich serca z sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci tak, jak On ich miłował”³⁴. Działanie mocy Ducha Świętego, Ducha miłości, ukierunkowanie eklezjalnie, Katechizm określa następująco: „Duch

³³ KKK 1827.

³⁴ BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, nr 19.

Święty, którego Chrystus – Głowa Ciała – wlewa w swoje członki, buduje, ożywia i uświęca Kościół, będący sakramentem komunii Trójcy Świętej i ludzi”³⁵.

W przepowiadaniu należy podkreślić, że miłość chrześcijańska (*agape*) pochodzi od Boga, który jest Miłością. Jawi się ona jako święta moc miłości Bożej, ożywia i uświęca Mistyczne Ciało Chrystusa i Jego Kościół, który jest Bosko-ludzką wspólnotą. Mocą tej miłości dokonuje się dzieło uświęcenia człowieka. Harmonizuje ona serca wiernych z sercem Chrystusa i uzdalnia ich do miłowania braci na wzór Chrystusa. Na zaprezentowanym wcześniej przedstawieniu graficznym strzałki zamieszczone na górnym okręgu i dolnym półokręgu oraz na liniach przerywanych oznaczają moc miłości Bożej, moc zstępującą i moc wstępującą.

2.3. „Zespoloną przez Ducha Świętego z ludzkim pragnieniem dobra i piękna”

Miłość chrześcijańska posiada dwa podstawowe wymiary: ontyczny i dynamiczny. Wymiar ontyczny obrazuje rzeczywistość „winnego krzewu” (J 15, 5), którą jest Bosko-ludzka wspólnota życia, czyli „Cały Chrystus”. Wymiar dynamiczny, obrazujący uświęcającą moc Ducha Świętego, oznaczają „soki winnego krzewu”. W wyżej cytowanym członie definicji istotny jest termin „zespolenie”. Moc miłości Bożej, miłości Ducha Świętego, „zespała się” (łączy) z ludzką mocą miłowania, czyli ludzkim pragnieniem dobra. Dopiero wówczas, gdy ta ludzka moc miłowania zostaje „zasilona” (wzmocniona) mocą miłości Bożej, człowiek staje się zdolny do wyboru Dobra Najwyższego, jakim jest Bóg. „Miłość Boża usprawnia i oczyszcza naszą ludzką zdolność miłowania. Podnosi ją do nadprzyrodzonej doskonałości miłości Bożej”³⁶.

W przepowiadaniu należy zwrócić uwagę na integralny charakter miłości, która obejmuje całego człowieka, to jest jego sferę poznawczą, wolitywną i emocjonalną. Dar miłości Bożej, dar Ducha Świętego, oświeca nasz umysł i uzdalnia go do poznania dobra prawdziwego. Oczyszcza nasze serca i „wypala ogniem” nasze złe skłonności oraz wzmacnia naszą wolę potęgą Mocy Bożej do pełnienia Jego woli. Na przyjęcie tego daru Mocy Bożej Miłości winniśmy być ciągle otwarci. Komórki naszych serc winny być oczyszczone ze złych myśli i zbytnich trosk o sprawy tego świata. Ilustrując wielkość tego daru, można odwołać się do zamieszczonego wykresu. Na wykresie (s. 150) ludzka moc miłowania została oznaczona w postaci małych kółek, opisanych literami A (Adam), Z (Zofia), K (Krystyna), R (Ryszard), zaś moc miłości Bożej – w formie linii przerywanej przenikającej osoby oznaczone inicjałami tych imion.

³⁵ KKK 747.

³⁶ KKK 1827.

2.4. Miłość jest mocą „prowadzącą przez upodobnienie do Chrystusa”

W powyższym członie definicji istotny jest zwrot „upodobnienie do Chrystusa”, określający syntetycznie cały proces doskonalenia – uświęcenia, który jest procesem wzrostu miłości. Ożywieni mocą Ducha Świętego, pragniemy nieustannie jednoczyć i harmonizować nasze myślenie i poznanie z nauką Chrystusa i Jego kategoriami wartościowania. Miłość dąży do upodobnienia i zjednoczenia. Pragniemy coraz bardziej upodobnić się do Chrystusa i Go miłować. Miłość ta jest tylko jedna, ta sama niepodzielna i cała w stosunku do Boga Wcielonego i „komórek” Jego Ciała, to znaczy braci w wierze.

Na zaprezentowanym wykresie proces upodobnienia do Chrystusa – Głowy został oznaczony liniami przerywanymi zaopatrzonymi w strzałki i wychodzącymi z czterech kółek oznaczających poszczególne osoby, zarazem skierowanymi ku górze. W przepowiadaniu należy akcentować, że miłość Boga odnosi się do „Całego Chrystusa”, Boga Wcielonego, tak do Głowy, jak i Ciała, którego komórkami (członkami) są nasi bliźni, co ilustrują małe kółka oznaczone inicjałami imion. Miłość okazaną jednej komórce (bliźniemu) odczuwa cały Organizm, i Głowa, i Chrystus: „Wszystko, co czyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40). Na tej zasadzie, krzywdę wyrządzoną jednej komórce Ciała odczuwa też Głowa – Chrystus.

2.5. „Ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem w Trójcy Jedynym”

Proces upodobnienia do Chrystusa prowadzi do stanu świętości, który jest stanem doskonałej miłości, jednoczącej nas z Bogiem w Trójcy Jedynym. W ten sposób proces wzrostu miłości, obejmujący poznanie, wolę i całą ludzką egzystencję, osiąga swoje apogeum. Ludzki umysł jednoczy się z Bożym Intelktem przez pełne poznanie Jego woli, w całej mądrości i duchowym zrozumieniu (zob. Kol 1, 9). Następuje pełne zespolenie woli ludzkiej z wolą Bożą. „Wola Boża przestaje być dla mnie obcą wolą, którą narzucają mi z zewnątrz przykazania, ale staje się moją własną wolą”³⁷. Dzięki doskonałej miłości człowiek osiąga heroiczną cnót. Stan zjednoczenia z Bogiem stale wzrasta i pogłębia się przez nieustanną modlitwę uwielbienia i dziękczynienia, przez kontemplację oraz udział w sakramentach Kościoła, w tym szczególnie w Eucharystii – sakramencie miłości. Chrystus, karmiąc swoje Ciało – Lud Boży, udziela wiernym swego Ducha, który jest uosobieniem miłości. „Gdy w Komunii Świętej przyjmujemy Ciało i Krew Chrystusa, przekazuje On nam także swego Ducha Świętego”³⁸.

Wszyscy wierni przyjmujący Ciało i Krew Chrystusa stają się „kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28). Benedykt XVI przypomina, że Eucharystia jest sakramentem zjednoczenia w miłości: „Teraz jednak należy zwrócić

³⁷ JAN PAWEŁ II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 17.

³⁸ *Tamże*.

uwagę na inny aspekt: «mistyka» tego sakramentu ma charakter społeczny, albowiem w Komunii sakramentalnej ja zostają zjednoczony z Panem, tak jak i wszyscy inni przyjmujący Komunię. «Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba», mówi święty Paweł (1 Kor 10,17). Zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie zjednoczeniem z wszystkimi, którym On się daje. Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie samego; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego. Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to, jednocześnie, ku jedności z wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się jednym ciałem stopieni razem w jednym istnieniu. Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie. To pozwala zrozumieć, że *agape* Boga przychodzi do nas cieleśnie, aby nadal działać w nas i poprzez nas. Tylko wychodząc od fundamentu chrystologiczno-sakramentalnego, można poprawnie zrozumieć nauczanie Jezusa o miłości³⁹. Zjednoczenie z Bogiem posiada wymiar doczesny i eschatyczny. W wymiarze ziemskim proces zjednoczenia w miłości z Chrystusem i członkami Jego Ciała dokonuje się w sposób szczególnie w sakramencie Eucharystii.

Wyżej omówiona definicja ukazuje miłość chrześcijańską w ujęciu globalnym i sumarycznym. W tym sformułowaniu kumulują się, w określonym aspekcie, zarówno cząstkowe, jak i ogólne określenia miłości, typu: „Wola prawa jest miłością dobrą” (św. Augustyn); „Miłość jest sposobem chcenia” (J. Pieper); „Miłość jest boską mądrością wiernych (św. Maksym Wyznawca); „Miłość jest matką wszystkich cnót” (św. Leon Wielki); „Miłość jest korzeniem wszystkich dóbr” (św. Jan Chryzostom); „Miłość jest Darem Niestworzonym, jest główną energią i główną treścią zbawienia” (K. Wojtyła)⁴⁰. Wszystkie te określenia należy traktować jako *pars pro toto*, czyli jako część zamiast całości, tej bogatej i złożonej oraz wielowymiarowej Bosko-ludzkiej rzeczywistości, jaką jest miłość chrześcijańska. Warto zaznaczyć, że omówiona definicja miłości chrześcijańskiej autorstwa ks. Drączkowskiego cytowana jest przez wielu teologów⁴¹. Publikacja tego autora dotycząca agapetologii cytowana jest także w opracowaniach encyklopedycznych⁴².

³⁹ BENEDYKT XVI, *Deus caritas est*, nr 14.

⁴⁰ Por. F. DRĄCZKOWSKI, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, s. 24–35.

⁴¹ Por. J. BUXAKOWSKI, *Bóg Jedyny w Trójcy Osób*, Pelplin 2006, s. 322; B. PARYSIEWICZ, *Wychowanie do miłości. Studium z duszpasterstwa rodzin*, Lublin 2010, s. 150.

⁴² Por. A. DERDZIUK, E. KASJANIUK, *Miłość. V. Aspekt teologiczny*, EK, t. XII, k. 1130–1132; F. DRĄCZKOWSKI, *Miłość. I. Aspekt semantyczny*, EK, t. XII, k. 1122–1123; TENŻE, *Agape*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 25–29.

3. Aspekty parenetyczne definicji miłości chrześcijańskiej

Definicja miłości chrześcijańskiej w sposób szczególny winna stać się domeną katechetów i homilistów. Podejmując bowiem różne wątki tematyczne, związane z nauką o miłości chrześcijańskiej, nie powinni tracić z oczu jej wizji globalnej, której obrazem jest Chrystus – „winny krzew” (J 15,5), a w ujęciu graficznym – wyżej przedstawiony wykres *Christus totus*. Splatają się tu bowiem w jedno zarówno wątki agapetologiczne, jak i trynitarne i eklezjalne, które odnajdują swoją aplikację doktrynalną w poszczególnych członach definicji. Tylko na bazie wizji Bosko-ludzkiej wspólnoty życia, ukazującej Chrystusa Głowę i Jego Ciało Mistyczne – Kościół, można zobraować całą atrakcyjność i piękno tej złożonej i wieloaspektowej rzeczywistości, jaka kryje się pod określeniem miłości chrześcijańskiej.

Przed człowiekiem otwiera się najwspanialsza perspektywa uczestnictwa w życiu Boga Wszechmogącego, Stwórcy Wszechświata, Pana Nieba i Ziemi. Dla człowieka oznacza to najwyższą nobilitację i wyróżnienie: stać się przez Chrystusa dzieckiem i przyjacielem Boga. W tej wspólnotcie życia człowiek dopiero osiąga pełnię radości. Trwanie w Chrystusie, w Jego miłości, w Jego życiu, które ma z Ojca i Ducha Świętego, niweczy lęk przed śmiercią i otwiera bramy nieśmiertelności.

Duch Święty, uosobiona Miłość Ojca i Syna, rozlewa miłość Bożą mocą swej potęgi na wszystkie członki Mistycznego Ciała Chrystusa. Miłość ta jawi się jako ciągłe i nadobfite „zasilanie” całym bogactwem życia Bożego, pełnią mocy Bożej, tych wszystkich, którzy są otwarci na przyjęcie Bożych darów. Człowiek „zanurzony” w Bogu, w Jego nieśmiertelnej mocy, jest ciągle nią napełniany. „Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego” (Łk 1,37). Bóg Wszechmogący jest w stanie zaradzić wszystkim naszym trudnościami i rozwiązać wszystkie nasze problemy. Ta świadomość daje wierzącym w Chrystusa i trwającym w Nim oraz Jego Kościele pełne poczucie bezpieczeństwa, pokój Chrystusowy i Jego radość. Trwanie w miłości Chrystusowej, ożywianie pragnieniem upodobnienia się do Niego, prowadzi do miłości doskonałej i świętości. To z kolei gwarantuje pełen rozwój człowieka oraz realizację wszystkich danych otrzymanych możliwości. Pełnia miłości we wszystkich jej wymiarach jest osiągalna tylko w Chrystusie i Jego Kościele. Napełnieni Bożą miłością, Bożym światłem, ogniem i mocą Ducha Świętego, jesteśmy w stanie miłować wszystkich ludzi, tak jak Chrystus miłował. Patrząc na innych „oczami Chrystusa”, dostrzegamy w każdym wierzącym „komórkę” Jego Ciała, a w każdym człowieku – „obraz Boży”. Napełnieni Bożą miłością potrafimy zaaprobować każdego człowieka, potrafimy zapomnieć krzywdy, odrzucić urazy i wyciągnąć rękę do zgody.

Przedstawiona w niniejszym opracowaniu definicja miłości chrześcijańskiej, którą wypracował ks. prof. Franciszek Drączkowski, została sformułowana w oparciu o przekazy biblijno-patrystyczne oraz dokumenty Urzędu Nauczycy-

cielskiego Kościoła. Jej kolejne ogniwa powstawały na bazie sformułowań definicyjnych wypracowanych przez Klemensa Aleksandryjskiego, Pseudo-Dionizego Areopagity oraz Tomasza z Akwinu. Finalne sformułowanie definicji autor zobrazował w formie wykresu *Christus totus*, który posiada zakodowanie biblijne. Przeprowadzona analiza treściowa definicji została ukazana w aspekcie przepowiadania szeroko rozumianego, kładąc akcent na przepowiadanie katechetyczne i homilijne. W formie definicyjnej splatają się w jedno ujęcie zarówno wątki agapetologiczne, trynitarnie i antropologiczne, jak i chrystologiczne i eklezjalne. Z uwagi na jej walory parenetyczne, powinna ona zainteresować przede wszystkim katechetów i kaznodziejów.

Definition of Christian love in preaching

The term „love” is nowadays one of the basic words pronounced by man. It is not only used but frequently overused. „Love” is popularly understood as a feeling or an emotional bond which connects close people. Our civilization very often associates the term „love” to sexuality only. The summary and global definition of love, presented in this study, has been based on biblical and patristic sources and the statements of the Magisterium of the Church. The described definition of Christian love is presented on the basis of the scientific research of ks. prof. Franciszek Drączkowski, and depicted not only verbally but also graphically. Christian love is a combined divine and human community of life. This truth is reflected in the statement of Christ himself and in the image of the vine.

ks. Jerzy Kostorz*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

PASTORALNY WYMIAR SPORTU

Miarą żywotności Kościoła jest między innymi ciągle poszukiwanie takich metod i narzędzi, dzięki którym będzie można łatwiej docierać z Ewangelią do współczesnego człowieka przy równoczesnej propozycji zaangażowania go w życie konkretnej wspólnoty parafialnej. Powszechne zjawisko sportu, który, w różnych wymiarach, jest obecny w życiu dzisiejszego człowieka, staje się również polem do działania w sferze pastoralnej. Chociaż poprzez system wychowawczy św. Jana Bosko sport jako narzędzie wychowania i ewangelizacji już od prawie dwustu lat obecny jest w szeroko rozumianym Kościele, to jednak warto dokonać swoistej adaptacji nie tylko tego systemu w warunkach parafialnych, ale i poszukać takich rozwiązań i metod, dzięki którym sport będzie rzeczywistym nośnikiem wartości w duszpasterskich działaniach współczesnego Kościoła. Niniejsza refleksja ma na celu ukazanie jedynie wycinka owych możliwości pastoralnego wykorzystania sportu.

1. Parafia a sport

Sport jest współcześnie zjawiskiem powszechnym. W każdym społeczeństwie znaleźć można liczne grono osób zaangażowanych w działalność sportową. Jan Paweł II w jednym ze swoich wystąpień, zwrócił uwagę na to, że popularność może stać się przyczyną licznych nadużyć czy manipulacji względem człowieka. Zadaniem więc Kościoła, jak pisze papież, jest organizowanie pracy duszpasterskiej na gruncie wszelkiej działalności sportowej. Duszpasterze winni wypracowywać specjalną formę pracy, która będzie w stanie odpowiedzieć na typowe dla zjawiska sportu pytania. Ich praca musi wpływać na sport rozumiany jako fenomen społeczny, by sport mógł przyczyniać się do tworzenia życia pełnego nadziei¹.

Przykładem kapłana, który wcielił sport w struktury duszpastersko-wychowawcze, był św. Jan Bosko. Obchodzone przez salezjanów dwusetne urodziny swojego patrona (2015/2016) stały się okazją do przypomnienia istotnych założeń, metod i narzędzi wychowawczych św. Jana Bosko, wśród których znaczące miejsce zajmował sport. Jak trafnie zauważa J. Marszałek, założyciel sa-

* Ks. Jerzy Kostorz – dr hab., prof. UO, wykładowca katechetyki na Wydziale Teologicznym UO, diecezjalny kapelan sportu.

¹ J. NIEWĘGŁOWSKI, *Sport i wychowanie*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Teologia i filozofia sportu*, Warszawa 1997, s. 247–257.

leżjanów był personalistą–praktykiem². Podstawą jego propozycji wychowawczej, stosowanej do dziś, jest tzw. system prewencyjny³, który oparty został o trzy zasady: rozumności, religijności oraz miłości.

Zasada rozumności posiada wiele odniesień. Była rozumiana jako postawa roztropności szczególnie w kontaktach z wychowankami. Wychowawca w razie konfliktu miał obiektywnie zbadać sytuację i doprowadzić do porozumienia stron. Zasada rozumności znajdowała również swoje zastosowanie na gruncie religijnym. Miała ona uchronić wychowanków przed naiwną czy sentymentalną pobożnością. Zasada rozumności odnosi się również do stylu sprawowania władzy przez wychowawców. Wychowawca, aby dobrze sprawować władzę musi najpierw poznać swoich wychowanków. Zasada ta znajduje swoją aplikację również w kwestii przestrzegania regulaminów.

Zasada religijności wskazuje normy, które winien każdy człowiek zachowywać w codziennym życiu. Ks. Bosko rozumiał religijne wychowanie jako kształtowanie całej osobowości podopiecznego, w centrum której stała wolność rozumiana jako właściwy wybór wartości ludzkich i nadprzyrodzonych. Podkreślić trzeba fakt, że zasada religijności miała za zadanie powiązanie ze sobą wszystkich trzech zasad stosowanych przez system prewencyjny.

Zasada miłości pokazuje, jak należy budować relacje z drugą osobą. Miłość sprawia, iż należy myśleć o rywalu w kategoriach jego dobra, w tym przypadku rywalizacja charakteryzuje się szlachetnością i uczciwością, a rezultaty walki winny przynieść pożytek dla obydwu zawodników. Wychowawca powinien odznaczać się pełnym zatroskaniem względem swojego podopiecznego. Dobrze rozumiana postawa miłości i dobroci wyklucza zbyt dużą czułość czy kumplostwo. Ważną rolę odgrywa tutaj szacunek zarówno względem wychowawcy, jak i wychowanków między sobą. Zasada ta znajduje szczególne zastosowanie w sytuacjach prowadzenia rozmów czy wydawania poleceń. Zakładała ona również, co ważne, stawianie wymagań wychowankom⁴.

System prewencyjny nie jest systemem resocjalizacyjnym, ma na celu zapobieganie demoralizacji młodych ludzi. Ks. Bosko zdawał sobie sprawę, że wychowankowie nie czynią zła ze złej woli, ale czynią to dlatego, że nie mają żadnych ciekawych propozycji. Te mógł im dać choćby sport, stając się w ten sposób rozwiązaniem problemu. Sport posiada proste i czytelne normy, powszechnie akceptowane i zrozumiałe, a ponadto pociąga młodego człowieka⁵.

² J. MARSZAŁEK, *Pedagogia boiska w personalistycznym Systemie Wychowawczym Św. Jana Bosko*, w: M. BARŁAK, Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Kościół a sport*, Warszawa 1995, s. 233–252.

³ J. NIEWĘGŁOWSKI, *Rola sportu w systemie prewencyjnym świętego Jana Bosko*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Wiara a sport*, Warszawa 1999, s. 275–283; por. Z. DZIUBIŃSKI, *Sport w perspektywie salezjańskiej*, Warszawa 2014, s. 15–22.

⁴ Por. K. MISIASZEK, *Podstawowe założenia systemu wychowawczego św. Jana Bosko*, w: Z. BORYSIUK, J. KOSTORZ (red.), *Aksjologiczny wymiar sportu. Olimpiada wiedzy i wartości w sporcie*, Opole 2014, s. 65–75.

⁵ Por. J. MARSZAŁEK, *Pedagogia Boiska w personalistycznym Systemie Wychowawczym Św. Jana Bosko*, s. 233–252.

W celu polepszenia efektów całego procesu wychowawczego ks. Bosko stworzył specjalne środowisko wychowawcze, zwane oratorium. Powstała w ten sposób pewna pedagogiczna przestrzeń wszechstronnie oddziałująca na wychowanka⁶. Oratorium było miejscem na wskroś przepełnionym wszelkiego rodzaju aktywnością, począwszy od duchowej, a kończąc na zabawie, ruchu czy grze. Stąd podstawowym narzędziem wychowawczym było boisko, które później stało się również symbolem oratorium. Postulat harmonijnego rozwoju człowieka oraz znajomość podstawowych prawd psychologicznych o młodym człowieku przyczyniły się do odkrycia przez świętego wychowawcę z Turynu, wartości, jakie niesie ze sobą sport i zabawa⁷. Ks. Bosko był świadom, że boisko przyciąga bardziej niż kościół⁸. Wiedział, że do młodzieży, szczególnie tej z marginesu, można dotrzeć tylko przez to, co młodzież lubi i ceni. W początkowym etapie budowania relacji wychowawca musi dostosować się do wychowanka, a nie wychowanek do wychowawcy. Wychowawca musi zaakceptować swoich wychowanków takimi, jacy oni są, i rozpocząć proces edukacji⁹.

System prewencyjny zawsze ujmował sport i zabawę w charakterze wychowawczym. Nauczony doświadczeniem, święty z Turynu wskazywał, iż należy posługiwać się środkami i metodami, które odpowiadają naturze młodego człowieka. Należy jednak robić to w taki sposób, aby sam wychowanek spontanicznie i bez zbytniego przekonywania odkrywał ich wewnętrzne wartości wychowawcze.

Szeroko rozumiana rekreacja służyła również wydarzeniom liturgicznym i katechetycznym, które miały spory wpływ na kształtowanie życia całej wspólnoty¹⁰. Formacyjna funkcja sportu i zabawy zmierzała do ukształtowania odpowiednich postaw i zachowań oraz do tworzenia dobrego klimatu, potrzebnego w każdej wspólnotcie wychowawczej¹¹. Boisko stało się odpowiednim miejscem do budowania rodzinnego klimatu między wychowankami. Jan Bosko w jednym ze swoich listów skierowanych do swoich współpracowników napisał, że mają troszczyć się nie tylko o to, co dzieje się w kościele czy szkole, ale także mają być „duszami na boisku”¹².

⁶ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Sport i turystyka w Kościele Rzymskokatolickim*, Warszawa 2015, s. 116–119; TENZE, *Sport w systemie wychowawczym księdza Jana Bosko*, w: J. KOSTORZ, A. ROGOWSKA (red.), *Osobowość trenera–wychowawcy w kulturze fizycznej. Olimpiada wiedzy i wartości w sporcie*, Opole 2015, s. 145–157.

⁷ K. MISIASZEK, *Wychowawcza rola sportu w systemie prewencyjnym świętego Jana Bosko*, w: Z. DZIUBIŃSKI (red.), *Wychowanie przez sport*, Warszawa 1993, s. 53–63; por. TENZE, *Podstawowe założenia systemu wychowawczego św. Jana Bosko*, s. 61–74.

⁸ J. NIEWĘGŁOWSKI, *Rola sportu w systemie prewencyjnym świętego Jana Bosko*, s. 275–283.

⁹ Z. DZIUBIŃSKI, *Wiara – wychowanie – sport*, w: TENZE (red.), *Wiara a sport*, Warszawa 1999, s. 246–270.

¹⁰ J. NIEWĘGŁOWSKI, *Rola sportu w systemie prewencyjnym świętego Jana Bosko*, s. 275–283.

¹¹ K. MISIASZEK, *Wychowawcza rola sportu w systemie prewencyjnym świętego Jana Bosko*, s. 53–63.

¹² J. NIEWĘGŁOWSKI, *Rola sportu w systemie prewencyjnym świętego Jana Bosko*, s. 275–283.

Asystencja jest jednym z ważniejszych momentów w procesie sportowo-wychowawczym. Jest niejako nieustannym byciem wychowawcy u boku swego wychowanka. Byciem na wycieczce, obozie, boisku, czy dyskotecie. Proces wychowawczy ma miejsce dopiero wtedy, gdy następuje spotkanie osób. Ks. Bosko był ciągle obecny na boisku. Boisko było miejscem poznania podopiecznego. Gra powoduje, że człowiek zapomina o samokontroli, jest naturalny. Można w ten sposób zaobserwować jego zdolności i predyspozycje. Stąd boisko to nic innego jak tylko miejsce wyrażania się sztuki wychowania. Jest miejscem nawiązywania z młodzieżą bezpośrednich relacji osobowych. Należy jeszcze zaznaczyć, iż obecność ks. Bosko na boisku nie była beczynną obserwacją bawiących się wychowanków. Brał aktywny udział w sportowych zmaganiach, czasem nawet stawał się ich inicjatorem. Był to niewątpliwie pewien walor wychowawczy, niestety, bogaty w znaczenie tylko dla tego wychowawcy, który nie bał się wzięcia aktywnego udziału w młodzieżowych wyczynach¹³.

Działalność oratorium była zaproszeniem do uczestniczenia w radości i optymizmie. Radość odgrywa w życiu młodego człowieka ważną rolę. Warunkuje ona prawidłowy rozwój psychofizyczny oraz wewnętrzne dojrzewanie. Ks. Bosko bardzo cenił sobie radość swoich podopiecznych, upatrywał w niej nawet szansę powodzenia procesu edukacyjnego młodzieży. Zwykł mawiać, że „świętość polega na byciu radosnym”. Radość, według św. Jana Bosko, to: „zewewnętrzny przejaw wewnętrznego spokoju, moralnej czystości, ułożenia prawidłowych relacji ze światem społeczno-kulturowym, harmonii między ciałem i duszą, a zwłaszcza pogłębionej duchowości, gorliwości religijnej, zawierzenia Bogu”¹⁴. System prewencyjny rozumiał radość jako warunek, który umożliwia, a zarazem ułatwia życie religijne, oprócz tego dodaje zapału do uczenia się i wykonywania codziennych obowiązków.

Zwieńczeniem całego procesu wychowawczego jest miłość. Wychowawca na pierwszym miejscu musi odkryć walory wychowanka, musi go zaakceptować, a nade wszystko otoczyć go bratnią miłością. Tylko wtedy możliwe jest prawdziwe otwarcie się wychowanka na swojego wychowawcę. Jeżeli wychowawca chce być kochanym przez wychowanka, to wpierw on musi pokazać, że kocha. Miłość ta nie może być pobłażliwa. Jest to tylko i wyłącznie miłość wymagająca. Miłość wychowawcza jest gwarantem nie tylko prawidłowego procesu szkolenia sportowego, ale także integralnego rozwoju sportowca¹⁵.

Szeroko rozumiany system prewencyjny jest podstawą sportu salezjańskiego. Jest to aktywność ze wszechmiar humanistyczna, etyczna, personalistyczna i religijna. Rywalizacja, gra oraz zabawa stają się tu wartościami autotelicznymi, które w pierwszym rzędzie mają przygotowywać młodego człowieka do dorosłego życia.

¹³ K. MISIASZEK, *Wychowawcza rola sportu w systemie prewencyjnym świętego Jana Bosko*, s. 53–63.

¹⁴ Z. DZIUBIŃSKI, *Wiara – wychowanie – sport*, s. 266.

¹⁵ *Tamże*, s. 246–270.

2. Zjawisko Parafiady

Przykładem pastoralnego wykorzystania sportu, będącym równocześnie praktycznym odzwierciedleniem systemu prewencyjnego św. Jana Bosko, jest bez wątpienia organizowana od ponad 26 lat przez zakon pijarów Parafiada Dzieci i Młodzieży¹⁶.

Parafiada stanowi nazwę własną stowarzyszenia, ruchu i cyklicznie odbywającej się imprezy¹⁷. Nawiązuje jednocześnie do parafialnej wspólnoty, którą tworzą uczestnicy rywalizacji. Postacią, która z całą pewnością wpisała się w kalasantyjską tradycję nauczania i wychowywania, był bez wątpienia o. Józef Joniec – pijar i twórca idei ruchu parafiadowego. W 1988 r. opracował wraz z pijarskim duszpasterstwem dzieci i młodzieży pierwszy program Parafiady Dzieci i Młodzieży. Był on owocem poszukiwań metod i środków wychowawczych, mających od najmłodszych lat prowadzić młodego człowieka ku odkrywaniu własnych zdolności, talentów i umiejętności. O. Józef Joniec, formułując pierwszy program Parafiady, oparł go na trzech triadach: stadion – teatr – świątynia, prawda – dobro – piękno oraz wiara – nadzieja – miłość¹⁸.

Pierwsza Parafiada Dzieci i Młodzieży odbyła się w 1989 r. w Krakowie. Poza zakonem pijarów w jej organizację włączyły się krakowskie parafie Najświętszej Maryi Panny oraz Matki Bożej Ostrobramskiej, a także Klub Sportowy „Wieczysta” i Wyższe Seminarium Duchowne w Krakowie. Fundamentem inauguracyjnej Parafiady była wspomniana wyżej triada stadion – teatr – świątynia. Rzeczywistość stadionu wyrażała się w kilku dyscyplinach i konkurencjach sportowych, w których rywalizowali uczestnicy. Były to piłka nożna, tenis stołowy, biegi na dystansie stu, czterystu i tysiąca metrów, a także szachy i warcaby. W sferze teatralnej pierwsza Parafiada zaproponowała młodym uczestnikom przegląd filmów religijnych, prezentacje artystyczne, a także wędrowkę „szlakami starego Krakowa”. Świątynia była natomiast miejscem codziennej Eucharystii oraz modlitwy. Jak podkreślał sam twórca Parafiady, w tym czasie „ożywiona została nadzieja, że troska o wszechstronny rozwój dzieci i młodzieży znowu powróci do szkół, świetlic, klubów, domów dziecka i parafii”¹⁹.

Stadion jest miejscem rywalizacji sportowej. Międzynarodowa Parafiada Dzieci i Młodzieży, która corocznie gromadzi tysiące uczestników, czyni go areną, na której realizuje się program sportowo-rekreacyjny. Współzawodnictwo młodych ludzi w czternastu dyscyplinach oraz w towarzyszących im grach i zabawach jest okazją do urzeczywistnienia się teoretycznych założeń wychowawczych, powiązanych z tą częścią parafiadowej rywalizacji.

¹⁶ Por. T. BOCHWIC, K. MAZELA, J. JONIEC (red.), *Parafiada kultury, wiary i sportu*, Warszawa 2004.

¹⁷ M. ZIENTARSKI, *Istota i działalność edukacyjna Stowarzyszenia Parafiada im. św. Józefa Kalasancjusza*, http://www.accept.umk.pl/publications/PDF_MZ/2009_MZ_3.pdf, (5.10.2015).

¹⁸ K. BEDNARZ-KULEJ I IN., *Parafiada*, Warszawa 2004, s. 12.

¹⁹ *Tamże*, s. 14.

Bez wątpienia zmagania sportowe pozwalają w praktyce poszerzać zasięg sportu. Popularyzacja tej dziedziny życia, jej upowszechnianie i firmowanie wśród dzieci, młodzieży i całych rodzin, jest jednym z głównych założeń wychowawczych Parafiady²⁰. Zgodnie z jej programem, cała sportowa rywalizacja powinna być wpisana w ramy zdrowego i uczciwego chrześcijańskiego współzawodnictwa, którego praktycznym wyrazem jest zasada *fair play*²¹. W tym duchu postuluje się także ożywienie zainteresowania kulturą fizyczną, która stanowi ważny element w procesie dochodzenia do pełnej dojrzałości. Nie bez znaczenia pozostaje możliwość wzajemnej integracji i konsolidacji środowisk lokalnych, grup czy ruchów, biorących aktywny udział w sportowym współzawodnictwie. Założenia wychowawcze obecne w sferze „stadionu” domagają się także stwarzania szans, warunków i okazji do czynnego uczestnictwa młodych ludzi w różnorodnych rozgrywkach. Jest to bowiem okazja do prowadzenia nieformalnej edukacji, która wykorzystuje sport do odkrywania i kształtowania pełnej osobowości młodego człowieka. Owa edukacja znajduje swoje miejsce w wielostopniowym współzawodnictwie, które jest nieodłącznym elementem parafiadowej rywalizacji. Wiąże się ona także z postulowaną przez program wychowawczy Parafiady opieką i asystencją wychowawcy w procesie wychowania.

Ramy założeń wychowawczych obecnych w przestrzeni stadionu zakładają także szeroko rozumianą profilaktykę. Dotyczy ona szczególnie dwóch dziedzin życia: zdrowia i pomocy trudnej, pozbawionej opieki rodziców, młodzieży. Profilaktykę zdrowotną dokonującą się w sportowej rywalizacji najlepiej charakteryzuje fragment jednego z hymnów Parafiady: „Wszystkim potrzebne zdrowie i ruch, niech się obudzi sportowy duch! (...) Gdy ćwiczysz ciało, to sercu lżej!” Zakłada ona aktywne zaangażowanie uczestników Parafiady w sportową rywalizację, która zgodnie z hasłem jednego z projektów Stowarzyszenia Parafiada, „rzeźbi umysł, serce i ciało”²².

Drugim aspektem działalności profilaktycznej całego ruchu parafiadowego, realizującego się w analizowanej przestrzeni „stadionu”, jest eliminacja czynników ryzyka, mogących wpłynąć na prawidłowy rozwój młodego człowieka. Okres dorastania wiąże się bowiem z koniecznością rozwoju osobowości, a także tego jej fragmentu, który jest wyrażany przez sprawność fizyczną. Pozytywna strategia profilaktyczna, urzeczywistniająca się w duchu sportowego współzawodnictwa, daje młodym okazję do wzrastania w zgodzie z ideałami, którym wierna jest Parafiada. Jest jednocześnie przyczynkiem w realizacji tak zwanego samowychowania, o którego potrzebie pisał do młodzieży Jan Paweł II²³.

²⁰ K. OSTROWSKA, *Parafiada – system wychowawczy i profilaktyczny*, w: K. BEDNARZ-KULEJ I IN., *Parafiada*, s. 27.

²¹ J. KOSTORZ, *Sport w wychowaniu i ewangelizacji*, „*Paedagogia Christiana*” (2009), nr 1, s. 98.

²² K. OSTROWSKA, *Parafiada – system wychowawczy i profilaktyczny*, w: K. BEDNARZ-KULEJ I IN., *Parafiada*, s. 32.

²³ JAN PAWEŁ II, *List do młodych całego świata Parati Semper*, w: TENŻE, *Do młodych*, Kraków 2000, s. 43.

W czasie każdej Międzynarodowej Parafiady Dzieci i Młodzieży realizowany jest program, który zakłada momenty wspólnej lub osobistej modlitwy. Możliwość rywalizacji i spotkania z innymi młodymi ludźmi w sportowym, czy kulturalnym współzawodnictwie, zawsze jest wpisana w spotkanie z Bogiem. Uczestnicząc w codziennej Eucharystii, która jest najważniejszym punktem programu, dzieci i młodzież mają okazję do spojrzenia oczyma wiary na swoje zwycięstwa bądź porażki. Urzeczywistnia się wtedy w praktyce postulowany przez wielu pedagogów model wychowawczy, w którym wychowanek jest przygotowywany do odpowiedzialnego przyjęcia wygranej lub przegranej²⁴. Wychowawczym założeniem tego bloku Parafiady, które zdaje się być jednocześnie celem i zadaniem, jest chrześcijańska triada: wiara – nadzieja – miłość. Wcielana jest przez nią zasada: „Jeśli Bóg jest na pierwszym miejscu, wszystko inne jest na właściwym miejscu”, dająca młodym wspólną możliwość podzielenia się trudami rywalizacji z samym Bogiem. Założeniem wychowawczym, które najpełniej charakteryzuje „świątynię”, jest bowiem wspólnota. Do niej dążą parafiadowe zmagania, w niej spotykają się uczestnicy i organizatorzy, ona przynagla młodego człowieka, by każdego dnia stawał się lepszym chrześcijaninem. Swoje poczesne miejsce znajduje ona także przy rozważaniu przez uczestników Parafiady słów Pisma Świętego, adoracji Najświętszego Sakramentu i innych spotkaniach modlitewnych, kształtujących duchowy wymiar osobowości. Ów wymiar budują także liczne świadectwa wiary, które są udziałem uczestników, opiekunów i trenerów. Stanowią one siłę i wartość tego filaru parafiadowego trójmianu.

Poza wychowawczymi postulatami kształtowania w młodych ludziach postaw prawdziwie chrześcijańskich, parafiadowa świątynia pełni jeszcze jedną ważną funkcję. Wobec realizowanych przez Stowarzyszenie Parafiada programów, w których istotną rolę odgrywa sportowa i kulturalna rywalizacja, staje się ona elementem konsolidującym wspomniane obszary. Jest spoiwem, które łączy w sobie dążenia wychowawcze obecne w cielesnym i intelektualnym wymiarze człowieczeństwa. Jej przestrzeń pozwala zarazem spojrzeć na cały program wychowawczy zaproponowany przez o. Józefa Jońca, jak na integralną i harmonijną propozycję kształtowania osobowości młodych uczestników każdej Parafiady. To swoiste „laboratorium wiary” buduje i umacnia duchową sferę ludzkiego „ja”²⁵.

W dniach 12–18 lipca 2015 r. w 27. Międzynarodowej Parafiadzie Dzieci i Młodzieży uczestniczyło prawie 1500 osób z 8 państw: Polski, Białorusi, Hiszpanii, Litwy, Łotwy, Niemiec, Rosji i Ukrainy. W sumie wystartowało 50 polonijnych oraz 30 krajowych reprezentacji. Dzieci i młodzież, podzielone na cztery kategorie wiekowe, rywalizowały ze sobą w 13 dyscyplinach i 19 konkurencjach sportowych. Zwycięzcom wręczono 558 medali, 54 puchary oraz dy-

²⁴ J. KOSTORZ, *Sport*, s. 97–98.

²⁵ G. RADZISZ, *Duchowość Parafiady*, w: K. BEDNARZ-KULEJ I IN., *Parafiada*, s. 142.

plomy i przeróżne nagrody. Ponadto uczestnicy brali udział w konkursach: plastycznym, wokalnym, wiedzy czy teatralnych. Istotnie obecny był również filar „świętynia”, czyli codzienna Msza św. oraz wieczorna modlitwa z krótkimi przedstawieniami.

Parafiada jako wakacyjna propozycja bez wątpienia zachwyca swoim rozmachem, budzi podziw, ale i stanowi wyzwanie dla wspólnot parafialnych, gdzie nie tylko w czasie wakacyjnym, ale i w ciągu całego roku podobna formuła może być z powodzeniem realizowana i stanowić może współczesne narzędzie ewangelizacyjne. Wymiar regionalny Parafiad, zataczając coraz to większe kręgi, jest tego dobitnym potwierdzeniem. W wielu miejscach w naszym kraju organizowane są Parafiady przez parafialne i uczniowskie kluby sportowe. Tylko w 2014 roku odbyło się ponad 26 Parafiad Regionalnych, w których wzięło udział prawie 12 000 uczestników.

Godnym zauważenia i pokazania jako wzorca jest realizowana od ponad 3 lat Parafiada w Woźnikach (diecezja gliwicka). Skromna impreza w ciągu zaledwie trzech lat (2012–2015) zmieniła się w sportowe wydarzenie. W 2015 r. w jednodniowej Parafiadzie w Woźnikach wzięło udział prawie 550 osób z 25 parafii, które tworzyły 56 drużyn. Woźnicka Parafiada, choć przede wszystkim skoncentrowana jest na zmaganiach sportowych, to jednak ważnym miejscem czyni również teatr i świętynię. Rozgrywki w różnych kategoriach wiekowych i z zasadnym podziałem na dziewczęta i chłopców toczyły się w dwóch dyscyplinach: piłce siatkowej i piłce nożnej. Gościem specjalnym woźnickiej Parafiad był Zygmunt Antczok – piłkarski mistrz olimpijski z Monachium z 1972 r. Oprócz zmagani sportowych uczestnicy mogli wziąć udział w różnego rodzaju konkursach z nagrodami²⁶.

3. Wnioski

Aktualność systemu prewencyjnego św. Jana Bosko, oratorium, Salezjańska Organizacja Sportowa²⁷, parafialne kluby sportowe, zjawisko Parafiad, tak w wymiarze międzynarodowym, jak i regionalnym, na pewno nie wyczerpują problematyki pastoralnej przydatności powszechnego zjawiska sportu. Nie to też było celem niniejszego opracowania, by ukazać wszystkie możliwości wykorzystania sportu jako współczesnego skutecznego pastoralnego narzędzia. Powyższe przykłady miały jedynie za zadanie uwrażliwienie na istotne miejsce sportu w procesie nowej ewangelizacji. Sport jako zjawisko powszechne towarzyszy dzisiejszemu człowiekowi i można odważnie stwierdzić, że jest istotnym elementem ludzkiego życia. A to sprawia, że coraz bardziej dostrzegamy powiązania sportu z takim elementami ludzkiego życia jak zdrowie, wychowanie czy ewangelizacja. Wykorzystanie sportu w strategii duszpasterskiej Kościoła

²⁶ Por. <http://www.dziennikzachodni.pl/artykul/3915335,parafiada-w-woznikach-skromna-impreza-w-ciagu-trzech-lat-zmienila-sie-w-sportowy-hit,id,t.html> (15.05.2016).

²⁷ Por. Z. DZIUBIŃSKI, *Sport i turystyka*, s. 217–354.

nie jest propozycją dla wszystkich, lecz przede wszystkim dla tych, dla których sport jest pasją, którzy potrafią dostrzegać w sporcie wiele pozytywnych wartości i ich nie przeceniać, ale umiejętnie wykorzystywać. Ciągłe jeszcze przy wielu naszych parafiach stoją nie do końca wykorzystane domy katechetyczne, bądź też są przy nich tereny mogące zamienić się w małe boiska. Może tu jest dla nas szansa na to, by młodzież była obecna w życiu parafialnym, by Ignęła do parafii, gdzie będzie miała swoje miejsce i gdzie będzie chciała dobrze przeżywać swój wolny czas? Już niebawem przeżywać będziemy wielkie wydarzenia sportowe, czyli Mistrzostwa Europy w Piłce Nożnej we Francji oraz Olimpiadę w Rio w Brazylii. Może warto te wydarzenia pastoralnie wykorzystać, tworząc np. tzw. „parafialne strefy kibica”. Może tu jest szansa na naukę pozytywnego dopingu, właściwego przeżywania zwycięstwa, ale i pokory wobec porażki.

Pastoralne wykorzystanie sportu to nie tylko zadanie dla duszpasterzy. Czasem wystarczy pozwolić świeckim katechetom, animatorom, liderom grup parafialnych czy rodzicom na takie działania związane z umiejętnym wykorzystaniem sportu w życiu parafialnym. Jeśli będzie tu przysłowiowe „zielone światło” ze strony duszpasterzy i szczerze dobre chęci (nie te, którymi ponoć wybrukowane jest piekło), to jestem przekonany, iż znajdą się w warunkach wielu naszych parafii tacy ludzie, dzięki którym św. Jan Bosko będzie *forever young* (wiecznie młody) wraz ze swoim systemem wychowawczym i to nie tylko w warunkach salezjańskich parafii. Parafiady zaś będą rosnać jak „grzyby po deszczu” i tym samym sport będzie miał realny wymiar pastoralny.

The pastoral dimension of sport

This article presents the connection between sport and parish. It attempts to show sport as an efficient tool in the process of education and evangelization. It also depicts the contemporary possibilities of using St. John Bosko's educational system in parishes and „Parafiada” that has been held by Piarist for 26 years as a good example of the pastoral use of sport in every parish. Using sport in the pastoral actions of the church can lead to creating better parochial communities.

ks. Andrzej Anderwald*
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

KU TEOLOGII STAROŚCI

Kościół, jak głosi wskazanie z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), „zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii tak, aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację”¹. Wydaje się, że współcześnie wśród wielu różnych „znaków czasu”, aktualnym znakiem jest starzenie się społeczeństwa, a jeszcze bardziej związane z tym zjawiskiem pytania o sens starości.

Aktualne badania i długoterminowe prognozy dotyczące przemian demograficznych w Europie są zgodne w kwestii starzenia się społeczeństwa. Problem wyludniania się i starzenia społeczeństw Europy dotyczy nie tylko starych, ale i nowych państw członkowskich Unii Europejskiej². Rozwój demograficzny Polski już obecnie, a jeszcze bardziej w najbliższej przyszłości będzie naznaczony wzrostem liczby osób w podeszłym wieku. Średnia długość życia wynosiła w 1950 r. dla kobiet 61,1 i mężczyzn 56,1. Natomiast w roku 2014 wyniosła dla kobiet 81,6 i mężczyzn 73,8. Nastąpił zatem wzrost długości życia dla kobiet o prawie 20 lat, a u mężczyzn o 17 lat³. Wyraźną tendencję wzrostu, zgodnie z najnowszym raportem Głównego Urzędu Statystycznego na lata 2014–2050, wskazuje struktura populacji osób starszych w wieku 65 lat i więcej z 14,7% (2013) do 32,7% (2050)⁴. Wśród najważniejszych przyczyn procentowego wzrostu osób starszych w społeczeństwie wskazuje się dość powszechnie z jednej strony na wydłużający się okres życia, z drugiej – spadek liczby urodzin. Problem starzenia się społeczeństwa i związane z nim wezwania stanowią dziś ważny temat w badaniach wielu dziedzin nauki, takich jak m.in.: demografii, socjologii, ekonomii czy medycyny. Wzrost populacji osób starszych staje się również nowym wezwaniem dla teologii, w tym szczególnie, an-

* Ks. Andrzej Anderwald – dr hab., profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Fundamentalnej i Religioznawstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

¹ KDK 4.

² Por. EUROPEAN COMMISSION, *Demography Report 2010 Older, more numerous and diverse Europeans*, <http://ec.europa.eu> (30.04.2016); GŁÓWNY URZĄD STATYSTYCZNY, *Prognoza ludności na lata 2014-2050. Studia i analizy statystyczne*, Warszawa 2014 <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/prognoza-ludnosci/prognoza-ludnosci-na-lata-2014-2050-opracowana-2014-r-,1,5.html.PDF> (2.05.2016).

³ GŁÓWNY URZĄD STATYSTYCZNY, *Przeciętne trwanie życia w 2014 r. według województw*, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/trwanie-zycia/trwanie-zycia,1,1.html> (2.05.2016).

⁴ GŁÓWNY URZĄD STATYSTYCZNY, *Prognoza ludności na lata 2014–2050*, s. 135–136.

tropologii teologicznej i teologii pastoralnej. Dlatego tematyka starości i wielorakiej troski o osoby starsze nie jest również obca pasterskiemu nauczaniu Kościoła. Świadczy o tym wyrażana przez papieża św. Jana Pawła II (1978–2005), Benedykta XVI (2015–2013) i Franciszka (2013–) troska o człowieka w podeszłym wieku w okolicznościowych przemówieniach, katechezach i homiliach. Wśród nich na szczególne uznanie zasługuje List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku św. Jana Pawła II z 1999 r., który można uznać za promocję pozytywnej chrześcijańskiej wizji starości. We wprowadzeniu do listu papież, komentując słowa Psalmisty: „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt; a większość z nich to trud i marność, bo szybko mijają, my zaś odlatujemy” (Ps 90, 10), pisze „W epoce, gdy Psalmista pisał te słowa, siedemdziesiąt lat uważano za wiek bardzo podeszły i niewiele przekraczało tę granicę; dzisiaj, dzięki postępom medycyny oraz lepszym warunkom społecznym i ekonomicznym, w wielu regionach świata ludzie żyją znacznie dłużej. Pozostaje jednak prawdą, że lata szybko przemijają, a dar życia, mimo towarzyszących mu trudów i cierpień, jest zbyt piękny i cenny, abyśmy mogli się nim znużyć”⁵. Ta zainicjowana przez św. Jana Pawła II zachęta do pozytywnej refleksji teologicznej nad starością znajduje kontynuację w nauczaniu Benedykta XVI⁶ i Franciszka⁷.

Dlatego celem podjętych rozważań jest próba zarysowania szkicu teologii starości ukazującej wartość życia osób starszych (1); uczącej szacunku do człowieka w podeszłym wieku (2) i wzywającej do charytatywnej posługi miłości (3).

1. Wartość życia

Granice ludzkiego życia wyznaczają narodziny i śmierć. Między obu tymi wydarzeniami jest osadzona ziemską egzystencją człowieka: „Człowiek poddany jest czasowi: rodzi się i przemija w czasie. Dzień narodzin staje się pierwszą datą jego życia, a dzień śmierci ostatnią: alfa i omega, początek i koniec jego ziemskiego bytowania, jak podkreśla chrześcijańska tradycja, umieszczając te litery greckiego alfabetu na kamieniach nagrobnych”⁸. Prawda o czasowości ludzkiej egzystencji jest chyba najbardziej dostrzegana przez człowieka w podeszłym wieku, który zaczyna się zdumiewać tym wymiarem człowieczeństwa, jakim jest bytowanie w czasie. To trwanie w czasie bywa źródłem radości, przynajmniej wtedy, gdy człowiek w podeszłym wieku nie cierpi zbyt mocno. Jednak świadomość tego, że już jest bliski koniec życia, z reguły wywołuje lęk

⁵ JAN PAWEŁ II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku* (1999), nr 1.

⁶ Por. BENEDYKT XVI, *Osoby starsze bogactwem społeczeństwa* (12.11.2012), http://www.santegidio.org/pageID/64/langID/es/itemID/10259/Benedykt_XVI_osoby_starsze_bogactwem_spoleczenstwa.html (5.05.2016).

⁷ Por. FRANCISZEK, *Pamięć o przeszłości i przyszłość. Przemówienie podczas spotkania z ludźmi starszymi na placu św. Piotra* (28.09.2014), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/starsi2_28092014 (29.04.2016).

⁸ JAN PAWEŁ II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, nr 2.

o siebie i smutek. Te przykre uczucia łagodzą się, jeśli odczytuje się je w kontekście chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie. „Chociaż jednak życie każdego z nas jest tak nietrwale i kruche, pociesza nas myśl, że dzięki duszy duchowej przeżyjemy nawet własną śmierć. Wiara zaś otwiera przed nami «nadzieję, która zawieść nie może» (por. Rz 5,5), wskazując perspektywę zmartwychwstania na końcu czasów. (...) Chrystus otwiera przed nim horyzont nieśmiertelności”⁹. W kontekście całej prawdy o człowieku, zawierającej myśl o przeznaczeniu człowieka do wieczności, jak wykazuje papież, w innym świetle postrzegana jest przemijalność człowieka.

Dopełnieniem prawdy o czasowości ludzkiej egzystencji jest jej odczytywanie w kontekście historycznym. Jak podkreśla Jan Paweł II, osobista historia ludzkiego indywiduum jest współciąglą do historii powszechnej. Dlatego przeprowadzenie w starości rzetelnego bilansu życia powinno zawsze dokonywać się z uwzględnieniem właściwego kontekstu historycznego, właściwego dla okresu życia konkretnej jednostki¹⁰.

Starość realizuje się zawsze w konkretnym czasowo-historycznym kontekście. Dlatego rozważania Jana Pawła nad historią XX w., w którą wpisana została jego osobista historia życia, nie rezygnując z widzenia zła, uczą dostrzegać znaki Bożego działania w ludzkiej historii: „Nawet z cierpień naszego pokolenia wyłania się jakieś światło, zdolne rozjaśnić lata naszej starości. W ten sposób potwierdzona zostaje zasada, do której chętnie odwołuje się wiara chrześcijańska: «Uciski nie tylko nie burzą takiej nadziei, lecz nawet ją utwierdzają»”¹¹. Papież zaprasza seniorów do bilansu życia, również tego, co bolesne, trudne w indywidualnej i powszechnej historii, po to, aby się okazało, że i w codziennych trudach Bóg był również obecny i zawsze współdziałał dla dobra człowieka. Bilans życia przeprowadzany w podeszłym wieku powinien prowadzić do odkrycia jego wartości i motywować do działania, jak również i podejmowania nowych zadań.

Do podobnego bilansowania okresu starości zaprasza papież Benedykt XVI w spotkaniu z osobami starszymi w rodzinnym domu seniora *Viva gli Anziani* w Rzymie: „Dziś rano, zwracając się myślą do wszystkich osób starszych, choć będąc świadomym trudności, jakie nasz wiek pociąga za sobą, chcę powiedzieć z głębokim przekonaniem: pięknie jest być starszym! W każdym wieku trzeba umieć odkryć obecność i błogosławieństwo Pana i skarby, jakie on zawiera. Nigdy nie wolno dać się uwięzić przez smutek! (...) życie jest piękne także w naszym wieku, pomimo pewnych dolegliwości i ograniczeń”¹².

Bezpośrednio wartość życia człowieka w podeszłym wieku Jan Paweł II wiąże z podejmowanym przez niego trudem dorastania do pełni człowieczeństwa. A to dokonuje się wtedy, kiedy człowiek nie zamyka się w sobie, ale wchodzi w re-

⁹ *Tamże*, nr 3.

¹⁰ Por. *tamże*, nr 4.

¹¹ *Tamże*.

¹² BENEDYKT XVI, *Osoby starsze bogactwem społeczeństwa*.

lację z drugim człowiekiem. Dynamiczna godność osobowa wzrasta, gdy człowiek żyje „z” innymi i „dla” innych, kiedy staje się darem dla drugiego.

Zachęta do twórczego przeżywania „jesieni życia” jest już wyraźnie obecna w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, w której papież zachęca m.in. ludzi starszych do zaangażowania apostołskiego. Taka misja jest nie tylko możliwa i potrzebna, ale otrzymuje niejako specyficzny i oryginalny wymiar dzięki wiekowi osób starszych. W nawiązaniu do Pisma Świętego stwierdza wprost: „Biblia ukazuje zwykle człowieka starego jako uosobienie kogoś, kto jest pełen mądrości i bojaźni Bożej (por. Syr 25,4-6). W tym sensie «dar» starości można by określić jako obecność w Kościele i społeczeństwie świadka tradycji wiary (por. Ps 44,2; Wj 12,26-27), nauczyciela życia (por. Syr 6,34; 8,11-12), krzewiciela miłości”¹³. Pogłębieniem tej myśli są rozważania papieża nad darami i talentami osób starszych przeprowadzone w liście *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, które domagają się uznania i rozwoju. Człowiek w podeszłym wieku ma swój wkład w rozwój społeczeństwa nie tylko w wymiarze religijnym przez bycie świadkiem tradycji wiary, ale również w wymiarze zdobytej mądrości historycznej i doświadczenia życiowego. Ludzi starych, którzy zdobyli mądrość, Jan Paweł II nazywa „żywymi bibliotekami mądrości”. Są to osoby w podeszłym wieku, które przez dziesiątki lat swojego życia zdobyły cenny bagaż doświadczenia, wiedzy praktycznej i teoretycznej, kompetencji interpersonalnych¹⁴. Natomiast ludzi, którzy noszą w sobie wspomnienia o dawnej historii, obejmującej ich własną historię życia, nazywa „strażnikami pamięci zbiorowej”. Ludzie ci zachowują w sobie pamięć o wydarzeniach mających duży wpływ na teraźniejszość. Specyfika tego talentu polega na dzieleniu się osobistymi historiami życia, które choć indywidualne i bardzo różne od siebie, są wpisane w szeroki kontekst ogólnoludzkiej historii¹⁵.

Wartość życia osób starszych papież widzi również w możliwości wchodzenia przez nich w relacje z rodziną, która stwarza zawsze przestrzeń do wymiany darów. „Człowiek stary – wprost stwierdza papież – może dawać: nie należy lekceważyć doświadczenia zdobytego z wiekiem. Nawet jeśli zdarza się, że nie nadąża ono za zmieniającymi się czasami, zachowuje wartość jako zespół przeżyć, które mogą się stać źródłem wskazań dla członków rodziny, utrwalając ducha społeczności rodzinnej, jej obyczaje, tradycje zawodowe, przekonania religijne itp. Wszyscy wiemy, jak szczególnie bliska więź łączy ludzi starszych z dziećmi. Ale także dorośli, jeśli potrafią otoczyć starszych szacunkiem i miłością, mogą czerpać z ich mądrości i roztropności, aby podejmować słuszne decyzje”¹⁶.

¹³ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici* (1988), nr 48.

¹⁴ Por. TENŻE, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, nr 10.

¹⁵ Por. *tamże*, nr 12.

¹⁶ TENŻE, *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku. Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia*, (31.10.1998), nr 5, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/ludzie_starsi_31101998.html (6.05.2016).

Podobnie papież Franciszek wskazuje na potrzebę promocji w Kościele pozytywnej wizji starości, która skutecznie przeciwstawi się kulturze dewaluacji wartości życia osób starszych. Starość jest czasem łaski, kiedy Bóg wzywa człowieka, aby nie tylko zachował wiarę, ale i przekazywał ją przyszłym pokoleniom. Papież Franciszek, podobnie jak św. Jan Paweł II, kładzie akcent na dary związane z podeszłym wiekiem, do których zalicza m.in.: dar rozumienia trudnych sytuacji, dar dostrzegania wartości modlitwy, czy dar wykorzystania mądrości życiowej: „Naród, który nie chroni dziadków i nie traktuje ich dobrze, jest narodem bez przyszłości. Bo traci pamięć i wykorzenia się. Ale uwaga, naszym z kolei zadaniem jest ożywianie w was tych korzeni. Poprzez modlitwę, lekturę Ewangelii, dzieła miłosierdzia. W ten sposób pozostaniemy żywymi drzewami, które również w starości nie przestają wydawać owoców”¹⁷.

Realizacja wymienionych talentów przez osoby w podeszłym życiu sprzyja budowaniu dojrzałego i pięknego człowieczeństwa, jak również jest promocją pozytywnego wizerunku starości jako wartość.

2. Szacunek

W budowaniu teologii starości ważnym jest również zwrócenie na konkretne gesty uznania, szacunku wobec ludzi starszych. W refleksji teologicznej nad treścią czwartego przykazania Dekalogu Jan Paweł II stwierdza, że „należy okazywać szacunek tym, którzy żyli przed nami oraz ich dobrym dziełom: «ojciec i matka» oznaczają tu również przeszłość, więź między kolejnymi pokoleniami, dzięki której możliwe jest samo istnienie narodu”¹⁸. Papież w nawiązaniu do tradycji judeochrześcijańskiej podkreśla wartość szacunku i czci wobec osób w podeszłym wieku i równocześnie uwrażliwia, że teologia starości nie może być oderwana od praktycznych implikacji: „Jego pełne i konsekwentne przestrzeganie nie tylko jest źródłem miłości dzieci do rodziców, ale podkreśla też silną więź między pokoleniami. Tam gdzie przykazanie to jest akceptowane i wiernie zachowywane, ludzie starzy nie muszą się obawiać, że zostaną uznani za bezużyteczny i kłopotliwy ciężar”¹⁹.

Motywowane religijnie okazywanie szacunku wiąże się zawsze z wypełnianiem konkretnych powinności dla dobra osób starych: „Czcic ludzi starych znaczy spełniać trojaką powinność wobec nich: akceptować ich obecność, pomagać im i doceniać ich zalety. W wielu środowiskach jest to naturalny sposób postępowania, zgodny z odwiecznym obyczajem”²⁰. Takie ujęcie pokazuje, że okazanie szacunku osobie starszej nie wyczerpuje się jedynie w słowach, ale zawsze domaga się dopełnienia w konkretnych czynach. Realistyczne podejście papieża do czci wobec rodziców jest widoczne w budzącej często dylematy

¹⁷ FRANCISZEK, *Pamięć o przeszłości i przyszłość*.

¹⁸ JAN PAWEŁ II, *List do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku*, nr 11.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*, nr 12.

etyczne kwestii oddania ich do placówki opiekuńczej: „Rozwiązaniem idealnym pozostaje obecność człowieka starego w rodzinie, której należy zapewnić skuteczną pomoc socjalną, stosownie do potrzeb wzrastających wraz z upływem lat lub pogarszaniem się stanu zdrowia. Zdarzają się jednak sytuacje, w których okoliczności zalecają lub nakazują umieszczenie człowieka starego w «domu starców»”²¹.

Interesującym wątkiem w papieskim nauczaniu o relacjach wobec osób starszych jest zwrócenie uwagi na dokonującą się wymianę darów. Wspólnota chrześcijańska, okazując szacunek i służąc starszym nie jest tylko dawcą, ale i beneficjentem w przyjmowaniu talentów, którymi osoby starsze wnoszą w życie społeczne: „Ludzie starsi mogą wносить dobroczynny wkład także w wielu innych dziedzinach. Duch działa, jak i gdzie chce, nierzadko posługując się ludzkimi środkami, które w oczach świata uchodzą za mało znaczące. Wiele osób znajduje zrozumienie i wsparcie u ludzi starych, samotnych lub chorych, ale umiejących dodać otuchy przez życzliwą radę, milczącą modlitwę, świadectwo cierpienia znoszonego z wytrwałą ufnością”²².

Troska o szacunek dla człowieka w podeszłym wieku jest również wyraźnie obecna w nauczaniu papieża Franciszka. W przemówieniu wygłoszonym w siedzibie Radzie Europy w Strasburgu, apelując o solidarność międzypokoleniową i uznanie transcendentnej godności człowieka, wskazuje równocześnie na niebezpieczne skutki indywidualizmu w starzejącej się Europie. „Z obojętnego indywidualizmu – głosi papież – rodzi się kult bogactwa, któremu odpowiada kultura odrzucania, w jakiej jesteśmy pogrążeni. Mamy w istocie zbyt wiele rzeczy, które często nie są potrzebne, ale nie jesteśmy już w stanie budować autentycznych relacji międzyludzkich, nacechowanych prawdą i wzajemnym szacunkiem”²³. Jeszcze wyraźniej o przyczynach braku poszanowania osób starszych we współczesnym społeczeństwie powiedział w katechezie podczas audycji generalnej 4 marca 2015 r.: „Dzięki postępowi medycyny życie stało się dłuższe: lecz społeczeństwo nie stało się «pojemniejsze» dla życia! Liczba osób starszych znacznie się zwiększyła, ale nasze społeczeństwa nie przeorganizowały się w wystarczający sposób, by zrobić dla nich miejsce z właściwym szacunkiem, rzeczywiście uwzględniając ich słabość i godność. Dopóki jesteśmy młodzi, mamy tendencję do niemyślenia o starości, jakby to była choroba, od której trzeba trzymać się z dala; kiedy się starzejemy, zwłaszcza jeśli jesteśmy ubodzy, jeśli jesteśmy chorzy i samotni, odczuwamy skutki braków społeczeństwa nastawionego na skuteczność, które w konsekwencji ignoruje osoby starsze. Tymczasem osoby starsze są bogactwem, nie można ich ignorować”²⁴.

²¹ *Tamże*, nr 13.

²² *Tamże*.

²³ FRANCISZEK, *Pamięć, odwaga, utopia. Przemówienie w Radzie Europy* (25.11.2014), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/radaeu_25112014.html (1.05.2016).

²⁴ FRANCISZEK, *Ludzie starsi to my. Katecheza podczas audycji generalnej* (4.03.2015), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/audicje/ag_04032015.html (29.04.2016).

Jako odpowiedź na dehumanizujące trendy społeczne papież domaga się od wspólnoty Kościoła większej solidarności i miłości wobec osób starszych. „Kościół nie może i nie chce dostosować się do mentalności wyrażającej zniecierpliwienie, a tym bardziej obojętność i pogardę w stosunku do starości. Musimy rozbudzić zbiorowe poczucie wdzięczności, uznania, gościnności, dzięki któremu osoba starsza poczuje się żywą częścią wspólnoty. (...) Wspólnota chrześcijańska, w której bliskość i bezinteresowność nie byłyby uznawane za niezbędne, razem z nimi postradałaby swoją duszę. Tam gdzie brakuje czci dla osób starszych, nie ma przyszłości dla młodych”²⁵.

Szacunek wobec osób starszych, który znajduje swoje uzasadnienie zarówno w normie Dekalogu, jak i w przykazaniu chrześcijańskiej miłości bliźniego, stanowi ważny przymiot chrześcijańskiej teologii starości.

3. Posługa miłości

Szacunek wobec osób w podeszłym wieku zyskuje zawsze swoją konkretyzację w odpowiedzialności i trosce Kościoła o ludzi starych. Wątek ten jest wyraźnie obecny w encyklice papieża Benedykta XVI *Deus caritas est* (2005). W drugiej jej części, dotyczącej dzieł miłości dokonywanych przez Kościół, papież dokonuje teologicznego uzasadnienia zaangażowania społeczno-pastoralnego dla dobra człowieka w potrzebie: „Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka: pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności. Miłość jest zatem służbą, którą Kościół pełni, aby nieustannie wychodzić naprzeciw cierpieniom i potrzebom, również materialnym, ludzi”²⁶. Posługę miłości Benedykt XVI uzasadnia przez odwołanie się do istoty Kościoła: „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie słowa Bożego (*kerygmat–martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone. *Caritas* nie jest dla Kościoła rodzajem opieki społecznej, którą można by powierzyć komu innemu, ale należy do jego natury, jest niezbywalnym wyrazem jego istoty”²⁷. Dlatego nie wolno Kościołowi zaniedbać posługi miłości, tak jak sprawowania sakramentów i posługi słowa Bożego. W teologicznym uzasadnieniu posługi miłości realizowanej w Kościele, której zasadniczym podmiotem są właśnie ludzie w podeszłym wieku – chorzy, samotni, potrzebujący, Benedykt XVI wskazuje na nadprzyrodzone źródło tej posługi, którego świadomość chroni przez skrajnościami: aktywizmem bądź popadnięciem w zniechęcenie: „Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim uchwytna miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem.

²⁵ TENŻE, *Ludzie starsi to my*.

²⁶ BENEDYKT XVI, *Encyklika „Deus caritas est”* (2005), nr 19.

²⁷ *Tamże*, nr 24.

Głęboki, osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba²⁸.

Papież wskazuje na uniwersalność posługi miłości: „*caritas-agape* wykracza poza granice Kościoła; przypowieść o dobrym Samarytaninie pozostaje kryterium miary, nakłada powszechność miłości, która kieruje się ku potrzebującemu, spotkanemu «przypadkiem» (por. Łk 10,31), kimkolwiek jest. Obok tego uniwersalnego przykazania miłości, istnieje również konieczność specyficznie eklezjalna — mianowicie, by w Kościele jako rodzinie żaden z jej członków nie cierpiał, gdy jest w potrzebie²⁹. Służba miłości, zgodnie z przykładem miłosiernego Samarytanina, jest przede wszystkim odpowiedzią na to, co w konkretnej sytuacji stanowi bezpośrednią konieczność: głodni muszą być nasyćeni, nadzy odziani, chorzy leczeni z nadzieją na uzdrowienie a więźniowie odwiedzani³⁰.

Okazywana potrzebującemu pomoc musi mieć charakter personalistyczny i dokonywać się uwzględniając właściwy jej profil, który papież opisuje w nawiązaniu do Hymnu o miłości z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian (1 Kor 13,1-13): „Hymn ten powinien być *Magna Charta* całej posługi kościelnej; są w nim zebrane wszystkie refleksje na temat miłości³¹. Chodzi tu o więcej niż tylko zaspokojenie potrzeb człowieka w podeszłym wieku, ale służbę na wzór samego Chrystusa: „Działanie praktyczne pozostaje niewystarczające, jeżeli nie jest w nim uchwytna miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem. Głęboki, osobisty udział w potrzebie i cierpieniu drugiego staje się w ten sposób daniem samego siebie: aby dar nie upokarzał drugiego, muszę mu dać nie tylko coś mojego, ale siebie samego, muszę być obecny w darze jako osoba”.

W teologicznym uzasadnieniu posługi miłości papież odwołuje się również do daru boskiej mocy. Chrześcijanin okazujący pomoc nie jest nigdy sam, ze swoją jedynie ludzką mocą: „To Bóg włada światem, nie my. My służymy Mu na tyle, na ile możemy i dopóki On daje nam siłę. Robić jednak wszystko to, co możemy w oparciu o siłę, jaką dysponujemy, to zadanie dobrego sługi Jezusa Chrystusa, które zawsze jest źródłem jego dynamizmu: «Miłość Chrystusa przynagła nas» (2 Kor 5,14)³². Związanie pomagania potrzebującym z modlitwą nadaje posłudze miłości głębszego sensu i pozwala zachować jej duchowy wymiar, jak również chroni przed jej zamknięciem jedynie do pracy socjalnej.

W świetle rozważań Benedykta XVI można powiedzieć, że teologia starości — w jej wymiarze społeczno-pastoralnego zaangażowania — nie może zostać pozbawiona wymiaru duchowego, gdyż „działanie praktyczne pozostaje niewy-

²⁸ *Tamże*, nr 34.

²⁹ *Tamże*, nr 25.

³⁰ *Tamże*, nr 31.

³¹ *Tamże*, nr 34.

³² *Tamże*, nr 35.

starczające, jeżeli nie jest w nim dostrzegalna miłość do człowieka, miłość, która się karmi spotkaniem z Chrystusem”³³.

* * *

Dokonujące się w Polsce przemiany demograficzne są dziś ważnym dla Kościoła socjalno-pastoralnym wyzwaniem w perspektywie troski o osoby w podeszłym wieku. Obecne w nauczaniu św. Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka rozważania nad starością i człowiekiem w podeszłym wieku w świetle antropologii biblijnej dostarczają racji do (1) krytycznej analizy wszelkich stereotypów deprecjonujących wielkość starości w ponowoczesnych społeczeństwach, jak i do (2) konstruktywnej demitologizacji ujęć typu: „starość się Panu Bogu nie udała” czy tabuizacji problematyki starości. Przede wszystkim jednak pokazują, że wartość życia człowieka starego jest niezależna od jego kondycji fizycznej, posiadanych dóbr materialnych czy pozycji społecznej. Życie człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże jest cenne samo w sobie i godne szacunku na każdym etapie życia. W szerszym ujęciu papieskie rozważania pozwalają na budowanie otwartej na człowieka w podeszłym wieku teologii starości, zachęcającej do interdyscyplinarnej współpracy różne dyscypliny teologiczne – od teologii duchowości, przez antropologię teologiczną aż po teologię pastoralną.

Toward a theology of old age

The current growth of the population of the elderly is a new challenge for theology, especially for theological anthropology and pastoral theology. This problem is also a theme of great importance in papal teaching. It shows care about the elderly in the occasional speeches, catechesis and sermons of popes St. John Paul II (1978–2005), Benedict XVI (2005–2013) and Francis (2013–). *A special acknowledgement goes to the Letter of his holiness Pope John Paul II to the elderly* (1999), which is regarded as a promotion of positive vision of the old age. The aim of this essay is to demonstrate the idea of a theology of the old age, which shows a value of life of the elderly (1); teaches respect towards the elderly (2) and calls to the ministry of charity.

³³ *Tamże*, nr 34.

ks. Waldemar Musioł
Wydział Duszpasterski
Kurii Diecezjalnej w Opolu

NAMASZCZENIE CHORYCH W ZGROMADZENIU WIERNYCH W DUSZPASTERSKIEJ POSŁUDZE PARAFIALNEJ

Kościół widzi w chorych szczególną obecność cierpiącego Chrystusa. Ludzkie cierpienie jest cierpieniem Chrystusa, który wraz z człowiekiem niesie jego ciężar i objawia jego sens. Chrześcijanin dopełnia cierpienie Chrystusa dla zbawienia świata¹. Prawda wyrażona tymi słowami od wieków jest przedmiotem nauczania Kościoła. Towarzyszy mu wezwanie kierowane do wierzących do niesienia ulgi wszelkim ludzkim potrzebom. Uczestniczenie w posłudze wzajemnej miłości członków Chrystusa oznacza m.in. spełnianie uczynków miłości wobec chorych oraz udzielanie im sakramentów przeznaczonych dla chorych². Jedną z form sprawowania tego sakramentu jest obrzęd namaszczenia chorych w zgromadzeniu wiernych³, który powstał m.in. w odpowiedzi na posoborową zasadę powiązania liturgii sakramentów z Eucharystią. Sprawuje się go więc najczęściej podczas Mszy św. odprawianej dla chorych ze specjalnej okazji, np. dnia chorego, misji czy rekolekcji parafialnych. Nowy ryt wspólnotowego sprawowania znalazł swój wyraz również w przepisach obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Prawodawca powszechny zaznaczył, że wspólne udzielanie namaszczenia chorych równocześnie dla wielu osób jest możliwe, jeśli są one odpowiednio przygotowane i wewnętrznie usposobione⁴. W praktyce duszpasterskiej obrzęd ten ujawnia społeczny wymiar sakramentu chorych, akcentuje potrzebę empatii oraz solidarności zdrowych z chorymi, wreszcie pomaga rozprawić się z błędnym, obecnym jeszcze u starszej generacji, rozumieniem sakramentu chorych jako „ostatniego namaszczenia”. Czasem jednak udzielanie namaszczenia chorych w tej formie, zwłaszcza w sytuacjach nieuzasadnionych przez prawo kościelne albo nienależytego przygotowania uczestników obrzędu, może prowadzić do dewaluacji tego wyjątkowego daru Kościoła. Niniejsze opracowanie jest więc nie tylko ukazaniem tej formy sprawowania sakramentu chorych i korzyści pastoralnych z niej wynikających, lecz także przypomnieniem nauki Kościoła o podmiocie i właściwym czasie jego sprawowania oraz zwróceniem uwagi na konieczność odpowiedzialnego przygotowania wiernych do udziału w tym obrzędzie.

¹ *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne (dalej: Sakramenty chorych)*, nr 1–2, w: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*. Wydanie drugie poprawione, Katowice 1998.

² *Tamże*, nr 33.

³ *Tamże*, nr 107–116.

⁴ KPK 1983, kan. 1002.

1. Okoliczności wprowadzenia obrzędu namaszczenia chorych w zgromadzeniu wiernych

Soborowa Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* w odniesieniu do sakramentu chorych zrezygnowała z pojęcia „ostatnie namaszczenie” zastępując je określeniem „namaszczenie chorych”⁵. Tym samym nastąpiło wyraźne odejście od rozumienia sakramentu namaszczenia jako bezpośredniego przygotowania na śmierć, przy jednoczesnym podkreśleniu, iż jest to sakrament na czas poważnej oraz groźnej choroby i zaawansowanej starości⁶.

Istotnym dla omawianego zagadnienia jest fakt, iż Sobór podkreślił wyższość wspólnotowego sprawowania liturgii nad indywidualnym⁷. Jednocześnie ukazał doniosłe miejsce i rolę Pisma Świętego w liturgii sakramentów oraz położył nacisk na bardzo pożądaną prostotę i przejrzystość obrzędów⁸. Postulaty te znajdują swoją realizację właśnie w obrzędach sakramentu chorych w zgromadzeniu wiernych. Po raz pierwszy udzielono go w takiej formie w Lourdes w 1969 roku⁹. Dyrektywy Soboru zostały skonkretyzowane w odnowionych w 1972 r., po wydaniu przez Pawła VI Konstytucji apostolskiej o sakramencie namaszczenia chorych *Sacramentum Unctionem infirmorum*, obrzędach sakramentu chorych. Obrzędy te przewidują liturgiczne sprawowanie namaszczenia chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych. Upowszechnienie tego obrzędu przyniosło ustanowienie 13 maja 1992 r. przez papieża Jana Pawła II Światowego Dnia Chorego, obchodzonego w liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny z Lourdes.

Mając na myśli wielkie zgromadzenie, normy liturgiczne mówią o zebraniu wiernych z jednej lub kilku diecezji z racji np. pielgrzymek czy wielkich spotkań religijnych. O takiej formie sprawowania sakramentu chorych winien zdecydować miejscowy ordynariusz. Równocześnie ma sam lub przez swego delegata zatroszczyć się o właściwe przygotowanie duszpasterskie i liturgiczne, aby wszystko odbywało się zgodnie z wymaganiami odnowionych obrzędów¹⁰. W praktyce duszpasterskiej obrzęd ten wykorzystuje się również w mniejszych zgromadzeniach, takich jak wspólnota parafialna, raz lub dwa razy w roku, m.in. z okazji Światowego Dnia Chorego, podczas rekolekcji wielkopostnych lub misji parafialnych. W niektórych parafiach z praktycznych względów przekłada się tzw. dzień chorego i związany z nim obrzęd namaszczenia chorych na miesiące letnie i wiąże niekiedy ze świętem patronalnym parafii, rocznicą poświęcenia kościoła lub innymi okolicznościami podyktowanymi kalendarium

⁵ KL 73.

⁶ *Tamże*.

⁷ *Tamże*, nr 27.

⁸ *Tamże*, nr 24, 35.

⁹ Por. B.W. ZUBERT, *Sakrament namaszczenia chorych*, w: J. KRUKOWSKI (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III, Poznań 2011, s. 193.

¹⁰ KPK 1983, kan. 1000; por. także *Sakrament chorych*, nr 107.

duszpasterskim parafii. Sakramentu chorych w zgromadzeniu wiernych udziela czasem w parafiach także biskup podczas wizytacji kanonicznej¹¹.

2. Liturgia obrzędu namaszczenia chorych w zgromadzeniu wiernych

Udzielanie namaszczenia chorych wielu osobom jednocześnie odbywa się w kościele lub w innym odpowiednio dobranym miejscu, które jest łatwo dostępne dla chorych i wiernych pragnących brać udział w sprawowaniu tego sakramentu, np. w szpitalu. Podobnie jak w odniesieniu do sakramentu chorych sprawowanego w zwykłej formie, zgodnie z bieżącą praktyką Kościoła, sakrament chorych w zgromadzeniu wiernych można przyjąć kilkakrotnie w życiu. Podstawą tego jest jednoznaczne opowiedzenie się Soboru Trydenckiego za powtarzalnością tego sakramentu¹². Wspólnotowa celebrowanie namaszczenia może przyjąć dwie formy. Może odbywać się w obrębie Mszy św. lub poza nią.

Bardzo istotnym elementem jest przygotowanie wszystkich uczestników do czynnego udziału w liturgii¹³. Obejmuje ono zarówno chorych, którzy mają przyjąć ów sakrament umocnienia, jak i wszystkich wiernych, którzy są uczestnikami liturgii. Czyni się to m.in. przez: poprzedzenie liturgii odpowiednim pouczeniem o znaczeniu sakramentu namaszczenia chorych, odpowiednio dobrane teksty czytań i śpiewów oraz homilię. Właściwe przygotowanie domaga się również, by chorzy, którzy mają przyjąć namaszczenie i chcą się wyspowiadać, mieli możliwość uczynienia tego przed liturgią sakramentu namaszczenia¹⁴.

W przypadku namaszczenia chorych poza Mszą Św. obrzęd rozpoczyna się od powitania chorych. Kapłan przewodniczący liturgii winien w słowie wprowadzającym w serdeczny sposób ukazać troskę Chrystusa o ludzi chorych i cierpiących. Po słowach powitania następuje akt pokuty w takiej formie, jaką stosuje się podczas Mszy św. Po nim ma miejsce rozbudowana liturgia słowa, która może składać się z jednego lub kilku wyjątków Pisma Świętego przeplatanych odpowiednimi śpiewami. Po czytaniach i śpiewie następuje homilia. Obrzęd namaszczenia chorych rozpoczyna się po homilii modlitwą litanijną za chorych. Litanie opuszcza się wtedy, gdy raczej przemawiają za tym, by była ona odmówiona po namaszczeniu chorych lub zastąpiona modlitwą wiernych. W czasie namaszczenia, na początku, wszyscy powinni przynajmniej jeden raz usłyszeć głośno wypowiedzaną formułę namaszczenia. Później natomiast można śpiewać odpowiednio dobrane pieśni lub kantyki. Po zakończeniu namaszczenia wszystkich wiernych kapłan odmawia modlitwę po namaszczeniu lub *Ojcze nasz*¹⁵.

¹¹ Informacje zaczerpnięto z *Kwestionariuszy wizytacji kanonicznej w diecezji opolskiej* z lat 2012–2016, przechowywanych w archiwum Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Opolu, oraz wywiadów z duszpasterzami podczas spotkań przedwizytacyjnych autora.

¹² KL, nr 73; zob. także: KPK 1983, kan. 1004 §2; *Sakramenty chorych*, nr 9.

¹³ *Sakramenty chorych*, nr 109.

¹⁴ Por. B. GLINKOWSKI, *Namaszczenie chorych*, „Przewodnik Katolicki” (2003), nr 18, s. 34.

¹⁵ *Sakramenty chorych*, nr 113.

Jeżeli przy sprawowaniu sakramentu jest obecnych kilku kapłanów, do czynności każdego należy nałożenie rąk na chorych jemu wyznaczonych oraz udzielenie im namaszczenia przy jednoczesnym wymówieniu formuły sakramentalnej. Pozostałe modlitwy odmawia celebrans główny. Przed rozesłaniem wiernych udziela się im specjalnego błogosławieństwa¹⁶. Dość powszechnym zwyczajem w praktyce pastoralnej parafii jest stosowanie na zakończenie obrzędu błogosławieństwa sakramentalnego chorych. Po zakończeniu obrzędu namaszczenia i stosownych modlitwach wystawia się Najświętszy Sakrament. Po krótkiej adoracji kapłan błogosławi wiernych, po czym podchodzi do chorych z monstrancją i błogosławi ponownie każdego z osobna lub grupy chorych. To specjalne błogosławieństwo zwykło się nazywać „błogosławieństwem lurdzkim”, od położonego we Francji Lourdes – miejsca objawień Matki Bożej słynącego z licznych uzdrowień.

Liturgia sakramentu namaszczenie podczas Mszy św. nie różni się zasadniczo od formy jego sprawowania poza nią. Wspólny udział chorych we Mszy św. jest jednak szczególnym świadectwem jedności ofiary ich cierpienia z ofiarą krzyżową Chrystusa, której Msza św. jest uobecnieniem. Kapłan w szatach koloru białego odprawia wówczas Mszę św. według formularza Mszy św. za chorych – z wykluczeniem tych dni, w których zgodnie z przepisami liturgicznymi, formularz ten nie może być użyty. Liturgię Słowa i samo namaszczenie sprawuje się według wyżej podanych zasad i z zachowaniem tego samego porządku, co w obrzędzie poza Mszą św.¹⁷

3. Znaczenie obrzędu udzielania sakramentu chorych dla chorego i wspólnoty Kościoła

Obrzęd namaszczenia chorych w zgromadzeniu wiernych w praktyce pastoralnej parafii ma wielkie znaczenie tak dla chorych, jak i dla wiernych zgromadzonych na sprawowaniu tego obrzędu.

Chorzy, którzy przyjmują sakrament, przede wszystkim uświadamiają sobie, że w swoim cierpieniu nie pozostają sami, że jest wielu ludzi, którzy na co dzień ponoszą te same trudy i ograniczenia związane z chorobą. Wspólny udział w liturgii sakramentu chorych daje im szczególne poczucie solidarności. Okazję ku temu stwarza dodatkowo sprawowana wspólnie Eucharystia połączona z sakramentem chorych. Pozwala ona chorym złożyć swe cierpienia na ołtarzu eucharystycznym, na którym dokonuje się uobecnienie krzyżowej ofiary Chrystusa.

Obrzęd namaszczenia chorych w zgromadzeniu wiernych nie pozostaje bez znaczenia także dla zdrowych uczestników liturgii oraz całej wspólnoty parafialnej. Kościół naucza, iż sakramentowi chorych winna towarzyszyć modlitwa pełna wiary, która ma być dla chorego ratunkiem¹⁸. Ma być to nie tylko modli-

¹⁶ *Tamże*, nr 114.

¹⁷ *Tamże*, nr 116.

¹⁸ *Sakramenty chorych*, nr 7, 92.

twą kapłana, ale również samego chorego i towarzyszących mu osób. Wyraża ona wiarę modlących się osób oraz zanoszoną do Boga prośbę o łaski właściwe sakramentowi chorych. Modlitwę taką konkretyzują m.in. wezwania litanijne odmawiane przed lub po namaszczeniu.

Sprawowanie obrzędu w zgromadzeniu służy też wspólnemu słuchaniu i rozważaniu fragmentów Pisma Świętego, zwłaszcza tych, które mówią o znaczeniu cierpienia, solidarności Chrystusa z ubogimi i cierpiącymi, o Jego cudownej mocy uzdrawiania z wszelkich chorób i słabości, zarówno fizycznych jak i duchowych. Pozwala to wiernym uczestniczącym w zgromadzeniu pełniej zrozumieć chrześcijański sens cierpienia i daje wskazówki, jak przyjmować w życiu doświadczenia choroby, cierpienia i śmierci.

Inną konsekwencją obecności na liturgii z obrzędem namaszczeniach chorych innych wiernych jest budowanie u nich postawy wrażliwości i miłosierdzia wobec potrzebujących pomocy. Papież Franciszek taką postawę nazywa m.in. mądrością serca. „Mądrość serca – pisze w Orędziu na XXIII Światowy Dzień Chorego (11 lutego 2015 r.) w odniesieniu do tych, którzy opiekują się chorymi – to trwanie przy bliźnim. Czas spędzony obok chorego jest czasem świętym. To uwielbienie Boga, który kształtuje nas na obraz swego Syna, który «nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu» (Mt 20,28)”¹⁹. Wspólna obecność na liturgii pozwala taką mądrość serca pobudzić, umocnić przekonanie, iż jesteśmy sobie nawzajem potrzebni. Tak pobudzona świadomość zaś może zaowocować większym zaangażowaniem wspólnoty parafialnej w szeroko pojętą troskę o chorych i starszych, co pomaga realizować często wysuwany pod adresem duszpasterstwa chorych wniosek o jego „deklerikalizację” i o budowanie przekonania, że opieka nad chorymi należy do całego Ludu Bożego i jest obowiązkiem wszystkich ochrzczonych, stosownie do pełnionych funkcji, posiadanych uzdolnień i możliwości poszczególnych wiernych²⁰. O sposobach tego zaangażowania mówią także obrzędy sakramentu chorych. Wymieniają m.in. odwiedzanie chorych celem ich ewangelizacji, zorganizowanie im zwykłej ludzkiej pomocy, wreszcie zanoszenie im Komunii św. Udzielanie sakramentu namaszczenia w tym porządku stanowi dopiero ostatni i szczytowy etap duszpasterstwa chorych²¹. W praktyce duszpasterskiej parafii²² można dostrzec wiele przejawów takiej troski w poszczególnych wspólnotach. W wielu parafiach po liturgii namaszczenia w zgromadzeniu wiernych Parafial-

¹⁹ Orędzie Papieża Franciszka na XXIII Światowy Dzień Chorego 2015 r. «*Sapientia cordis*», https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/sick/documents/papa-francesco_20141203_giornata-malato.html, s. 1–5 (3.05.2016).

²⁰ Por. B. DRÓZDŹ, *Duszpasterstwo chorych*, w: R. KAMIŃSKI, B. DRÓZDŹ (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998, s. 297–288.

²¹ Por. CZ. KRAKOWIAK, *Dla kogo sakrament namaszczenia chorych?*, <http://www.kkbids.episkopat.pl/anamnesis/30/4.htm> (14.05.2016).

²² Na podstawie analizy *Kwestionariuszy wizytacji kanonicznej w diecezji opolskiej z lat 2012–2016*, przechowywanych w archiwum Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Opolu, oraz wywiadów z duszpasterzami podczas spotkań przedwizytacyjnych.

ne Zespoły *Caritas* przygotowują dla chorych poczęstunek, a dzieci – program artystyczny. W niektórych owo towarzyszenie chorym ma charakter stały: przedstawiciele wspólnot modlitewnych i religijnych regularnie odwiedzają ludzi chorych i starszych, nadzwyczajni szafarze Komunii św. zanoszą chorym Komunię św. w każdą niedzielę i święta; wolontariusze organizują w warunkach parafialnych wspólnoty na kształt Klubu Seniora. Inicjatywy te przekonują, iż cierpienie jest obecne w ludzkim życiu także po to, by wyzwalało posługę miłosierdzia. Rozwijanie tych inicjatyw i nadawanie im charakteru regularnego stanowi szczególne wyzwanie dla duszpasterstwa parafialnego. Mają one przypominać społeczeństwu, iż chorzy stanowią jego istotną część i ich wkład w kulturowo-społeczny wymiar wspólnoty ludzkiej jest znaczny i twórczy²³.

4. Ryzyko banalizacji sakramentu namaszczenia chorych

U podstaw trudności związanych z praktyką udzielania sakramentu namaszczenia wielu chorym w zgromadzeniu wiernych leży najczęściej kwestia interpretacji podmiotu sakramentu namaszczenia tak przez duszpasterzy, jak przez samych chorych. Konsekwencją odejścia od udzielania tego sakramentu praktycznie w ostatnich momentach ludzkiego życia bywa dość swobodne podejście do nauczania Kościoła odnośnie czasu i stosownych okoliczności do przyjęcia tego sakramentu. Tymczasem Katechizm Kościoła Katolickiego za Soborem Watykańskim II jasno określa: „odpowiednia (...) pora na przyjęcie tego sakramentu nastaje wtedy, gdy wiernemu zaczyna zagrażać śmierć, z powodu choroby lub starości”²⁴. Kodeks Prawa Kanonicznego także rozstrzyga kwestię podmiotu, podając, iż namaszczenia chorych można udzielić wiernemu, a więc osobie ochrzczonej, który po osiągnięciu używania rozumu znajdzie się w niebezpieczeństwie śmierci na skutek choroby lub starości²⁵. W obu przypadkach to niebezpieczeństwo utraty życia powinno być rzeczywiste, a nie tylko potencjalne²⁶.

Niebezpieczeństwo śmierci istnieje wówczas, gdy choroba jest poważna, niekoniecznie bardzo ciężka, lecz stwarzająca prawdopodobieństwo śmierci chorego. Dysponowanym do przyjęcia sakramentu chorych jest zatem wierny znajdujący się w stanie prawdziwej słabości fizycznej. Gdy mówi się o chorych, nie można wśród nich zapominać o tych, którzy mają się poddać niebezpiecznej operacji. Obrzędy sakramentu chorych wyjaśniają, że „przed operacją można udzielić namaszczenia chorych, jeśli przyczyną operacji jest niebezpieczna choroba”²⁷. Człowiek, który z powodu niebezpiecznej dolegliwości udaje się na operację, jest już chory przed zabiegiem.

²³ Por. B. DROŹDŹ, *Duszpasterstwo chorych*, s. 289.

²⁴ KKK 1514.

²⁵ KPK 1983, kan. 1004 § 1.

²⁶ Por. Z. JANCZEWSKI, *Przyjmujący sakrament namaszczenia chorych*, „Prawo Kanoniczne” 55 (2012), nr 4, s. 44.

²⁷ *Sakramenty chorych*, nr 10.

Ze stanem choroby mogą się zmagać nie tylko osoby dorosłe, ale także i dzieci. Również im sakrament namaszczenia może pomóc w walce z niebezpieczną chorobą. Dlatego należy go udzielić, jeśli dziecko posiada odpowiednie rozpoznanie umysłowe, które umożliwi mu owocne przyjęcie sakramentu chorych²⁸.

Ze stanem choroby zrównany jest również podeszły wiek. Osobom w podeszłym wieku, których siły opuszczają, można udzielić namaszczenia chorych również wtedy, gdy nie zagraża im niebezpieczna choroba²⁹. Uznaje się, że sama starość niesie z sobą poważne niebezpieczeństwo śmierci.

Można wreszcie udzielić sakramentu namaszczenia ludziom przeżywającym mocne depresje, stany duszy pełne rozpacz, związane z określonymi zaburzeniami i chorobami psychicznymi.

Nawet tak szeroko potraktowany podmiot sakramentu namaszczenia chorych stawia pod znakiem zapytania praktyki duszpasterskie, polegające na zachęcaniu do przyjmowania tego sakramentu wiernych, którzy na przykład ukończyli 65. rok życia, osiągnęli świadczenie emerytalne, albo nawet młodych, których samopoczucie zwiastuje niekoniernie poważny stan chorobowy. Ta sama wątpliwość pojawia się, gdy sposobność do przyjęcia sakramentu namaszczenia przypisuje się osobom zdrowym, którym zagraża niebezpieczeństwo utraty życia (np. żołnierzom udającym się na bitwę, udającym się w podróż kosmiczną, przed wspinaczką wysokogórką, w razie wybuchu wojny czy przed porodem)³⁰, albo udającym się na drobny zabieg, np. usunięcia zęba, nastawienia złamanego palca lub plastycznej korekty nosa³¹. Każdy z wyżej wymienionych przypadków jest wyraźnym nadużyciem w interpretacji nauczania Kościoła o podmiocie sakramentu namaszczenia.

Inne niebezpieczeństwo banalizacji sakramentu chorych w zgromadzeniu wiernych związane jest z oceną dyspozycji moralnej podmiotu, a więc faktu jego trwania w łasce uświęcającej. Zdarza się bowiem, iż część wiernych, którzy przyjęli sakrament namaszczenia podczas Eucharystii sprawowanej w czasie misji, rekolekcji czy dnia chorego w parafii, nie przystępuje do Komunii św. Pozwala to domniemywać, zwłaszcza w dużych zgromadzeniach, w których weryfikowanie tego faktu bywa trudne, że u części wiernych brak takiej dyspozycji wskutek trwania w grzechu ciężkim lub zwykłego zaniedbania w korzystaniu z sakramentu pokuty.

Kodeks Prawa Kanonicznego jasno podkreśla, że nie można udzielić sakramentu namaszczenia chorych tym, którzy „uparcie trwają w jawnym grzechu ciężkim”³². Jakie osoby uznaje się za trwające w grzechu ciężkim? Prawodawca ma na uwadze szczególnie notorycznych apostatów, heretyków, schizmatyków,

²⁸ *Tamże*, nr 12.

²⁹ *Tamże*, nr 11.

³⁰ Por. M. KLUZ, *Praktyczne wskazania dotyczące udzielania sakramentu chorych*, „Liturgia Sacra” 20 (2014), nr 2, s. 413–414.

³¹ Por. *tamże*, s. 406.

³² KPK 1983, kan. 1007.

wybierających kremację swojego ciała z motywów przeciwnych wierze chrześcijańskiej. Ponadto za takich uznaje się konkubinariuszy (żyjących w tak zwanych stałych wolnych związkach lub związkach czasowych na próbę), małżonków, którzy po rozwodzie zawarli nowe małżeństwa cywilne. Zatem sakramentu można odmówić tym chorym, którzy popełnili grzech ciężki i równocześnie jest pewne, że nie pokutują, lecz uparcie trwają w grzechu. Chory bądź starszy wiekiem, będąc w pełni świadomym, mogący bez trudu mówić, mając na sumieniu grzechy ciężkie, przed przyjęciem namaszczenia powinien się wyspowiadać. Jeśli świadomie tego nie uczynił lub nie mógł uczynić, nie należy mu udzielać żadnego sakramentu. Nie stoi to w sprzeczności z tym, iż w praktyce duszpasterskiej udziela się sakramentu chorych tym, którzy nie przystąpili ostatnio do sakramentu pokuty, a nawet publicznym grzesznikom, którzy umierają nagle, a spełniali pewne praktyki religijne, jak chociażby udział w niedzielnej Mszy św. Przypuszcza się bowiem, że mają wolę przyjęcia tego sakramentu, by umrzeć po chrześcijańsku, skoro w części żyli po chrześcijańsku³³.

Wyżej zasygnalizowane niebezpieczeństwa stanowią dla wspólnoty Kościoła poważne wyzwanie. Bardzo ważną kwestią wydaje się właściwa formacja samych duszpasterzy, która z jednej strony będzie polegać na uwrażliwianiu ich na potrzeby ludzi starszych i chorych, a z drugiej na właściwym ukierunkowaniu ich interpretacji nauczania Kościoła o sakramentalnej i pozasakramentalnej posłudze wobec chorych³⁴. Ponadto w zwyczajnym duszpasterstwie należy częściej mówić o sakramencie namaszczenia chorych, o jego aspektach prawnych i pastoralnych oraz o wszelkich problemach związanych z chorobą i cierpieniem. Wprowadzenie we wspólnotach parafialnych wyczerpującej katechezy na te tematy jest szczególnie ważne. Równie istotnym wydaje się krótkie przypomnienie – w formie homilii lub krótkiego pouczenia – nauki Kościoła o sakramencie namaszczenia bezpośrednio przed jego udzielaniem w zgromadzeniu wiernych, a przede wszystkim umożliwienie wiernym skorzystanie z sakramentu pokuty przed samym obrzędem. W dużych zgromadzeniach wymaga to odpowiedniej liczby spowiedników.

Zachętę do refleksji nad właściwą dyspozycją prawną i moralną samych wiernych, zamierzających przyjąć ten sakrament w zgromadzeniu wiernych, może stanowić praktyka odnotowania w parafialnej księdze chorych faktu udzielenia tego sakramentu. Wymaga to odpowiedniego przygotowania wiernych i zakłada dobrą wolę ich współpracy. Starania te, nawet niełatwe w przypadku większych zgromadzeń, zmierzające do uświadomienia wiernym wagi udzielanego im daru, mogą zaowocować głębszą ich refleksją nad realnością duchowej potrzeby i jednocześnie prawnej możliwości skorzystania z namaszczenia chorych w zgromadzeniu wiernych.

* * *

³³ Por. M. KLUZ, *Praktyczne wskazania dotyczące udzielania sakramentu chorych*, s. 414.

³⁴ Por. B. DRÓŻDŻ, *Duszpasterstwo chorych*, s. 288.

Duszpasterstwo chorych, obejmujące m.in. posługę sakramentalną, jest we współczesnym świecie szczególnym znakiem obecności Kościoła, wnoszącym głębsze rozumienie Tajemnicy Chrystusa. Sakrament namaszczenia chorych przechodził w ciągu wieków różnorakie przeobrażenia. Dokonują się one także współcześnie, na naszych oczach. Można by nawet odnieść wrażenie, że praktyka tego sakramentu popada ze skrajności w skrajność. Przez długi czas był to sakrament ostatniej chwili życia, pewnego rodzaju „karta wstępu” do wieczności³⁵. Po Soborze Watykańskim II stał się sakramentem dość powszechnie udzielanym, nie tylko „na łożu śmierci w domowym zaciszu”, ale także we wspólnocie z pozostałymi członkami Kościoła. Przyniosło to błogosławione owoce w życiu parafialnych wspólnot: głębsze rozumienie cierpienia, solidarność z potrzebującymi i większe zaangażowanie na rzecz szeroko pojętego duszpasterstwa osób starszych i chorych. Należy jednak ciągle pamiętać, aby w udzielaniu i przyjmowaniu sakramentu kierować się autentyczną nauką Kościoła, a nie źle pojętą gorliwością duszpasterską, która w imię odnowy posoborowej prowadzi do deformacji kościelnego nauczania na temat sakramentu namaszczenia, a co za tym idzie, do nadużyć.

**The Anointing of the Sick
in the congregation of the faithful in a parish pastoral ministry**

The pastoral care of the sick, including, among others, sacramental ministry is in today's world a particular sign of the presence of Church, which brings a better understanding of the Mystery of Christ. The Anointing of the Sick has been changing across the centuries. This also happens nowadays. It may seem, that practice of this sacrament goes from one extreme to another. For a long time it used to be a sacrament of the last moment of life, sort of an “entry card” to eternity. After the Second Vatican Council it has become a quite commonly administered sacrament, not only “at home just before death”, but also in community with other members of the Church. It has brought blessed fruits in the life of parishes: a deeper understanding of suffering, solidarity with those who are in need as well as greater involvement in broadly understood pastoral care of the elder and sick. Not to be forgotten though, to respect the authentic teaching of the Church in administering and receiving this sacrament, rather than improper “pastoral zeal”, which (in the name of post-Vatican II renewal) leads to a deformation of the Church's teaching on the Anointing of the Sick and, subsequently, to abuses.

³⁵ Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. III, Poznań 1992, s. 133.

ks. Mateusz Buczma
Wydział Duszpasterski
Kurii Diecezjalnej w Opolu

CHRZEST W DUCHU ŚWIĘTYM W DOŚWIADCZENIU PASTORALNYM RUCHÓW KATOLICKICH DIECEZJI OPOLSKIEJ

1. Chrzest w Duchu Świętym w kontekście historycznym i teologicznym

Termin „chrzest w Duchu Świętym” używany jest dla opisu fenomenu związanego z ożywieniem wiary podmiotowej chrześcijanina. Samo pojęcie jest już z natury ekumeniczne, ponieważ wywodzi się ze wspólnot zielonoświątkowych. Badania historyczne ukazują jednak jego archetypiczność ściśle związaną z kontekstem katolickim. Papież Leon XIII, zainspirowany przez bł. Helenę Guerra, 1 stycznia 1901 r. zawierzył XX w. Duchowi Świętemu, śpiewając *Veni Creator Spiritus*. Tego samego dnia w *Bethel Bible School* w Topece (Kansas) miało miejsce wydarzenie, które przyjęło się uważać za początek ruchu zielonoświątkowego. Ewolucja teologii katolickiej doprowadziło do tego, że w latach 60. XX w. nauczanie Soboru Watykańskiego II zachęcało do przyjmowania z wdzięcznością działania Ducha Świętego i Jego darów. W lutym 1967 r. w Pittsburgu (USA) grupa nauczycieli akademickich i studentów Uniwersytetu *Duquesne*, trwając na modlitwie do Ducha Świętego, doświadczyła daru języków (głosolalii), proroctwa i innych darów typowych dla pierwszych gmin chrześcijańskich, a przez wieki powszechnie nieobecnych w Kościele¹. Szacuje się, że w ciągu niespełna 50 lat ów fenomen dotyczył ponad 120 milionów katolików².

Dla teologów katolickich kontrowersyjnym wydaje się sam termin „chrztu w Duchu Świętym”, który mógłby sugerować, że sakramentalny chrzest nie daje w pełni łaski Ducha Świętego i należałoby go jakoś dopełnić. Teologia zielonoświątkowa podkreśla radykalną nowość, jaką przynosi łaska fenomenowi chrztu w Duchu Świętym. Tak radykalnej tezy nie można poprzeć w tradycji katolickiej, dlatego ów fenomen często nazywa się „wylaniem Ducha Świętego”³. Dokumenty z Malines, które już w latach 70. próbowały, odwołując się do katolickiej terminologii, dokonać analizy tego specyficznego działania Ducha Świętego, mówią o sensie teologicznym chrztu w Duchu Świętym oraz sensie doświadczalnym. W sensie teologicznym każdy, kto przyjął sakrament chrztu świętego, został jednocześnie ochrzczony w Duchu Świętym, który odtąd w nim zamieszkuje. Na drodze dojrzewania chrześcijańskiego następuje moment albo proces wzrostu

¹ Por. B. DEMBOWSKI, *Wiatr wieje tam, gdzie chce. Z doświadczeń Odnowy w Duchu Świętym*, Kraków 1998, s. 137.

² MIĘDZYNARODOWE SŁUŻBY KATOLICKIEJ ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ – KOMISJA DOKTRYNALNA, *Chrzest w Duchu Świętym*, tłum. E. Sroczyńska, Kraków 2014, s. 7–8.

³ *Tamże*, s. 57.

cnoty, w którym człowiek może mówić o działaniu Ducha Świętego w sensie doświadczalnym. „Gdy rzymscy katolicy używają tego zwrotu, to zazwyczaj mają na myśli przeniknięcie do świadomości i doświadczalne przeżywanie działania Ducha, który był dany w sakramencie inicjacji”⁴. Jednocześnie dopuszcza się ideę, że chrzest w Duchu Świętym niesie ze sobą pewną nowość. Potwierdzeniem może być fakt, że już św. Tomasz z Akwinu, w kontekście trzeciej Osoby Trójcy Świętej, pisał o *inhabitatio* (zamieszkaniu) i *innovatio* (odnowie). Akwinata twierdzi, że gdy wzrasta w człowieku cnota, to ma miejsce nowe ujawnienie się działania Ducha Świętego, m.in. w łasce czynienia cudów⁵.

Jak już wcześniej wspomniano, doświadczenie chrztu w Duchu Świętym wiąże się nierozzerwalnie z ożywieniem wiary podmiotowej chrześcijanina. Odkrywa on na nowo, że jest ukochanym synem Boga Ojca, odkupionym przez Jezusa Chrystusa. W sercu wierzącego dokonuje się akt wiary, w którym podporządkowuje wszystkie sfery życia panowaniu Chrystusa. Zauważa się też ponowne odkrycie modlitwy osobistej i wspólnotowej (szczególnie uwielbienia), a także lektury Pisma Świętego oraz wzmożony udział w życiu sakramentalnym. Osoby, które doświadczyły chrztu w Duchu Świętym zaczynają posługiwać charyzmatami zwyczajnymi i nadzwyczajnymi, a także pogłębiają niejednokrotnie świadomość eklezjalną związaną z przynależnością do konkretnych wspólnot i parafii, w których te grupy funkcjonują⁶.

2. Chrzest w Duchu Świętym w kontekście pastoralnym

Z powyższej analizy wynika, że owo ożywienie wiary, nowe doświadczenie działania Ducha Świętego, nie jest zarezerwowane dla konkretnych ruchów eklezjalnych, ale może dokonać się także w życiu chrześcijanina, który nie uczęszcza na spotkania modlitewne i nie wyjeżdża na rekolekcje. Tytuł artykułu nakazuje ukazanie konkretnych przestrzeni w Kościele opolskim, w których wydarza się fenomen chrztu w Duchu Świętym.

2.1. Katolicka Odnowa w Duchu Świętym

Każdemu spotkaniu modlitewnemu w grupach Odnowy towarzyszy wspólnotowa modlitwa do Ducha Świętego. Szczególnym narzędziem ewangelizacyjnym Odnowy jest Seminarium Odnowy Wiary, zwane także Seminarium Odnowy Życia w Duchu Świętym⁷. Jest to siedmio- lub ośmiotygodniowy cykl

⁴ F.A. SULLIVAN, *Charyzmaty i Odnowa Charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*, tłum. T. Micewicz, Warszawa 1986, s. 54.

⁵ *Tamże*, s. 62–65; MIĘDZYNARODOWE SŁUŻBY KATOLICKIEJ ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ – KOMISJA DOKTRYNALNA, *Chrzest w Duchu Świętym*, s. 65–66.

⁶ MIĘDZYNARODOWE SŁUŻBY KATOLICKIEJ ODNOWY CHARYZMATYCZNEJ – KOMISJA DOKTRYNALNA, *Chrzest w Duchu Świętym*, s. 14–24; Por. J. RATZINGER, *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 52.

⁷ Por. H. MÜHLEN, *Odnowa w Duchu Świętym*, t. I–II, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1985; B. DEMBOWSKI, *Wiatr wieje tam, gdzie chce*, s. 71–73.

rekolekcji kerygmaticznych, które mają wymiar zarówno wspólnotowy, jak i osobisty. Tematy poszczególnych tygodni to: 1. Sens życia; 2. Boża miłość; 3. Grzech; 4. Zbawienie w Jezusie i wiara; 5. Uzdrawienie; 6. Obietnica Ducha Świętego; 7. Wspólnota Kościoła.

Dynamika Seminarium Odnowy Wiary opiera się na cotygodniowym spotkaniu, na które składa się: dzielenie, modlitwa wspólnotowa i nauczanie kerygmaticzne. Dzielenie odbywa się w małych grupach (od kilku do kilkunastu osób), prowadzonych przez świeckich animatorów, a polega na opowiadaniu przez uczestników rekolekcji subiektywnych wrażeń i przemyśleń związanych z tematem, który był poruszany w poprzednim tygodniu. Modlitwa wspólnotowa to często wezwania formułowane przez uczestników własnymi słowami w formie dziękczynienia, uwielbienia, prośby i przeproszenia. Nauczanie kerygmaticzne w sposób syntetyczny oddaje dany temat, angażując przede wszystkim wolę słuchaczy, pociągając do konkretnych decyzji („uznaj”, „wybierz”, „zechciej”)⁸.

Newralgicznym elementem Seminarium jest codzienna modlitwa osobista uczestnika, który na początku rekolekcji otrzymuje zeszyt, w którym na każdy dzień przeznaczony jest jeden cytat biblijny, pod którym można zapisywać własne przemyślenia. Na kolejnym spotkaniu uczestnicy dzielą się w małych grupach tym, co odkryli i przeżyli w minionym tygodniu.

Powyższa struktura Seminarium sprzyja ponownemu (albo i pierwszemu w pełni świadomemu) odkryciu przez uczestników najważniejszych tajemnic wiary. W trakcie przedostatniego spotkania odbywa się tzw. modlitwa o wylanie Ducha Świętego. Najczęstszą formą jest modlitwa wstawiennicza – animatorzy dzielą się na dwu-, trzyosobowe zespoły, kładą ręce na podchodzących uczestników i modlą się krótko o Ducha Świętego.

Konsekwencją chrztu w Duchu Świętym jest zaproszenie do włączenia się w życie wspólnoty przez uczestnictwo w cotygodniowych spotkaniach, formację i stopniowo podejmowaną służbę, zgodnie z rozeznaczonym obdarowaniem.

Aktualnie na terenie diecezji opolskiej działa 16 wspólnot Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym: w parafii św. Apostołów Piotra i Pawła w Opolu, przy Duszpasterstwie Akademickim *Resurrexit* w Opolu, przy parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Kluczborku, przy parafii Bożego Ciała w Oleśnie, przy parafii św. Marii Magdaleny w Dobrodzieniu, przy parafii św. Jana Chrzciciela w Ozimku, przy parafii św. Wawrzyńca w Strzelcach Opolskich, przy parafii św. Mikołaja w Kędzierzynie-Koźlu, przy parafii św. Eugeniusza de Mazenod w Kędzierzynie-Koźlu, przy parafii Narodzenia NMP w Głubczycach, przy parafii Wniebowzięcia NMP w Raciborzu, przy parafii Miłosierdzia Bożego w Prudniku, przy parafii św. Jakuba i św. Agnieszki w Nysie, przy parafii Matki Boskiej Bolesnej w Nysie, przy parafii św. Mikołaja i św. Franciszka Ksawerego w Otmuchowie i przy parafii św. Rocha w Tułowicach⁹. Należy zauważyć,

⁸ Por. P. HOCKEN, *Dobra Nowina o Królestwie*, w: P. MUSIEWICZ, D. TRZCINKA (red.), *Całą Ewangelię, Całe Ciało, Całemu Światu*, Kraków 2014, s. 29–34.

⁹ Stan na dzień 21.05.2016 r.

że występują duże dysproporcje w częstotliwości organizowania Seminarium Odnowy Wiary przez poszczególne wspólnoty. Niektóre organizują je co roku, inne o wiele rzadziej.

2.2. Szkoła Nowej Ewangelizacji

Wspólnoty Szkoły Nowej Ewangelizacji, podobnie jak Odnowy w Duchu Świętym, modlą się o Ducha Świętego na cotygodniowych spotkaniach. Szczególnym narzędziem ewangelizacyjnym Szkoły jest Kurs „Nowe Życie”¹⁰. Odbywa się on w formie rekolekcji weekendowych – od piątkowego wieczora do niedzielnego obiadu. Celem Kursu jest doprowadzenie uczestnika do osobistego spotkania z Chrystusem, doświadczenie zbawienia i nawrócenie, a newralgicznym momentem na duchowej drodze tej formy ewangelizacji jest chrzest w Duchu Świętym. Aby osiągnąć zamierzony cel Szkoła Nowej Ewangelizacji podejmuje na Kursie „Nowe Życie” następujące tematy kerygmatyczne: 1. Boża Miłość; 2. Grzech; 3. Zbawienie w Jezusie; 4. Wiara i nawrócenie; 5. Duch Święty; 6. Kościół.

„Nowe Życie” zbudowane zostało nie tylko na przepowiadaniu w formie konferencji, ale też na dynamikach i tzw. zabiegach dydaktycznych, które pomagają uczestnikom w poszczególnych momentach Kursu podejmować konkretne decyzje. Zastosowana metoda przeżyciowa, z użyciem wielu rekwizytów, sprawia, że mimo tego, że rekolekcje trwają zaledwie kilkadziesiąt godzin, to udaje się wprowadzić uczestników w najważniejsze tajemnice wiary¹¹.

Po dobre rekolekcji (w sobotę wieczorem) proponowana jest tzw. modlitwa o wylanie Ducha Świętego. Prowadzone jest spotkanie modlitewne, oparte w dużej mierze o modlitwę spontaniczną, a uczestnicy mogą w tym czasie podchodzić do zespołów modlitewnych złożonych z animatorów, którzy modlą się o Ducha Świętego dla nich.

W ostatnim dniu rekolekcji zewangelizowani uczestnicy zostają podprowadzeni do decyzji wejścia do wspólnoty. Proponuje się zaangażowanie w jakąkolwiek grupę kościelną, która da wierzącemu doświadczenie relacji i okazję do wzrostu przez podjęcie formacji.

Aktualnie na terenie diecezji opolskiej działają 4 wspólnoty Szkoły Nowej Ewangelizacji: przy parafii Matki Boskiej Bolesnej w Nysie, przy parafii Podwyższenia Krzyża Świętego w Opolu, przy parafii Ducha Świętego i NMP Matki Kościoła w Kędzierzynie-Koźlu oraz przy parafii św. Tomasza w Kietrze. Dwie z nich organizują regularnie Kurs „Nowe Życie”¹².

¹⁰ Zob. J.H. PRADO FLORES, *Idźcie i ewangelizujcie ochrzczonych*, tłum. B.K. Jakubowski, Poznań 2016.

¹¹ W Szkole Nowej Ewangelizacji funkcjonuje podręcznik do użytku własnego, zawierający szczegółowe konspekty: J.H. PRADO FLORES, C.M. DE LARA, *Nowe Życie. Ewangelizacja Podstawowa. Etap 1. Kurs 1*, tłum. Biuro Krajowe Szkoły Ewangelizacji św. Andrzeja w Polsce, Stryżawa b.r.w.

¹² Stan na dzień 21.05.2016 r.

2.3. Ruch Światło-Życie

Pośród propozycji rekolekcji ewangelizacyjnych organizowanych przez ruchy kościelne na szczególną uwagę zasługuje forma Oazy Nowego Życia I stopnia¹³. Są to piętnastodniowe rekolekcje wakacyjne dla młodzieży kończącej gimnazjum i starszej. W szerokiej wizji formacji katechumenalnej, opracowanej przez ks. Franciszka Blachnickiego. Oaza I stopnia jest początkiem drogi ewangelizacji. Piętnaście dni rekolekcji jest opartych o piętnaście tajemnic różańcowych (radosnych, bolesnych i chwalebnych). W pierwszych dniach prezentuje się podstawowe orędzie kerygmaticzne (Boża Miłość, grzech, zbawienie) i prowadzi się do osobistego przyjęcia Jezusa, jako Pana i Zbawiciela. Od piątego dnia konfrontuje się uczestników z koniecznością przemiany wewnętrznej, głębszego nawrócenia, czego zwieńczeniem jest odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych i sakrament pokuty. Ostatnie dni ukazują działanie Ducha Świętego i prowadzą do dawania świadectwa wyznawanej wiary¹⁴.

Rekolekcje oazowe odbywają się metodą przeżyciową. Na każdy dzień składa się: jutrznia, Eucharystia, spotkanie w małych grupach (animator przedstawia temat przeznaczony na dany dzień), namiot spotkania (modlitwa osobista w oparciu o fragment biblijny), szkoła modlitwy oraz wyprawa otwartych oczu (wykorzystanie piękna natury do ukazania prawdy związanej z danym dniem)¹⁵.

Trzynastego dnia rekolekcji, gdy przeżywa się tajemnicę Wniebowstąpienia, przewidziano wieczorną celebrację Wigilii Zesłania Ducha Świętego z uwielbieniem, na którym może się ujawnić działanie Ducha przez glosolalia. Mimo że nie przewiduje tego wprost podręcznik, stosuje się także modlitwę wstawienniczą, w której uczestnicy mogą podchodzić do zespołów złożonych z animatorów z prośbą o modlitwę o Ducha Świętego¹⁶.

Na koniec rekolekcji przez doświadczenie Dnia Wspólnoty, na które przyjeżdża wiele grup, które w tym samym czasie przeżywają rekolekcje, zaprasza się uczestników do wejścia na drogę formacji deuterokatechumenalnej w Kościele¹⁷.

W diecezji opolskiej Oaza Nowego Życia organizowana jest w formie dwóch lub trzech wyjazdów w ciągu wakacji. Dalszą formację młodzież może odbywać we wspólnotach przy: parafii św. Michała Archanioła w Prudniku, parafii Przemienienia Pańskiego w Opolu, parafii św. Jacka w Opolu, parafii św. Mikołaja i Franciszka Ksawerego w Otmuchowie, parafii Wniebowzięcia NMP w Raciborzu, parafii św. Mikołaja w Krapkowicach i parafii św. Tomasza w Kietrze¹⁸.

¹³ Zob. F. BLACHNICKI, *Oaza Nowego Życia I stopnia. Podręcznik*, Krościenko 2001⁸.

¹⁴ *Tamże*, s. 43–44.

¹⁵ *Tamże*, s. 39–42.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ Por. TENŻE, *Sympatycy czy chrześcijanie. Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Kraków 2009, s. 114–128; A. WODARCZYK, *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 438–445.

¹⁸ Stan na dzień 21.05.2016 r.

2.4. Kurs *Alpha*

Od kilkunastu lat wspólnoty katolickie w Polsce posługują się narzędziem przeznaczonym do ewangelizacji ludzi zsekularyzowanych, jakim jest Kurs *Alpha*. Uczestników zaprasza się na dziesięciodniowy cykl spotkań, które składają się z trzech części poczęstunku (kawa i herbata lub kolacja), wykład i dyskusja w małych grupach. Podejmuje się następujące tematy: 1. Czy jest w życiu coś więcej? 2. Kim jest Jezus? 3. Dlaczego Jezus umarł? 4. Skąd mieć pewność co do swej wiary? 5. Dlaczego i jak się modlić? 6. Dlaczego i jak czytać Biblię? 7. W jaki sposób Bóg nas prowadzi? 8. Kim jest Duch Święty? 9. Co czyni Duch Święty? 10. Jak zostać napełnionym Duchem Świętym? 11. Jak sprzeciwiać się złu? 12. Dlaczego i jak mówić innym o Jezusie? 13. Czy Bóg dzisiaj uzdrawia? 14. A co z Kościołem? 15. Jak najlepiej przeżyć życie?¹⁹

W szóstym tygodniu zaprasza się uczestników na tzw. Weekend *Alpha* (od piątku wieczora, do niedzielnego popołudnia), w trakcie którego w sobotę odbywa się modlitwa o chrzest w Duchu Świętym w formie modlitwy wstawiennej (podobnie, jak w przypadku poprzednich form ewangelizacji)²⁰.

Dotychczas w diecezji opolskiej przeprowadzono Kurs *Alpha* przy kościele św. Franciszka w Głogówku, przy parafii Wniebowzięcia NMP w Raciborzu i przy parafii św. Rodziny w Samborowicach²¹.

Poza wyżej opisanymi formami ruchy katolickie proponują modlitwę o wylanie Ducha Świętego w trakcie rekolekcji parafialnych, szkolnych, zakonnych oraz w ramach spotkań i inicjatyw ewangelizacyjnych.

3. Chrzest w Duchu Świętym w kontekście nauczania papieża Franciszka

Szukając priorytetów pastoralnych obecnego papieża, warto sięgnąć do adhortacji *Evangelii gaudium*. Absolutnym priorytetem wydaje się postulat nawrócenia pastoralnego, które daje pierwszeństwo misji na wszystkich płaszczyznach życia Kościoła²². Warto też zauważyć, że wśród ważnych elementów wizji papieża, które są również środkami do jej realizacji, można wyróżnić kerygmat²³ i odnowione osobiste spotkanie z Chrystusem²⁴. Rekolekcje ewangelizacyjne, prowadzone w diecezji opolskiej przez ruchy eklezjalne, wpisują się w priorytety wyznaczone przez Franciszka. Fakt, że to nauczanie znalazło się w adhortacji apostolskiej jako wiążące dla całego Kościoła, sugeruje, że dalsze traktowanie ruchów i wspólnot katolickich jako nadzwyczajną formę duszpasterstwa jest nieuprawnione.

¹⁹ Zob. N. GUMBEL, *Życiowe pytania*, tłum. R. Pruszkowski, Warszawa 2013.

²⁰ *W poszukiwaniu sensu życia. Podręcznik lidera*, Warszawa 2011, s. 23.

²¹ Stan na dzień 21.05.2016 r.

²² FRANCISZEK, *Evangelii gaudium*, nr 27.

²³ *Tamże*, nr 164.

²⁴ *Tamże*, nr 1–3.

Konkludując: konkretnymi wzywaniem dla ruchów eklezjalnych w diecezji opolskiej w najbliższym czasie będą: upowszechnienie korzystania z odpowiednich narzędzi ewangelizacyjnych przez kolejne wspólnoty, formacja ewangelizatorów oraz wdrażanie uczestników rekolekcji ewangelizacyjnych do programów formacyjnych, stwarzających optymalne warunki do rozwoju wiary podmiotowej i pogłębionej przynależności do Kościoła, jako wspólnoty wspólnot.

The Baptism in the Holy Spirit in the pastoral experience of catholic movements in the Diocese of Opole

The article shows present results of theological researches about the „Baptism in the Holy Spirit” phenomenon and pastoral solutions in the Diocese of Opole, which lead the faithful to experience it. Baptism in the Holy Spirit is often connected with pentecostal communities, but since 1960’s it is also present in the Catholic Church. The difference is connected with the understanding of the phenomenon. Catholics put the emphasis on sacramental aspect of the Holy Spirit’s works, not denying that God is absolutely free in his revelation and salvation. In the Diocese of Opole, the Baptism of The Holy Spirit is present in the faith-awaking events organised by the ecclesiastical movements. Catholic Charismatic Renewal invites people to 9-week retreat sessions, based on the apostolic kerigma. School of the New Evangelisation organises weekend courses, Oaza leads Christians to this special experience by 15-day retreats during the summer holidays. It is noticed that communities also discover the Alpha Course, which in comparison with other forms, is more proper for the secularised. The article also reveals the goals that should be achieved in the nearest future: promoting each of the tools used by the movements, formation of the ministries, giving opportunities to make the faith of the spiritually-baptised more mature and fruitful.

KS. PROF. JÓZEF MIKOŁAJEC
– BIOGRAM I BIBLIOGRAFIA NAUKOWA

Ks. Józef Mikołajec urodził się 25 października 1950 r. w Rudniku k. Raciborza. W 1968 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Nysie. W latach 1969–1971 musiał przerwać studia w celu odbycia dwuletniej służby wojskowej w Brzegu. Po jej zakończeniu kontynuował studia teologiczne. 18 maja 1975 r. przyjął święcenia kapłańskie. Jako wikariusz podjął pracę duszpasterską w Opolu-Gosławicach (1975–1977), a następnie w parafii św. Krzyża w Opolu (1977–1979).

W latach 1979–1986 pełnił funkcję dyrektora do spraw gospodarczych Kurii Diecezjalnej i dyrektora Domu Księży Emerytów. W 1986 r. podjął studia specjalistyczne z zakresu teologii pastoralnej na Wydziale Teologii KUL, które ukończył w 1990 r. obroną pracy doktorskiej pt. *Działalność pastoralna biskupa Franciszka Jopa w Diecezji Opolskiej (1956–1976)*. W tym samym roku został mianowany dyrektorem Wydziału Duszpasterskiego Kurii Diecezjalnej w Opolu (1991–2010), a także wykładowcą teologii pastoralnej w WSD w Nysie oraz w Instytucie Teologiczno-Pastoralnym Filii KUL w Opolu. W latach 1991–1994 prowadził zleczone zajęcia dydaktyczne na Wydziale Teologii KUL. W 1994 r. został mianowany adiunktem Katedry Teologii Pastoralnej i Duszpasterstwa Rodzin na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

W 2000 r. dzięki wykorzystaniu otrzymanego grantu habilitacyjnego na Wydziale Teologii KUL przedstawił rozprawę habilitacyjną pt. *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*. W 2012 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego przeprowadził procedurę profesorską na podstawie dotychczasowego dorobku oraz opublikowanej rozprawy, pt. *Formacja duchowa teologów świeckich. Studium teologicznopastoralne* (Opole 2010). Jej uwieńczeniem było uzyskanie tytułu naukowego profesora w 2013 r. W latach 2012–2016 był kierownikiem Katedry Katechetyki i Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. Od 1993 r. pełni także obowiązki proboszcza parafii Trójcy Świętej w Boguszycach k. Opola. Jest prezesem Diecezjalnej Fundacji Obrony Życia. Uczestniczył w pracach Komisji Episkopatu Polski ds. Duszpasterstwa Ogólnego w charakterze konsultanta (1996–2000).

Ks. Profesor był również redaktorem kwartalnika pastoralnego diecezji opolskiej pt. „Forum Duszpasterskie”, wydawanego w latach 1991–2009. Jest autorem około osiemdziesięciu artykułów i recenzji, publikowanych w różnych opracowaniach naukowych, oraz na łamach „Forum Duszpasterskiego” i „Gościa Niedzielnego”. Jest także promotorem ośmiu prac magisterskich, recenzentem jednej rozprawy habilitacyjnej, trzech prac doktorskich oraz dwudziestu pięciu prac magisterskich. Dotychczasowe pola zainteresowań to: odnowa tradycyjnych metod duszpasterskich, nowa organizacja duszpasterstwa, a szczególnie optymalizacja zaangażowania wiernych świeckich w życiu Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem posługi, statusu i formacji teologów świeckich.

1. Prace zwarte

1.1. Monografie

1. *Pasterz. Działalność biskupa Franciszka Jopa w diecezji opolskiej (1956–1974)*, Opole 1992.
2. *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*, Opole 2000.
3. *Formacja duchowa teologów świeckich. Studium teologicznopastoralne*, Opole 2010.

1.2. Prace redakcyjne

1. *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z Sympozjum Polskich Pastoralistów (Nysa, 8–9 października 2001)*, Opole 2003.
2. „Forum Duszpasterskie. Biuletyn Pastoralny”, Opole numery 40–79.

2. Artykuły naukowe

1. *Organizacja duszpasterstwa w mieście*, „Homo Dei” 59 (1990), nr 1–2, s. 78–84.
2. *Powołanie i posłannictwo wiernych świeckich w Kościele*, „Forum Duszpasterskie” 3 (1993), nr 12, s. 16–35.
3. *Zasady współżycia i współpracy małych katolickich grup religijnych we wspólnocie diecezjalnej i parafialnej*, „Forum Duszpasterskie” 5 (1995), nr 19, s. 15–17.
4. *Biskup Franciszek Jop a narodowościowe zróżnicowanie członków diecezjalnej wspólnoty*, „Forum Duszpasterskie” 6 (1996), nr 23, s. 30–39.
5. *Zasady i sposoby kierowania parafią*, w: T. DOLA (red.), *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, Opole 1997, s. 295–307.
6. *Rola świeckich w świetle hierarchicznej struktury Kościoła*, „Forum Duszpasterskie” 7 (1997), nr 26, s. 30–37.
7. *Miejsce i rola teologów świeckich w Kościele*, „Forum Duszpasterskie” 8 (1998), nr 31, s. 46–62.
8. *Sposoby kierowania parafią*, „Forum Duszpasterskie” 8 (1998), nr 29, s. 31–37.
9. *Sytuacja wiernych świeckich w Kościele w Polsce po 1989 roku*, w: P. TARLINSKI (red.), *Świeccy w Kościele. Z naukowej współpracy Wydziałów Teologicznych Uniwersytetów Moguncji i Opola / Laien in der Kirche. Aus der wissenschaftlichen Zusammenarbeit der Theologischen Fachbereiche der Universitäten Mainz und Oppeln*, Opole 1999, s. 69–80.
10. *Warunki owocnej współpracy Parafialnej Rady Duszpasterskiej*, „Forum Duszpasterskie” 10 (2000), nr 37, s. 48–52.
11. *Wieloaspektowość problemu ofiary mszalnej*, „Forum Duszpasterskie” 10 (2000), nr 38, s. 4–26.

12. *Problem ofiary mszalnej*, „Homo Dei” (2001), nr 4, s. 56–73.
13. *Obecność (posługa) polskich teologów świeckich w życiu społecznym*, w: S. RABIEJ (red.), *Teologia w jednoczonej Europie*, Opole 2001, s. 43–46.
14. *Posługa katechetów świeckich w świetle badań*, „Forum Duszpasterskie” 11 (2001), nr 41, s. 40–60.
15. *Problemy zawodowe katechetów świeckich*, „Forum Duszpasterskie” 11 (2001), nr 42, s. 32–53.
16. *Uwarunkowania posługi katechetycznej teologów świeckich*, w: J. STALA (red.), *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, Kraków 2002, s. 55–75.
17. *Świeccy teologowie w Polsce a stały diakonat*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Ad plenam unitatem. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi A. Nossolowi*, Opole 2002, s. 567–574.
18. *Rodzaje formacji teologów świeckich*, w: P. MORCINIEC (red.), *Haurietis de fontibus. Społeczno-etyczne kwestie wczoraj i dziś*, Opole 2005, s. 231–245.
19. *Metody teologii pastoralnej*, AK 144 (2005), z. 576, s. 252–269.
20. *Problem metody teologii pastoralnej*, „Studia pastoralne” 1 (2005), s. 21–34.
21. *Profilaktyczny i wychowawczy charakter duszpasterstwa*, w: J. DZIERŻANOWSKI, P. LANDWÓJTOWICZ (red.), *Profilaktyczny wymiar duszpasterskiej troski Kościoła*, Opole 2006, s. 19–29.
22. *Duszpasterstwo rodzin w uchwałach Pierwszego Synodu Diecezji Opolskiej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 3 (2006), s. 56–70.
23. *Studium teologii w opinii studentów*, w: K. DOLA, N. WIDOK (red.), *Crux Christi – spes nostra. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi*, Opole 2007, s. 299–311.
24. *Aktualny stan teologii pastoralnej w Polsce*, w: S. RABIEJ (red.), *Ad Christianorum unitatem fovendam*, Opole 2007, s. 287–294.
25. *Entwicklungslinien der polnischen Pastoraltheologie*, „Pastoral-Theologische Informationen” 2 (2008), s. 156–169.
26. *Oczekiwania ludzi świeckich wobec studiów teologicznych*, w: T. BORUTKA, A. BACZYŃSKI, M. Ostrowski (red.), *W prostocie prawdy, w pokorze miłości. Studia i materiały dedykowane ks. prof. zw. dr. hab. Janowi Walowi*, Kraków 2008, s. 395–407.
27. *Rola świeckich w parafialnych radach*, w: H. SOBECZKO (red.) *Arcybiskup Alfons Nossol – 32 lata posługi biskupiej*, Opole 2009, s. 111–114.
28. *Pomoc małżonkom przeżywającym rozłąkę ze względu na emigrację zarobkową*, w: R. KAMIŃSKI (red.), *Duszpasterstwo rodzin w teorii i praktyce*, Lublin (oddane do druku).
29. *Uwarunkowania należytego funkcjonowania parafialnej rady duszpasterskiej*, w: W. MUSIOŁ (red.), *Wybory do parafialnych rad duszpasterskich. Materiały Wydziału Duszpasterskiego w Opolu*, Opole 2010, s. 7–17.
30. *Seelsorge in Zeiten des Umbruchs-die Folge fuer die Theologie*, „Colloquia Theologica” 17, Opole 2012, s. 201–214.

3. Hasła encyklopedyczne

1. *Jop Franciszek*, w: M. PATER (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, Katowice 1996, s. 154–157.
2. *Kartoteka parafialna*, EK, t. VIII, k. 914–915.
3. *Teologia pastoralna*, w: R. CHAŁUPNIAK, J. KOCHEL, J. KOSTORZ, J. SPYRA (red.), *Wokół katechezy posoborowej*, Opole 2004, s. 401–404.
4. *Referat duszpasterski*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 719–720.
5. *Referent pastoralny*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 720–722.
6. *Duszpasterz*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 218–222.
7. *Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 389–391.
8. *Teolog świecki*, w: R. KAMIŃSKI, W. PRZYGODA, M. FIAŁKOWSKI (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 836–838.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
ks. Wiesław Przygoda Miłosierni jak ojciec. Teologia i praktyka miłosierdzia chrześcijańskiego	9
Merciful as the Father. Theology and Practice of Christian Mercy	20
ks. Jan Kochel „Reguła pasterska” Grzegorza Wielkiego – współczesne implikacje	21
”Pastoral rule” of Gregory the Great – modern implications	33
ks. Bogdan Biela Od eklezjologii pastoralnej do teologii ewangelizacji w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego (1921–1987)	35
From a pastoral ecclesiology to the theology of evangelization as seen by father Franciszek Blachnicki (1921–1987)	50
ks. Bronisław Mierzwiński Współczesne prześladowanie chrześcijan. Studium z zakresu teologii pastoralnej	51
Contemporary persecution of Christians. A study in the field of pastoral theology	66
ks. Robert Biel Duszpasterstwo w kontekście paradygmatów czasu przełomu	67
Pastoral ministry in the context of paradigms of the time of breakthrough	77
Marek Fiałkowski OFMConv Formacja ludzka katolików świeckich. Wybrane zagadnienia	79
Human formation of lay Catholics: selected issues	91
ks. Jan Kazimierz Przybyłowski Funkcja ludzka w misji pastoralnej Kościoła	93
Human function in the pastoral mission of the Church	103

ks. Konrad Glombik	
Związek wiary i sakramentu małżeństwa jako problem teologiczny i duszpasterski	105
Connection between the faith and the sacrament of marriage as a theological and pastoral question	119
ks. Paweł Landwójtowicz	
Duszpasterstwo rodzin w perspektywie wybranych działań profilaktycznych ...	121
Family priesthood from the perspective of selected preventive actions	132
ks. Paweł Brudek	
Religijność małżonków o różnym stopniu zadowolenia ze związku. Implikacje psychologiczno-pastoralne	133
Religiosity of spouses with different degree of satisfaction with their relationship. Psychological and pastoral implications	144
ks. Edward Wasilewski	
Definicja miłości chrześcijańskiej w przepowiadaniu	145
Definition of Christian love in preaching	160
ks. Jerzy Kostorz	
Pastoralny wymiar sportu	161
The pastoral dimension of sport	169
ks. Andrzej Anderwald	
Ku teologii starości	171
Toward a theology of old age	179
ks. Waldemar Musiał	
Namaszczenie chorych w zgromadzeniu wiernych w duszpasterskiej posłudze parafialnej	181
The Anointing of the Sick in the congregation of the faithful in a parish pastoral ministry	189
ks. Mateusz Buczma	
Chrzest w Duchu Świętym w doświadczeniu pastoralnym ruchów katolickich diecezji opolskiej	191
The Baptism in the Holy Spirit in the pastoral experience of catholic movements in the Diocese of Opole	197
Ks. prof. Józef Mikołajec – biogram i bibliografia naukowa	199

Uniwersytet Opolski * Wydział Teologiczny

Seria: Opolska Biblioteka Teologiczna

W serii ostatnio ukazały się:

125. ZYGFRYD GLAESER (red.), *Człowiek dialogu. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Arcybiskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji 80. rocznicy urodzin, 55. rocznicy święceń kapłańskich oraz 35. rocznicy święceń biskupich*, Opole 2012.
126. JANUSZ CZERSKI, *Metodologia Nowego Testamentu*, Opole 2012.
127. FRANCISZEK WOLNIK (red.), *Kościół na Śląsku. Z dziejów kultury i życia religijnego. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Janowi Kopcowi z okazji 65-lecia urodzin, 40-lecia presbiteratu, 20-lecia sakry biskupiej i 30-lecia pracy naukowej*, Opole 2012.
128. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Między liturgiką a performatyką. Rekonesans I*, Opole 2012.
129. GRZEGORZ POŹNIAK (red.), *Konteksty piosenki religijnej. Norbert Blacha in memoriam*, Opole 2013.
130. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 21–30*, Opole 2013.
131. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, *Arcydziela malarstwa w katechezie*, Opole 2013.
132. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część I: Listy protopawłowe*, Opole 2013.
133. JAN KOCHTEL, *Katecheza misyjna w Ewangelii Łukasza i Dziejach Apostolskich. Biblijno-katechetyczne studium narracyjne*, Opole 2013.
134. MAREK LIS (red.), *Cinematic transformations of the Gospel*, Opole 2013.
135. MAREK LIS, *Figury Chrystusa w „Dekalogu” Krzysztofa Kieślowskiego*, Opole 2013².
136. HELMUT JAN SOBECZKO (red.), *Na nowo odkryć treść wiary*, Opole 2013.
137. SŁAWOMIR PAWIŃSKI (red.), *Orędzie fatimskie w nauczaniu i pobożności Kościoła*, Opole 2013.
138. MONIKA OŻÓG, NORBERT WIDOK (red.), *Zabobony, czary i magia w Kościele starożytnym*, Opole 2013.
139. JAN KOPIEC, *Relacje „ad limina Apostolorum” z diecezji wrocławskiej z lat 1589–1938. Edycja tekstów źródłowych*, Opole 2014.
140. KAZIMIERZ M. WOLSZA (red.), *W trosce o kulturę logiczną. Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Józefowi Herbutowi z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, Opole 2014.
141. RADOSŁAW CHAŁUPNIAK, TOMASZ MICHAŁEWSKI, EWA SMAK (red.), *Wychowanie w szkole: od bezradności ku możliwościom*, Opole 2014.
142. DAMIAN DOLNICKI, *Czystość serca a chrześcijańska doskonałość. Studium w oparciu o pisma św. Jana Kasjana*, Opole 2014.

143. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 31–39*, Opole 2014.
144. EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Etyka życia. Podstawy i nowe wyzwania*, tł. Konrad Glombik, Opole 2014.
145. MAREK LIS, MICHAŁ LEGAN (red.), *Kieślowski czyta dekalog*, Opole 2014.
146. JANUSZ MARIA CZERSKI, *Literatura epistolarna Nowego Testamentu. Część 2: Listy deuteropawłowe – List do Hebrajczyków – Listy katolickie*, Opole 2014.
147. RADOSŁAW CHALUPNIAK, *Malarstwo religijne w podręcznikach szkolnych*, Opole 2014.
148. ERWIN MATEJA (red.), *Świadek prawdy i wiary. Janowi Pawłowi II w dwudziestolecie Uniwersytetu Opolskiego*, Opole 2014.
149. ANDRZEJ S. JASIŃSKI OFM, *Komentarz do Księgi Proroka Ezechiela. Rozdziały 40–48*, Opole 2015.
150. ANDRZEJ J. GORCZYCA MIC, *Kult obrazu Jezusa Miłosiernego w Narodowym Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Stockbridge (USA)*, Opole 2015.
151. KONRAD GŁOMBİK, MARIA KALCZYŃSKA (red.), *Kościół w Internecie – Internet w Kościele. Społeczeństwo internautów a kultura globalna*, Opole 2015.
152. MATEUSZ POTOCZNY, *Consacrare un luogo a Dio. Il rito della dedizione di una chiesa secondo la tradizione bizantina e latina*, Opole 2015.
153. HELMUT JAN SOBECZKO, *Servitium liturgiae. Tom II*, ERWIN MATEJA (red.), Opole 2015.
154. KRYSZTOF ZIAJA (red.), *Scripturae Sacrae Propagator. Księga paniątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czernskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin*, Opole 2015.
155. ERWIN MATEJA, ZBIGNIEW W. SOLSKI (red.), *Tradycje monastyczne w Europie. Między liturgiką a performatyką II*, Opole 2016.
156. JANUSZ M. CZERSKI, *Ewangelia i Listy św. Jana. Wprowadzenie literackie, historyczne i teologiczne*, Opole 2016.
157. RADOSŁAW CHALUPNIAK, JERZY KOSTORZ (red.), *Współczesne wyzwania teologii pastoralnej*, Opole 2016.