

Forum

MŁODYCH PASTORALISTÓW

artykuły naukowe

S. 5: Damian Belina – Wpływ reformacji na rozwój oświaty i szkolnego nauczania religii

S. 15: Damian Belina – Znaczenie działalności Marcina Lutera dla rozwoju myśli katechetycznej

S. 24: Olga Cieniuch – Doświadczenie jako źródło katechezy

S. 32: Anna Barbara Sawicka – Parafialne duszpasterstwo rodzin

S. 43: Agnieszka Jeziorska – Ojcostwo Boga wzorem wszelkiego ojcostwa

S. 53: Sebastian Mandrysz – Ruch Dzieci Maryi. Geneza, funkcjonowanie i perspektywy

S. 64: Jerzy Jarosiński – Eklezjologia Pierwszego Listu do Kościoła w Koryncie świętego Klemensa rzymskiego

S. 77: Krzysztof Orlicki – Duszpastersko-społeczne zaangażowanie proboszczów parafii Świętego Macieja Apostoła w Bielanych przed I wojną światową

S. 95: Łukasz Nycz – Osoba szafarza sakramentu pokuty w odbiorze młodzieży

S. 105: Michał Glin – AIDA jako narzędzie aktualizacji antropologicznej w homilii

S. 117: Piotr Szafranski – Trynitarny fundament posłannictwa biskupa w Kościele na podstawie posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* Jana Pawła II

S. 124: Paweł Zubrzycki – Znaki kryzysu kulturowego we współczesnej Europie według Jana Pawła II

S. 133: Paweł Zubrzycki – Europejska kultura solidarności w ujęciu Jana Pawła II

S. 143: Izabela Durma – Motywy akwaticzne w *Pieśni o Bogu ukrytym* oraz *Pieśni o blasku wody* Karola Wojtyły

S. 153: Rafał Więcko – Aktualność wzoru osobowego świętego Rafała Kalinowskiego we współczesnych badaniach

S. 166: Kamil Dąbrowski – Między zwątpieniem, a poszukiwaniem sensu życia. Edyta Stein aktualnym wzorcem poszukiwań

S. 179: Paweł Sauć – Święta Teresa jako wzór osobowy w formacji chrześcijańskiej dzieci i młodzieży

S. 191: Łukasz Nycz – *Ewangelizacyjny Katechizm Młodych. Najważniejsza jest miłość* jako odpowiedź na kryzys wiary młodego człowieka

S. 200: Robert Tworkowski – Etyczno-moralny aspekt badań prenatalnych

S. 219: Piotr Iracki – Kompetencje w zakresie znajomości technologii informacyjno-komunikacyjnych na przykładzie alumnów Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie

Recenzje

S. 231: Mateusz Michoń – Recenzja książki pod red. ks. Mariana Zajęca, pt. *Katecheza w parafii*, Lublin 2016, Wydawnictwo NATAN, s. 343, ISBN 9788363875695

S. 234: Agnieszka Jeziorska – Recenzja książki ks. Mieczysław Polaka, pt. *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne*, Poznań 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 93[2]s. ISBN 978-83-63266-59-2

S. 237: Krzysztof Orlicki – Recenzja książki ks. Dariusza Sonaka pt. *Nowenna do św. Eliasza o dar męstwa w walce duchowej*, Poznań 2017, wyd. Flos Carmeli, s.c. 48, ISBN 978-83-65307-32-3

Sprawozdania

S. 239: Dariusz Sonak – Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. *Miłosierni jak Ojciec* – Warmiński Klub Inteligencji Katolickiej – 04.04.2016 r.

S. 241: Andrzej Jasnos – Sprawozdanie z VI Dębickiej Debaty o wychowaniu *Czas rodzinny – Dar i zadanie Dębica* – 21.04.2016 r.

S. 244: Damian Fleszer – Sprawozdanie z festiwalu filmów chrześcijańskich *Arka 2016*, Lublin 8-11.12.2016 r.

S. 247: Paweł Zubrzycki – Sprawozdanie z XXII Międzynarodowych Dni Filmu Religijnego SACROFILM pt. *O przebaczeniu i pojednaniu w spotkaniach w drodze do Jednego Ojca* Zamość, 4-9.03.2017 r.

S. 250: Michał Myśliwiecki – Sprawozdanie z wyjazdu alumnów Metropolitalnego Seminarium Duchownego *W poszukiwaniu tożsamości kapłana diecezjalnego* Toruń i Bydgoszcz 1-2.04.2017 r.

S. 252: Damian Belina – Sprawozdanie z debaty pt. *Kościół katolicki a ruch zielonościwkowy – zagrożenia i szanse*. Lublin KUL 28.04.2017 r.

KOMITET REDAKCYJNY

ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL (redaktor naczelny)
dr Damian Belina (zastępca redaktora)
mgr lic. Agnieszka Szajda (sekretarz)
mgr lic. Agnieszka Jeziorska
ks. mgr Michał Zurzycki

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda; prof. dr hab. Helena Słotwińska, ks. dr hab. Kazimierz Świąć;
ks. dr hab. Jarosław Woźniak

RECENZENCI

ks. dr hab. Jacek Goleń; ks. dr hab. Grzegorz Pyżlak; prof. dr hab. Helena Słotwińska;
ks. dr hab. Piotr Goliszek; o. dr hab. Marek Fiałkowski, prof. KUL OFMConv;
ks. dr hab. Paweł Mąkosa, prof. KUL; o. dr Mirosław Chmielewski CSsR,
ks. dr hab. Dariusz Lipiec, prof. KUL; ks. dr hab. Marian Zajac, prof. KUL

KOREKTA I REDAKCJA JĘZYKOWA NUMERU

dr Damian Belina
mgr lic. Agnieszka Jeziorska
ks. mgr lic. Sebastian Mandrysz
mgr Olga Cieniuch
ks. mgr Michał Jędrzejski
ks. mgr Paweł Sproncel
mgr Franciszek Wróbel
ks. mgr Michał Zurzycki

Wersja internetowa czasopisma jest wersją główną.

Jest dostępna w portalach:

www.katechetyka.eu

<http://www.kul.pl/forum-mlodych-pastoralistow,17671.html>

Projekt okładki i skład :

gregormedia.pl

© Copyright by Instytut Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL

ISSN 2450-7318

Numer ukazał się 21.06.2017 r.

WYDAWCA I REDAKCJA

Instytut Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL

Al. Racławickie 14

20-605 Lublin. Polska

e-mail: [kicinski \[at\] kul.pl](mailto:kicinski@kul.pl)

Od redakcji

Drodzy Czytelnicy

Otrzymują Państwo czwarty numer czasopisma doktorantów Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Czasopismo jest recenzowane i stanowi owoc pierwszych poszukiwań naukowych doktorantów następujących specjalizacji naszego Instytutu: Duszpasterstwa rodzin, Edukacji medialnej, Katechetyki i Teologii praktycznej oraz szeroko pojętej teologii pastoralnej. Oprócz artykułów naukowych, recenzowane są również sprawozdania i recenzje doktorantów. Mamy świadomość, że wśród publikacji są pozycje merytorycznie i metodologicznie o wyższym poziomie i tym nieco niższym, niemniej naszym założeniem jest poddanie krytyce pierwszych kroków naukowych doktorantów, po to, aby w przyszłości ich prace doktorskie powstały tylko na najwyższym poziomie.

Z radością informujemy, że postanowieniem Prezydenta RP p. Andrzeja Dudy z dnia 9 lutego 2017 r. Prodzikan Wydziału Teologii ks. prof. dr hab. Marian Zając otrzymał tytuł profesora nauk teologicznych. W ITPiK obroniono też kilka prac doktorskich, m.in. ks. Serhiy Riznyk, *Prawdy katechizmowe w nauczaniu św. arcybiskupa Józefa Bilczewskiego (1860-1923)*; ks. Czesław Walentowicz, *Założony i realizowany model katechety. Studium katechetyczne w świetle dokumentów Kościoła i badań nauczycieli, uczniów oraz rodziców w Archidiecezji Białostockiej* (opublikowany w wersji książkowej); ks. Bartłomiej Krzos, *Katecheza antropologiczna w świetle nauczania Benedykta XVI. Studium katechetyczne* (opublikowany w wersji książkowej); Joanna Borowicz, *Przygotowanie bezpośrednio młodzieży w Polsce do sakramentu bierzmowania. Stan aktualny i perspektywy rozwoju* (opublikowany w wersji książkowej); ks. Paweł Hodorek *Znaczenie olimpiad i konkursów religijnych w katechizacji dzieci i młodzieży. Studium katechetyczne w świetle badań uczestników olimpiad i konkursów religijnych* i kilka innych.

ks. dr hab. Andrzej Kiciński, prof. KUL

Redaktor naczelny FMP i prorektor KUL ds. studenckich

Lublin 21.06.2017 r.

Damian Belina

Wpływ reformacji na rozwój oświaty i szkolnego nauczania religii

W 2017 r. wspólnoty protestanckie obchodzą pięćsetną rocznicę początków reformacji, rozumianą jako ruch społeczno-religijny w łonie Kościoła katolickiego, który stawiając sobie szczytne cele odnowy chrześcijaństwa, zakończył się niestety bolesnym, trwającym do dziś rozłamem między wyznawcami Chrystusa. Do negatywnych skutków reformacji oprócz podziału Kościoła należy zaliczyć przede wszystkim liczne wojny religijne w Europie, oraz wzajemną niechęć katolików i protestantów, trudną do przezwyciężenia nawet obecnie, mimo podejmowania wielu starań ekumenicznych. Jednak mimo wszelkich złych następstw związanych z szesnastowiecznym ruchem reformacyjnym, zaowocował on również pozytywnie dla obu stron sporu na wielu płaszczyznach. Stało się tak dlatego, ponieważ Bóg zawsze potrafi wyprowadzić z ludzkiego zła większe dobro, a jak przypomina w Liście do Rzymian apostoł Paweł „gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska”¹. W tym kontekście za jeden z korzystnych efektów reformacji należy uznać przemiany jakie zaszły w ówczesnym szkolnictwie, a co za tym idzie również na polu nauczania religii. Celem niniejszego artykułu jest krótka refleksja na temat wpływu działalności reformatorów i kontrreformatorów na rozwój oświaty oraz zmianę koncepcji szkolnego nauczania religii, które dokonały się w XVI stuleciu.



Oficjalne logo obchodów 500-lecia Reformacji w Polsce
Źródło: <http://poznan.luteranie.pl/?p=7465> [12.03.2017 r.].

1. Średniowieczne rozumienie oświaty i kształcenia religijnego

Okres średniowiecza charakteryzował się teocentrycznym postrzeganiem świata. Zgodnie z nim punktem centralnym wszelkiej działalności człowieka był Bóg i Jego zbawcze dzieło. Dlatego też, według wyznawanej wówczas dewizy *ad maiorem gloriam Dei* (na większą chwałę Bożą) nauka i sztuka były całkowicie podporządkowane, służąc Kościołowi, który jako Boże narzędzie na ziemi, miał za zadanie doprowadzić człowieka do osiągnięcia życia wiecznego. W przeciwieństwie do starożytności w średniowieczu fakt bycia chrześcijaninem nie wynikał już z wolnego wyboru danej osoby, ale był uwarunkowany urodzeniem się

¹ Rz 5,20.

w społeczności wyznającej wiarę w Chrystusa, jako coś zupełnie naturalnego². Te okoliczności sprawiły, że zmienił się proces wtajemniczenia chrześcijańskiego. Jak podkreślił Roman Murawski w Kościele wieków średnich praktycznie zanikł katechumenat, a na znaczeniu zyskała praktyka chrztu niemowląt³. Główną przyczyną tej zmiany historycy dopatrują się w wydarzeniach, które miały miejsce w okresie upadku cesarstwa zachodniorzymskiego. W V wieku, chrześcijaństwo zostało przyjęte przez wiele narodów pogańskich. Większość należących do nich ludzi nie posiadała żadnego wykształcenia, nie potrafili nawet czytać i pisać. Kościół, który znalazł się w nowej sytuacji społeczno-politycznej został zmuszony do zmiany swojej dotychczasowej formy duszpasterstwa. W ten sposób katechumenat przeistoczył się w obrzęd przygotowania do chrztu dorosłych, został znacząco okrojony, koncentrując się wokół rzeczy najbardziej istotnych⁴.

Mimo przyjęcia chrześcijaństwa po krótkim okresie przygotowawczym nowo ochrzczona ludność przejawiała dużą ignorancję religijną, wnosząc do Kościoła pogańską wiarę w przesady i zabobony. Stan ten utrzymywał się wśród prostego ludu przez kolejne stulecia, głównie z powodu braku dostępu do szkolnictwa. Chociaż cała oświata w okresie średniowiecza znajdowała się pod kościelnym zarządem do szkół uczęszczała jedynie część dzieci i młodzieży. Początkowo kandydaci na duchownych, w późniejszym okresie również świeccy z rodzin rycerskich. Dostępu do edukacji nie mieli chłopcy i zubożałe mieszczaństwo⁵.

Sam proces wtajemniczenia chrześcijańskiego w okresie średniowiecza dokonywał się, jak podkreślił Radosław Chałupniak przede wszystkim w domu rodzinnym (przykład dawany przez rodziców, codzienne doświadczenie wiary) oraz we wspólnocie parafialnej poprzez uczestnictwo w nabożeństwach i sprawowaniu sakramentów⁶. Niestety mylne przekonanie co do powszechności chrześcijaństwa, które na dobre przewyciężyło pogaństwo, panujące w ówczesnym Kościele wzmocniało pogląd, że posiadanie przez wiernych podstawowej wiedzy religijnej jest czymś naturalnym. Ponieważ uważano, że każdy rodzaj nauki służy chrześcijaństwu, dlatego też nie dostrzegano potrzeby organizowania lekcji religii jako osobnego przedmiotu szkolnego. Zdaniem Wolfganga Bartholomäusa w średniowieczu wiedzę religijną traktowano jako „pryncypium nauczania” – czyli podstawę całej ówczesnej edukacji. Nawet najbardziej podstawowe kompetencje, jak czytanie i pisanie uczniowie zdobywali poprzez analizę tekstów biblijnych⁷. Pismo Święte zaczęło pełnić funkcję przede wszystkim narzędzia w procesie edukacyjnym, podczas gdy zaniedbywano jego podstawową rolę jako źródła objawienia. W konsekwencji z biegiem czasu na rzecz nauczania doktryny kościelnej w katechizacji coraz bardziej zanikał element biblijny⁸. Choć liczne średniowieczne synody

² Por. W. Osiał. *Historia katechizmu. Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim od I do XVI wieku*. Warszawa 2013 s. 26.

³ Por. R. Murawski. *Historia katechezy*. W: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*. Red. J. Stala. Tarnów 2003 s. 66-70.

⁴ Por. Osiał. *Historia katechizmu* s. 129.

⁵ Por. R. Chałupniak. *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945-2000*. Opole 2005 s. 31.

⁶ Por. Tamże.

⁷ Por. W. Bartholomäus. *Einführung in die Religionspädagogik*. München 1982 s. 9-10.

⁸ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 73.

obligowały kapłanów do przekazywania wiernym wiedzy na temat artykułów wiary, sakramentów, modlitw oraz chrześcijańskiej moralności⁹, mimo prób obrazowania ich za pomocą przykładów z życia codziennego i życia świętych, przeważającą metodą było uczenie na pamięć, jednak z niedostatecznym zwróceniem uwagi na zrozumienie przekazywanych prawd¹⁰.

Brak odpowiedniego wykształcenia sprawiał, że średniowieczna religijność przepełniona była odziedziczonymi z pogaństwa elementami magicznymi. Poszukiwanie cudowności przeniesione zostało na kult relikwii, który stał się wówczas jednym z podstawowych przejawów pobożności¹¹. Szczątki świętych oraz rzeczy ich codziennego użytku zaczęto traktować na zasadzie „talizmanów”, mających zapewnić ochronę przed chorobami i innymi nieszczęściami¹². Z czasem doprowadziło to do wielu nadużyć, gdyż naiwną religijność niewykształconych ludzi zaczęli wykorzystywać handlarze relikwii.

Ponadto po ogłoszeniu na Soborze w Lyonie w 1274 r. dogmatu o istnieniu czyśćca¹³ w Kościele na znaczeniu zyskał zwyczaj udzielania odpustów. Niestety kaznodzieje odpustowi niejednokrotnie dopuszczali się licznych nadużyć, których apogeum przypadło na początek XVI wieku, gdy papież Juliusz II rozpoczął budowę Bazyliki św. Piotra. Ówczesny biskup Rzymu zdecydował, że znaczna część kosztów przeznaczonych na budowę świątyni, zostanie pozyskana na drodze sprzedaży odpustów. Oszustwa handlarzy odpustowych, w szczególności papieskiego wysłannika jakim był dominikanin Johannes Tetzel doprowadziły w Niemczech do wystąpienia Marcina Lutra, a w konsekwencji do wybuchy reformacji i podziału Kościoła.

2. Reformacja impulsem dla rozwoju oświaty i powstania wyznaniowej lekcji religii

Działalność Lutra i innych reformatorów obnażyła braki zarówno w katechizacji, jak i w procesie kształcenia oraz formacji duchownych, przyczyniając się do większego zainteresowania nauczaniem religii przez obie strony sporu¹⁴. To właśnie w tym okresie zdaniem Helmuta Foxa zaistniała lekcja religii, rozumiana jako odrębny przedmiot szkolnej edukacji. W XVI w. po raz pierwszy do szkół wprowadzono programy i podręczniki w formie katechizmów do systematycznego nauczania wiedzy religijnej¹⁵.

Zarówno protestanci, jak i katolicy hierarchowie doszli do wniosku, że dobrym chrześcijaninem, który osiągnie zbawienie może stać się osoba posiadająca odpowiednią znajomość prawd wiary. Dlatego podstawowym założeniem szesnastowiecznej edukacji religijnej stało się przekazanie wiedzy na temat doktryny własnego wyznania¹⁶.

⁹ Zob. Osial. *Historia katechizmu* s. 138-154.

¹⁰ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 74.

¹¹ Por. L. Wojciechowski. *Średniowieczne ośrodki pielgrzymkowe związane z relikwiami Męki Pańskiej*. W: *Mnisi i pielgrzymki w średniowieczu. Łąd na szlakach kulturowych Europy*. Red. M. Brzostowicz i in. Poznań-Łąd 2007 s. 42-43.

¹² Por. B. Nadolski. *Liturgika*. T. II. *Liturgia i czas*. Poznań 1991 s. 162.

¹³ Zob. K. Strzelecka. *Czyściec*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. III. Lublin 1979 k. 939-942.

¹⁴ Por. Chałupniak. *Między katechezą a religioznawstwem* s. 32.

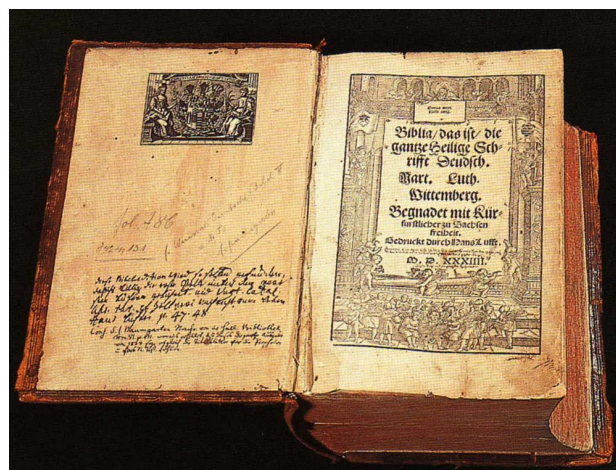
¹⁵ Por. H. Fox. *Kompendium Didaktik. Katholische Religion*. München 1986 s. 37.

¹⁶ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 76.

Strona reformacyjna nauczając o znaczeniu kapłaństwa powszechnego wszystkich chrześcijan, położyła nacisk na indywidualną odpowiedzialność każdej osoby za własne zbawienie. Zdaniem reformatorów wszelkie potrzebne wskazówki mające na celu doprowadzenie człowieka do Boga zostały zawarte na kartach Biblii. Z tego wyciągnięto wniosek, że należy Pismo Święte uczynić dostępnym dla ogółu ludności, poprzez przetłumaczenie go na język narodowy. Choć przed wybuchem reformacji istniały już przekłady Biblii na języki nowożytne, do dopiero działalność Lutera i jego tłumaczenie Nowego Testamentu z 1522 r. spowodowało nową falę zainteresowania słowem Bożym¹⁷. Reformatorzy zdawali sobie jednak sprawę, że aby Pismo Święte naprawdę mogło stać się dostępne dla szerszych rzesz społeczeństwa, najpierw należy umożliwić ludności edukację, dzięki której nabędą podstawowych umiejętności niezbędnych do czytania i rozważania biblijnych tekstów. Dlatego należało stworzyć nowy typ szkół, otwartych dla wszystkich warstw społecznych, w których nauczyciele oprócz przekazywania wiedzy z innych dyscyplin, będą również tłumaczyli dzieciom i młodzieży treści Pisma Świętego oraz opartych na nim prawd wiary. W ten sposób zajęcia z religii stały się odrębnym przedmiotem nauki szkolnej.

Propagatorem wprowadzenia powszechnego obowiązku szkolnego dla dzieci i młodzieży, niezależnie od przynależności społecznej był Marcin Luter. W 1524 r. reformator przesłał do książąt niemieckich pismo pt. *An die Ratsherren aller Städte deutschen Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen*, w którym zachęcał władców do powoływania szkół chrześcijańskich otwartych dla wszystkich młodych ludzi¹⁸. Podstawowym celem kształcenia według Wittenberczyka miała być zdobycie przez ucznia umiejętności podejmowania samodzielnych wyborów. Ponieważ jego zdaniem pozyskiwanie wiedzy na temat funkcjonowania ciągle zmieniającej się rzeczywistości jedynie od rodziców było niewystarczające, dlatego konieczne stało się to, aby umożliwić każdemu młodemu człowiekowi poszerzenie swoich horyzontów poprzez edukację szkolną¹⁹.

Pierwsze próby objęcia obowiązkiem szkolnym wszystkich dzieci z danego terytorium administracyjnego odbyły się jeszcze za życia Ojca Reformacji – w 1545 r. wprowadzono go na obszarze protestanckiego hrabstwa Fryzji Wschodniej²⁰. W 1592 r. książę Johann I Wittelsbach wprowadził powszechny obowiązek edukacyjny w całym swoim kraju – Księstwie Dwóch



Egzemplarz Biblii Marcina Lutera z 1534 r., wydany w drukarni Hansa Luffta w Wittenberdze. Źródło: <http://www.wikiwand.com/de/Lutherbibel> [12.03.2017 r.].

¹⁷ Zob. M. Käßmann, M. Rösel. *Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte*. Stuttgart-Leipzig 2016.

¹⁸ Por. Helmreich. *Religionsunterricht in Deutschland* s. 36.

¹⁹ Por. E. Sojka. „Trzeba pytać prostego człowieka i patrzeć mu na głowę” – rewolucja językowa Reformacji: w tłumaczeniu, szkole, druku. W: *Reformatory*. Red. L. Barański. Bielsko-Biała 2013 s. 74-75.

²⁰ Por. H. Ostendorf. *Ostfriesland verstehen. Berichte aus einem eigentümlichen Land*. Berlin 2013 s. 84.

Mostów (Herzogtum Pfalz-Zweibrücken)²¹. W XVII wieku w większości niemieckich państw, zarówno protestanckich, jak i katolickich zobligowano dzieci w wieku od 6 do 12 roku życia, niezależnie od stanu społecznego do uczestnictwa w zajęciach szkolnych²². W 1616 r. szkoccy protestanci zdecydowali, że przy każdej parafii należy powołać szkołę, której utrzymanie zobowiązali się podjąć jej członkowie²³. Na ziemiach polskich wprowadzenie powszechnego obowiązku szkolnego postulował Andrzej Frycz Modrzewski w traktacie pt. *O naprawie Rzeczypospolitej* z 1556 r. Jednak ze względu na głoszone przez niego poglądy bliskie kalwinizmowi, a pod koniec życia aranzmowi dążeniom Modrzewskiego sprzeciwiały się władze Kościoła katolickiego w Polsce²⁴.

W odpowiedzi na reformację strona katolicka podczas obradowania Soboru w Trydencie (1545-1563) wezwała rządy państwowe do wprowadzenia lekcji religii, rozumianej jako osobny przedmiot edukacyjny dla wszystkich szkół średnich²⁵. Biskupi diecezjalni zostali zobligowani do przeprowadzania wizytacji w szkołach znajdujących się na terenie objętym ich jurysdykcją²⁶. Ponadto Sobór Trydencki wprowadził obowiązkową katechizację dzieci i młodzieży w parafiach. W ten sposób jak zaznaczył Wojciech Osiał kształcenie religijne, które w poprzednich stuleciach było domeną rodziców otrzymało nową formę i strukturę²⁷.

3. Katechizm jako podstawowa forma podręcznika do nauczania religii

Okres szesnastowiecznej reformacji rozpoczął epokę określaną przez historyków kościoła „erą katechizmów”²⁸. To właśnie w tym czasie powstało wiele zarówno katolickich, jak i protestanckich katechizmów w formie książkowej, służących do przekazywania wiernym depozytu wiary oraz nauczania religii w szkołach. Dzięki wynalezieniu druku, a co za tym idzie znacznemu obniżeniu kosztów związanych z wydawaniem książek, od XVI w. katechizm stał się podstawowym środkiem dydaktycznym i duszpasterskim stosowanym przez różne wyznania chrześcijańskie²⁹. Wśród jego głównych funkcji za Wolfgangiem Langerem wymienić można: wprowadzenie w tajemnicę wiary dla osób jeszcze jej nieznających, pouczenie w wierze dla osób należących już do wspólnoty Kościoła, obrona czystości nauki i wskazanie granic ortodoksji oraz wyjaśnienie obowiązującej Tradycji³⁰.

Do rozpowszechnienia się katechizmu w formie książki, zawierającej wykład doktryny chrześcijańskiej przyczynił się Marcin Luter, który w 1529 r. opublikował dwa katechizmy (tzw.

²¹ Por. J. Betz, H. D. Kübler. *Internet Governance. Wer regiert wie das Internet?* Wiesbaden 2013 s. 218.

²² Por. W. Bartholomäus. *Einführung in die Religionspädagogik* s. 24.

²³ Por. S. Krawczyk, N. Horners. *Social Work in Education and Children's Services*. Glasgow 2006 s. 4.

²⁴ Powszechny obowiązek szkolny wprowadzono na ziemiach polskich dopiero po rozbiorach tj. w 1808 r. w Księstwie Warszawskim. Zob. J. Ziomek. *Renesans*. Warszawa 1977 s. 184–185.

²⁵ Por. Chałupniak. *Między katechezą a religioznawstwem* s. 32.

²⁶ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 80.

²⁷ Por. Osiał. *Historia katechizmu* s. 233.

²⁸ Por. R. Murawski. *Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim*. W: *W co Kościół wierzy i z czego żyje*. Red. T. Panuś. Kraków 2004 s. 166; Ch. Wackenheim. *Breve storia della catechesi. Tradizione e novita*. Tłum. z francuskiego M. A. Cozzi. Bologna 1985 s. 39.

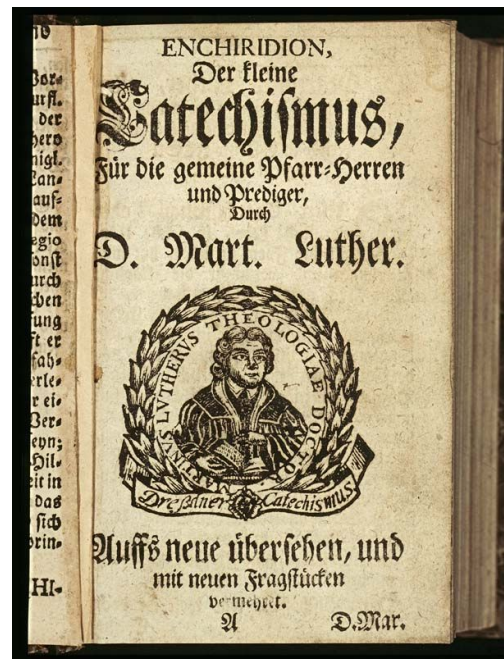
²⁹ Por. Osiał. *Historia katechizmu* s. 236.

³⁰ Por. W. Langer. *Katechizm (kryteria)*. W: *Słownik katechetyczny*. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 470-472.

Mały i Duży)³¹. Zostały one podzielone na pięć części tematycznych: Dziesięć przykazań, Credo, Ojciec Nasz, Sakrament Chrztu, Sakrament Ołtarza – pomiędzy częścią czwartą i piątą reformator umieścił pouczenie o spowiedzi. Podkreślić należy, że Luter rozumiał swoje dzieła jako elementarną lekcję na temat chrześcijaństwa, w której zawarto wszystko to w co każdy chrześcijanin powinien wierzyć, co powinien wiedzieć i czynić³². Jednak za najistotniejszą z trzech wymienionych powinnościami ucznia Chrystusa reformator uznawał wiedzę, ponieważ to na niej może oprzeć się rozumna wiara, która powinna owocować dobrymi czynami człowieka. Dlatego też zdaniem Lutera już od wczesnego dzieciństwa powinno się dbać o właściwe przekazywanie nauki chrześcijańskiej, czemu miał służyć katechizm. W ten sposób stał się on podstawowym środkiem dydaktycznym stosowanym podczas szkolnej lekcji religii, którą zaczęto określać mianem lekcji katechizmowej (niem. Katechismusunterricht). Zgodnie z zamysłem Ojca Reformacji główne zadanie nauczyciel religii powinno stanowić przepracowanie z uczniami wszystkich zagadnień zawartych w *Małym Katechizmie*, tak aby katechizowani zrozumieli je, wyuczyli się ich na pamięć oraz wprowadzili w życie. Pogłębieniu wiedzy na temat własnej wiary miał służyć *Duży Katechizm*³³.

Innym szesnastowiecznym teologiem protestanckim, który przyczynił się do spopularyzowania katechizmu, jako podręcznika do nauki religii był reformator Szwabii Johann Brenz. W 1535 r. opracował on katechizm przeznaczony do kształcenia religijnego dzieci i młodzieży pt. *Fragestück des Christlichen Glaubens für die Jugendt*. Podobnie jak Luter zastosował on formę pytań i odpowiedzi, co miało ułatwiać uczniom zrozumienie i zapamiętanie przekazywanych treści. Tekst został podzielony na sześć części tematycznych: o chrzcie, o wierze, o Modlitwie Pańskiej, o dziesięciu przykazaniach, o Wieczerzy Pańskiej oraz kluczach do Królestwa Niebieskiego³⁴. Prosty język stosowany przez Brenza sprawił, że jego dzieło stało się najbardziej rozpowszechnionym katechizmem luterańskim, o czym świadczy fakt, że miał on ponad sto edycji³⁵.

Autorem katechizmu, streszczającego doktrynę powstałego w XVI wieku Kościoła ewangelicko-reformowanego był Jan Kalwin. Na przełomie 1541 i 1542 r. szwajcarski



Exemplarz Małego Katechizmu Marcina Lutera, wydany w Dreźnie w 1740 r. Źródło: http://bbf.dipf.de/cgi-opac/bil.pl?t_direct=x&view=page&f_IDN=b0013072berl [12.03.2017 r.].

³¹ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 82-83.

³² Por. A. Peters. *Kommentar zu Luthers Katechismen*. T. I. *Die Zehn Gebote*. Göttingen 1990 s. 16.

³³ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 84.

³⁴ Zob. Ch. Weismann. *Die Katechismen des Johannes Brenz. Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*. Berlin-New York 1990 s. 270-299.

³⁵ Por. Osial. *Historia katechizmu* s. 262.

reformator opracował *Le Catéchisme de l'Eglise de Genève* przeznaczony dla dzieci. W zamyśle autora dzieło miało posłużyć do nauczania religii w szkole. Treści katechizmu zostały sformułowane w formie 373 pytań i odpowiedzi. Jednak jak zaznacza Wojciech Osiał, Kalwin nie dostosował języka użytego w książce do adresatów – jest on teologiczny, a co za tym idzie trudny w odbiorze przez dzieci. Odpowiedzi są dość długie i zawiłe, a także zawierają niewiele odniesień do Pisma Świętego. Mimo wymienionych ułomności reformator podzielił katechizm na 55 jednostek lekcyjnych, dzięki czemu nauczyciel mógł łatwiej zorganizować swoją pracę, a treści były przekazywane systematycznie i według ustalonej kolejności, co pozwalało uniknąć pominięcia istotnych kwestii³⁶.

Wybuch reformacji protestanckiej skłonił Kościół katolicki do refleksji nad stanem wiedzy religijnej zarówno duchowieństwa, jak i wiernych. Na Soborze Trydenckim podkreślono istotną rolę szkolnego nauczania religii oraz katechizacji parafialnej dzieci, młodzieży i dorosłych. Dostrzeżono również konieczność obrony czystości wiary katolickiej³⁷. Hierarchowie uznali, że najlepszym sposobem służącym odnowie katechetycznej będzie spisanie i systematyczne wyjaśnienie prawd wiary w katechizmach, służących do kształcenia religijnego przyszłych duchownych i wiernych. W konsekwencji po zakończeniu obrad soborowych w Trydencie w Europie opracowano i wydano mnóstwo katechizmów przeznaczonych dla różnych grup odbiorców. Wiele z nich przez lata, a nawet wieki służyło jako podstawowe podręczniki do szkolnego nauczania religii. Na terenie Niemiec dużą popularność zyskały katechizmy opracowane przez pierwszego w tym kraju prowincjała jezuitów Piotra Kanizego. W latach 1555-1559 autor ten zredagował trzy księgi, w których zawarł streszczenie katolickich prawd wiary. Na początku Kanizy opublikował tzw. *Wielki katechizm* pod łacińskim tytułem *Summa Doctrinae Christianae*. Na jego podstawie powstały dwie kolejne książki: *Mały katechizm* adresowany dla dzieci oraz *Średni katechizm* przeznaczony dla młodzieży. Choć pierwotnie wszystkie trzy dzieła zostały napisane w języku łacińskim, to szybko przetłumaczono je na język niemiecki, a następnie na inne języki narodowe. Ostatecznie zyskał on ostatecznie ok. 500 wydań³⁸. Jak podkreślił Roman Murawski katechizmy Kanizego cechowały się obrazowym i żywym językiem, zbliżonym do języka Biblii. Ich autor starał się unikać używania abstrakcyjnej terminologii, próbując dostosować teologiczne definicje do poziomu myślenia adresatów, co miało za zadanie ułatwić ich memoryzację³⁹.

³⁶ Por. Tamże s. 262-263.

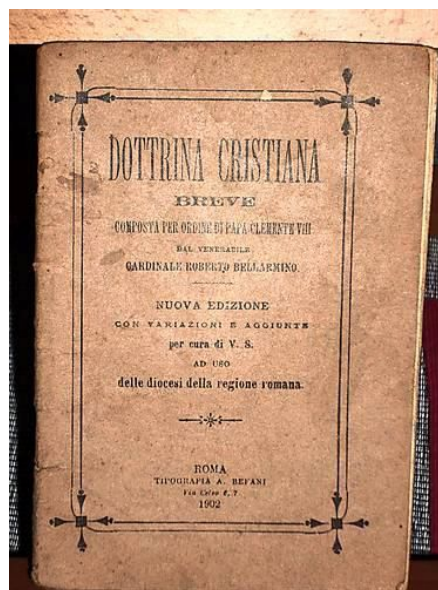
³⁷ Por. A. Kiciński. *Kierunki rozwoju katechizmów katolickich*. W: *Katechizm w służbie katechezy*. Red. Tenże. Lublin 2016 s. 11.

³⁸ Por. Osiał. *Historia katechizmu* s. 277.

³⁹ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 87.

Innym przykładem katechizmów katolickich, które zostały opracowane jako pomoce do szkolnego nauczania religii są katechizmy Roberta Bellarmina. Włoski kardynał w 1597 r. wydał tzw. Mały katechizm zatytułowany *Dottrina cristiana breve*, oraz w 1598 r. Duży Katechizm *Dichiarazione piu copiosa della dottrina cristiana*⁴⁰. Pierwszy z wymienionych nie był syntezą większego katechizmu, ale od początku był tworzony przez autora z myślą o nauczaniu religii dzieci. Bellarmin potraktował je jako odrębnych adresatów, starając się odpowiednio dostosować do nich poziom abstrakcyjności języka⁴¹. Dla ułatwienia zapamiętania treści autor zastosował formę dialogiczną, a także krótkie, łatwe do wyuczenia definicje. Poza wykładnią prawd wiary, które zostały ujęte w pięciu częściach: wiara, nadzieja, miłość, sakramenty, sprawiedliwość chrześcijańska, w katechizmie zawarto również różne modlitwy, litanie oraz pouczenia dotyczące sposobu przygotowania się na przyjęcie sakramentów Eucharystii, pokuty i bierzmowania. W ten sposób Mały katechizm Bellarmina oprócz funkcji podręcznika szkolnego mógł być używany również jako modlitewnik, stając się vademecum według którego możliwa była organizacja codziennego życia chrześcijanina⁴².

Duży Katechizm powstał z myślą o katechetach, dla których miał on stanowić kompendium i pomoc w kształceniu religijnym dzieci, młodzieży i dorosłych. W tym celu Bellarmin przy zachowaniu tej samej struktury co w Małym Katechizmie, znacznie rozbudował odpowiedzi na poszczególne punkty⁴³. Oba dzieła w oryginale zostały napisane w języku włoskim, dzięki temu bardzo szybko zyskały popularność, osiągając liczbę ponad 500 wydań oraz tłumaczeń na ponad 58 języków – w tym polski. Jako pomoc w szkolnym nauczaniu religii we Włoszech służyły aż do końca XIX wieku⁴⁴.



Włoskie wydanie Małego Katechizmu Bellarmina z 1902 r. Źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/2b/Dottrina_cristiana_brev.jpg [12.03.2017 r.].

⁴⁰ Por. Osial. *Historia katechizmu* s. 303.

⁴¹ Por. G. Cavallotto. *Il Consiglio di Trento e l'origine della catechesi moderna*. W: *Andare e insegnare. Commento all'Esortazione Apostolica „Catechesi Tradendae”*. Red. C. Bonivento. Bologna 1980 s. 169-170.

⁴² Por. Osial. *Historia katechizmu* s. 305-306.

⁴³ Por. Kiciński. *Kierunki rozwoju katechizmów katolickich* s. 19.

⁴⁴ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 89.

* * *

Podsumowując należy podkreślić, że szesnastowieczna reformacja mimo wszelkich negatywnych skutków, wśród których najpoważniejszym był kolejny rozłam chrześcijaństwa, stała się przyczynkiem dla wielu pozytywnych zmian w ówczesnej oświacie. Do najważniejszych z nich należą:

- Rozpoczęcie procesu wprowadzania w krajach europejskich powszechnego obowiązku szkolnego dla wszystkich dzieci i młodzieży niezależnie od statusu społecznego.
- Tworzenie nowych szkół dostępnych także dla uczniów wywodzących się z biedniejszych warstw ludności.
- Powstanie wyznaniowej lekcji religii jako odrębnego przedmiotu szkolnej edukacji.
- Zwrócenie uwagi na konieczność lepszej edukacji religijnej zarówno duchownych, jak i świeckich.
- Ponowny wzrost zainteresowania Pismem Świętym oraz podejmowanie prób umożliwienia poznania słowa Bożego przez szersze kręgi odbiorców, poprzez przekłady treści Biblii na języki narodowe, a także położenie nacisku na konieczność nauki czytania i pisanie.
- Opracowanie i wydanie wielu katechizmów, zarówno katolickich, jak i protestanckich, zawierających wyjaśnienie depozytu wiary danego wyznania, które przez kolejne wieki wykorzystywano jako podręczniki do nauczania religii w szkole oraz katechizowania dorosłych.

Wszystkie te pozytywne zmiany na polu oświaty i edukacji religijnej, zaszyły wbrew ludzkim nieporozumieniom, niezgodzie i brakowi dążenia do podjęcia szczerego dialogu pomiędzy katolikami a protestantami. Z chrześcijańskiego punktu widzenia są one jednak dowodem tego, że Bóg w swojej miłości działa w taki sposób, aby z ludzkiego zła wydobyć jak najwięcej dobra, tak aby to ono ostatecznie zatryumfowało.

BIBLIOGRAFIA

- Bartholomäus W. *Einführung in die Religionspädagogik*. München 1982.
- Betz J., Kübler H. D. *Internet Governance. Wer regiert wie das Internet?* Wiesbaden 2013.
- Cavallotto G. *Il Consilio di Trento e l'origine della catechesi moderna*. W: *Andare e imsegnate. Commento all'Esortazione Apostolica „Catechesi Tradendae”*. Red. C. Bonivento. Bologna 1980 s.149-181.
- Chałupniak R. *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945-2000*. Opole 2005.
- Fox H. *Kompendium Didaktik. Katholische Religion*. München 1986.
- Käßmann M., Rösel M. *Die Bibel Martin Luthers. Ein Buch und seine Geschichte*. Stuttgart-Leipzig 2016.
- Kiciński A. *Kierunki rozwoju katechizmów katolickich*. W: *Katechizm w służbie katechezy*. Red. Tenże. Lublin 2016 s. 10-27.
- Krawczyk S., Horner N. *Social Work in Education and Children's Services*. Glasgow 2006
- Murawski R. *Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim*. W: *W co Kościół wierzy i z czego żyje*. Red. T. Panuś. Kraków 2004 s. 153-171.
- Murawski R. *Historia katechezy*. W: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*. Red. J. Stala. Tarnów 2003.
- Nadolski B. *Liturgia*. T. II. *Liturgia i czas*. Poznań 1991.
- Osiał W. *Historia katechizmu. Geneza i rozwój katechizmu w Kościele katolickim od I do XVI wieku*. Warszawa 2013.
- Ostendorf H. *Ostfriesland verstehen. Berichte aus einem eigentümlichen Land*. Berlin 2013.
- Peters A. *Kommentar zu Luthers Katechismen*. T. I. *Die Zehn Gebote*. Göttingen 1990.
- Strzelecka K. *Czyściec*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. III. Lublin 1979 k. 939-942.
- Weismann Ch. *Die Katechismen des Johannes Brenz. Die Entstehungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*. Berlin-New York 1990.
- Ziomek J. *Renesans*. Warszawa 1977.

Summary:

The Reformation despite its negative consequences for the unity of Christianity become a contribution to the development of education and school lesson in religion. The reformers' activities have influenced the introduction of a general compulsory education. In this period new schools available to all children started to form. The religion's lesson has become a distinct subject of school education. It is worthwhile to make an objective reflection on the effects of this socio-religious movement on the 500th anniversary of the Reformation.

Key words: reformation, education, lesson in religion, catechism

Słowa kluczowe: reformacja, oświata, lekcja religii, katechizm

Dr Damian Belina – absolwent Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL na kierunku Katechetyka; doktorant III roku Edukacji Medialnej na Wydziale Teologii KUL; członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich. Zainteresowania naukowe: katechetyka, pedagogika religii oraz edukacja medialna obszaru niemieckojęzycznego, wychowanie integralne poprzez skauting, film religijny.

Damian Belina

Znaczenie działalności Marcina Lutra dla rozwoju myśli katechetycznej

Zbliżająca się pięćsetna rocznica początku reformacji przypadająca na 31 października 2017 r. powinna prowadzić do przeprowadzenia pogłębionej naukowej refleksji nad jej negatywnymi i pozytywnymi skutkami dla chrześcijaństwa, co może stać się przyczynkiem do wzmocnienia ekumenicznego dialogu pomiędzy Kościołem katolickim a wspólnotami wyrosłymi z protestantyzmu, przełamywania wzajemnych niechęci i stereotypów. W ramach naukowych dociekań nad owocami ruchu reformacyjnego, który wstrząsnął szesnastowieczną Europą i ówczesnym Kościołem zachodnim warto zatrzymać się i poświęcić więcej czasu człowiekowi uważanemu za jego twórcę.

Marcin Luter – mnich augustiański, doktor teologii ogłaszając 31 października 1517 r. 95 tez, w których krytycznie odniósł się do nadużyć związanych ze sprzedażą odpustów na zawsze stał się symbolem reformacji. Z tego powodu jego osoba po dziś dzień cieszy się dużym zainteresowaniem teologów, filozofów, pisarzy oraz twórców kultury zarówno katolickich, jak i ewangelickich nierzadko wywołując kontrowersje. Jest to pokłosie wyznaniowego podejścia do Lutra wynikające z niekiedy skrajnie różnej oceny jego nauczania i działalności. Dla katolików wraz z porzuceniem struktur Kościoła reformator stał się synonimem odstępstwa, herezji i bluźnierstwa¹. Wzmocnienie negatywnego wizerunku Wittenberczyka spowodowały jednostronne pisma jego polemistów, pisane ostrym i polemicznym językiem, zawierające wiele argumentów *ad personam*. Z kolei strona protestancka często dokonywał gloryfikacji Ojca Reformacji czyniąc zeń niesprawiedliwie ocenionego „herosa wiary”, „strażnika ewangelii” czy „żołnierza chrześcijańskiego”², do czego w kręgach niemieckojęzycznych dołączano nacjonalistyczną apoteozę³.

Obecnie dzięki staraniom ekumenicznym z jednej strony próbuje się przewyciężyć wypaczony obraz reformatora, który powstał w wyniku walki między niechętnymi wobec siebie odłamami chrześcijaństwa, z drugiej czynione są starania mające na celu umożliwić historyczne zbadanie nauczania Lutra w sposób obiektywny, bez konfesyjnych naleciałości. W tym kontekście należy z uznaniem przyjrzeć się owocom prac Luterańsko-Rzymskokatolickiej Komisji

¹ Por. Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Dialogu i Jedności. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*. Tłum. S. C. Napiórkowski. W: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*. Red. S. C. Napiórkowski, K. Karski. Lublin 2003 s. 274.

² Por. S. C. Napiórkowski. *Przemiany katolickiego obrazu Lutra*. W: *Z problemów Reformacji*. Red. E. Oltarzewska-Wieja. T. 6. Bielsko-Biała 1993 s. 37.

³ Por. M. Składanowski. *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*. „Nowe życie w Chrystusie” 33:2015 s. 68.

ds. Dialogu i Jedności, która w 1983 r. z okazji pięćsetnych urodzin Ojca Reformacji wydała dokument pt. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*. Jego autorzy przybliżyli zarówno dokonania, jakie Luter wniósł do rozwoju ówczesnej mu myśli teologicznej, jak i słabości jego osobowości, które przyczyniły się do wybuchu konfliktu i poskutkowały kolejnym rozłamem chrześcijaństwa⁴. Istotnym wydarzeniem było również opublikowanie 10 listopada 1983 r. przez papieża Jana Pawła II *Listu z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*. Zwierzchnik Kościoła katolickiego otwarcie przyznał, że rzetelne badania historyczne przeprowadzone w ostatnim czasie przyczyniły się do znacznej zbieżności poglądów prezentowanych przez katolików i ewangelików, a także „doprowadziły do nakreślenia pełniejszego i bardziej zróżnicowanego obrazu osobowości Lutra oraz skomplikowanego wątku rzeczywistości historycznej, społecznej, politycznej i kościelnej pierwszej połowy XVI wieku”⁵. W podobny sposób obraz niemieckiego reformatora i jego działalność przedstawiony zostały w tekście wspomnianej wcześniej Komisji pt. *Od konfliktu do komunii*, wydanym na wspólne upamiętnienie reformacji w 2017 r. Autorzy dokumentu przyznali, że wspólne poszukiwanie prawdy na temat Marcina Lutra umożliwiło przełamanie jednostronnego, wyznaniowego postrzegania jego osoby i pozwoliło obiektywnie spojrzeć na jego nauczanie⁶.

W przywołanym powyżej duchu ekumenicznego dialogu w niniejszym artykule uwydatnione zostanie znaczenie działalności Ojca Reformacji dla rozwoju naukowej myśli katechetycznej.

1. Chrystocentryzm Lutra

Współczesna myśl katechetyczna skoncentrowana jest wokół osoby i dzieła zbawczego Jezusa Chrystusa. Kościół katolicki naucza obecnie, że głównym celem katechezy rozumianej jako wychowanie w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych⁷ jest doprowadzenie katechizowanego „nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości”⁸. Jednak w czasach Marcina Lutra fakt ten zdawał się nie być tak oczywisty jak dziś. Studia teologiczne, które przyszył reformator odbył w Erfurcie opierały się na średniowiecznej scholastyce. Podkreślić należy, iż w tamtym okresie dominował w niej nurt ockhamistyczny⁹. Luter jako student, a następnie wykładowca zapoznał się z dziełami europejskich ockhamistów, jak m. in. Robert Holcot (1290-1349), Jean de Gerson (1363-1429), Gabriel Biel (1425-1495), czy Bartholomäus Arnoldi (1465-1532). Nauczali oni, że człowiek bez pomocy Bożej łaski, jedynie mocą własnej natury jest w stanie zasłużyć na usprawiedliwienie i w ten sposób sam wyjednać sobie zbawienie. Dla przykładu wspomniany Gabriel Biel twierdził, że „męka

⁴ Zob. Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Dialogu i Jedności. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa* s. 273-281.

⁵ Jan Paweł II. *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*. W: Tenże. *Dzieła zebrane*. T. 3. Listy. Kraków 2007 s. 66.

⁶ Por. Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Dialogu i Jedności. *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie upamiętnienie reformacji w 2017 roku*. Tłum. D. Bruncz, Dziegielów 2013 s. 19.

⁷ Por. Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae* z 16 października 1979 r. nr 18. [dalej: CT].

⁸ CT 5.

⁹ Zob. K. Bauer. *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation*. Tübingen 1929.

Chrystusa, chociaż jest zasługą główną, nigdy nie jest jedyną i całkowitą przyczyną zasługującą¹⁰, dzięki której grzesznik może być zbawiony. Twierdzenia tego typu umniejszały znaczenie doskonałej ofiary Chrystusa, złożonej na krzyżu za grzechy całej ludzkości. Ponadto badania naukowe nad okresem średniowiecza wykazały fakt słabego kontaktu teologii z duszpasterstwem. Przed Soborem Trydenckim w Kościele nie prowadzono seminariów duchownych, co skutkowało tym, że na kapłanów często wyświęcano osoby bez odpowiedniego przygotowania teologicznego. Skutkowało to tym, że w czasie przedreformacyjnym kaznodzieje z niedostateczną znajomością teologii i Pisma Świętego koncentrowali się w swoim nauczaniu na moralizatorstwie, w ramach którego eksponowali wartość dobrych uczynków, poprzez wypełnianie których człowiek mógł zaskarbić sobie Bożą łaskę¹¹. Oprócz tego w przepowiadaniu późnego średniowiecza wyeksponowano model pośrednictwa między Bogiem a ludźmi określanej w teologii jako *mediatio ad*. Zakładał on istnienie hierarchii pośredników. Na jej szczycie znajdował się Chrystus pośredniczący do Ojca (*ad Patrem*). Za główną pośredniczkę do Chrystusa (*ad Christum*) uznawano Maryję, podczas gdy święci pośredniczyli do Maryi (*ad Mariam*) lub wspólnie z Maryją do Chrystusa (*ad Christum*). Poza tym w dobie średniowiecza, jak zaznaczył Stanisław Celestyn Napiórkowski pośrednictwo Maryi było wielokrotnie przeciwstawiane pośrednictwu Chrystusa¹².

Będąc świadomym nadużyć, które zapanowały zarówno w teologii, jak i duszpasterstwie Marcin Luter postanowił skoncentrować swoje nauczanie na tym co dla chrześcijaństwa najistotniejsze tj. zbawczym dziele dokonany przez Chrystusa. Ojciec Reformacji uznał, że w centrum chrześcijańskiego głoszenia należy postawić osobę Chrystusa i Jego doskonałą ofiarę, poprzez którą odkupił On grzechy każdego człowieka. Za punkt kulminacyjny historii zbawienia uznał krzyż, który jego zdaniem jest największym darem Boga dla człowieka¹³. Dlatego też zdaniem Lutera to wydarzenie zbawczej ofiary Chrystusa, której prawdziwość potwierdzona została Jego zmartwychwstaniem, powinno stanowić sedno teologii. Wszystko inne jest drugorzędne i powinno prowadzić do krzyża¹⁴. Tą myśl reformator dobitnie wyraził w łacińskiej sentencji: *Crux sola est nostra theologia* (Krzyż sam jest naszą teologią)¹⁵. Wbrew średniowiecznemu przeakcentowaniu obrazu Jezusa jako sprawiedliwego sędziego Luter odnalazł w Nim miłosiernego Boga. W jednym z kazań wygłoszonych w Wielki Piątek powiedział: „Kim jest Chrystus? Jest Bożym Synem. Co czyni? Staje się człowiekiem i umiera. Za kogo umiera? Za grzeszników. Musi z tego wynikać, że Bóg wobec grzeszników nie ma złych zamiarów i nie chce, by z powodu swoich grzechów zostali zgubieni, ale że ich miłuje, i to miłuje do tego

¹⁰ S. C. Napiórkowski. *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*. Lublin 1979 s. 49.

¹¹ Zob. A. Zumkeller. *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*. „Zeitschrift für Katholische Theologie” 81:1959 s. 265-305.

¹² Por. Napiórkowski. *Solus Christus* s. 175.

¹³ Por. M. Uglorz. *Teologia krzyża ks. Marcina Lutera*. „Teologia i ambona” 16:1997 s. 4.

¹⁴ Zob. R. Prenter. *Zur Theologie des Kreuzes bei Luther*. W: *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Red. Tenze. Aarhus 1977 s. 247-262.

¹⁵ Cyt. za: G. O. Forde. *On Being a Theologian of the Cross. Reflections on Luther's Heidelberg Disputation 1518*. Michigan 1997 s. 81.

stopnia, że chce ich wybawić z grzechu i śmierci. Bowiem ze względu na nich pozwala On umrzeć swojemu jednorodzonemu Synowi. Jak mógłby jeszcze pewniej okazać nam miłość?”¹⁶.

W rozumieniu Lutra obowiązkiem każdego chrześcijanina jest stanąć pod krzyżem, lecz nie w roli widza obserwującego tragedię, która dokonała się na Golgocie. Chrześcijanin to ten, który zdaje sobie sprawę, że jedynie poprzez ofiarę krzyża może poznać miłosiernego Boga, gdyż krzyż Chrystusa jest jedyną drogą prowadzącą do przebaczonego Ojca¹⁷. Jak podkreślił Benedykt XVI w 2011 r. na spotkaniu z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Erfurcie: „myśl Lutra, cała jego duchowość była całkowicie chrystocentryczna”¹⁸ i właśnie według tego klucza odczytywał i przepowiadał on Pismo Święte.

2. Luter jako tłumacz i popularyzator Pisma Świętego

Na pierwszy plan działalności Marcina Lutra wysuwa się jego szacunek do Bożego słowa zapisanego na kartach Biblii. Ojciec Reformacji przyjął Pismo Święte za prawdę obiektywną, niezależnie od tego czy człowiek ją akceptuje czy nie. Każde słowo zapisane w Biblii traktował jako bezpośrednio objawione przez Boga¹⁹. Dlatego też Pismo Święte stało się fundamentem proponowanych przez niego reform²⁰. Luter uznał, że każdy wyznawca Chrystusa powinien poznać słowo swojego Pana. Aby osiągnąć ten cel jego zdaniem należało przełożyć tekst Pisma Świętego „zakłęty w łacinie” na język ludu, czyniąc je w ten sposób dostępnym dla szerszych rzesz ludności²¹. Wyjaśnianiu i zgłębianiu nauk biblijnych, na których miało opierać się kaznodziejstwo i duszpasterstwo ewangelickie miał służyć katechizm nauczany od wczesnego dzieciństwa²².

Choć w czasach Marcina Lutra istniały już częściowe przekłady Biblii na język niemiecki to zawierały one liczne błędy translacyjne. Ponadto dostęp do nich dla zwykłego chrześcijanina był praktycznie niemożliwy²³. Wittenberczyk dokonał najpierw przekładu Nowego Testamentu podczas pobytu na zamku w Wartburgu, gdzie uzyskał schronienie od elektora saskiego Fryderyka III Mądrego po wydaniu przez papieża 15 czerwca 1520 r. bulli ekskomunikacyjnej „Exsurge Domine”. W pracach translatorskich pomagał mu Filip Melanchton. Pierwsze wydanie Nowego Testamentu ukazało się 21 września 1522 r. w nakładzie ok. 3000 egzemplarzy. Wydanie zaczęto określać mianem Biblii wrześniowej (Septemberbibel) od miesiąca, w którym

¹⁶ M. Luter. *O pożytku męki Pańskiej*. W: *Kazania ks. dra Marcina Lutra. Postylla domowa. Nowy przekład*. Red. V. Dietrich. Tłum M. Walter. Kraków 2011 s. 249.

¹⁷ Por. Uglorz. *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra* s. 7.

¹⁸ Benedykt XVI. *Jak zyskam sobie łaskawego Boga? Przemówienie ze Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. 23 września 2011 w Erfurcie*. W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_ewangelicy_23092011.html [21.05.2017 r.].

¹⁹ Por. J. B. Niemczyk. *Autorytet Pisma Świętego według Doktora Marcina Lutra*. W: *Misterium Verbi*. Red. H. Muszyński, A. Skowronek. Warszawa 1995 s. 18.

²⁰ Por. A. Szałajko. *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*. Kraków 2013 s. 61.

²¹ Por. H. Volz. *Martin Luthers deutsche Bibel*. Hamburg 1978 s. 81.

²² Por. A. Peters. *Kommentar zu Luthers Katechismen*. T. I. *Die Zehn Gebote*. Göttingen 1990 s. 16.

²³ Por. R. Bainton. *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*. Tłum. Wojciech Maj. Katowice 1995 s. 309–310.

opublikowano tekst²⁴. Jako podstawa do przekładu posłużył Nowy Testament w języku greckim opracowany w 1516 r. przez Erazma z Rotterdamu²⁵.

Prace nad tłumaczeniem Starego Testamentu trwały od 1524 do 1533 r. W przekładzie ksiąg oprócz Lutra i Melanchtona uczestniczyli również inni reformatorzy, jak m. in. Matthäus Aurogallus, Jan Bugenhagen, Kaspar Cruciger i Justus Jonas²⁶. Podstawowe źródła tłumaczenia stanowiły Septuaginta i Vulgata²⁷. Dzięki zaangażowaniu kilku tłumaczy w 1534 r. ukazał się pełny tekst Pisma Świętego zawierający również księgi deuterokanoniczne, które Luter uznawał za apokryfy²⁸.

W przekładach z 1522 i 1534 r. użyto języka prostego i obrazowego, zawierającego słownictwo stosowane w życiu codziennym przez prosty lud. Luter postawił sobie za cel przekazanie czytelnikowi w zrozumiały sposób przede wszystkim myśli przewodniej autorów Biblii dlatego unikał korzystania z wyrazów pochodzenia obcego oraz dosłownego tłumaczenia idiomów²⁹. Pismo Święte w przekładzie Marcina Lutra szybko zyskało popularność w Niemczech i w znacznej mierze wpłynęło na rozwój i kształtowanie się współczesnego języka niemieckiego. Słownictwo, zwroty oraz przysłowia, które zastosowano w Biblii Lutra, z czasem zakorzeniły się nie tylko w języku niemieckim, ale zostały przeniesione do innych języków europejskich i są używane po dziś dzień³⁰. Przede wszystkim jednak tłumaczenie Pisma Świętego dokonane przez Ojca Reformacji i jego współpracowników dało możliwość zapoznania się duchowym i wiernym z jego treścią, a co za tym idzie z czasem przyczyniło się do ich współuczestnictwa „w kształtowaniu duchowej i teologicznej refleksji w życiu Kościoła”³¹.

3. Luter jako twórca katechizmów

Marcin Luter zasłynął również jako autor dwóch katechizmów tj. *Małego katechizmu dla zwykłych proboszczów i kaznodziei* oraz *Dużego katechizmu* zwanego *Katechizmem Niemieckim* (*Deutsch Catechismus*). Oba dzieła ukazały się drukiem w 1529 r.³² Mimo iż, jak podkreślił Roman Murawski, Wittenberczyk nie był twórcą katechizmu rozumianego, jako książka zawierająca wykład doktryny chrześcijańskiej. Nie był też pierwszym spośród reformatorów, który zredagował dzieło tego typu „to dopiero od Lutra owe małe książeczki nazywane katechizmami zaczęły się dynamicznie rozwijać i rozpowszechniać, zapoczątkowując tzw. erę katechizmu”³³.

²⁴ Por. H. Volz. *Bibel und Bibeldruck in Deutschland im 15. Und 16. Jahrhundert*. Mainz 1957 s. 37.

²⁵ Por. M. Doll. *Bibelübersetzungen vor und nach Luther. Luthers Bibelübersetzung*. Norderstedt 2007 s. 11.

²⁶ Por. Volz. *Bibel und Bibeldruck in Deutschland* s. 51.

²⁷ Por. M. Doll. *Bibelübersetzungen vor und nach Luther* s. 12.

²⁸ Zob. Szerzej na temat etapów powstania przekładu Biblii Marcina Lutra. A. Risch. *Die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklun*. Barsinghausen 2011.

²⁹ Por. Bainton. *Tak oto stoję* s. 310-311.

³⁰ Por. P. Owsieński. *Tłumaczenie Biblii Marcina Lutra i jego znaczenie dla świata chrześcijańskiego*. „Kieleckie Studia Teologiczne” 8:2009 s. 420. (całość: 415-422).

³¹ Por. Luterancko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Dialogu i Jedności. *Od konfliktu do komunii* s. 27-28.

³² Por. R. Murawski. *Historia katechezy*. W: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*. Red. J. Stala. Tarnów 2003 s. 82-83.

³³ Tenże. *Katechizmy Lutra*. W: *Słowo Pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*. Red. J. Warzecha. Warszawa 2004 s. 358.

Główną przyczyną powstania katechizmów była ignorancja religijna zarówno u prostego ludu, jak i wśród duchowieństwa, z którą Ojciec Reformacji zetknął się osobiście biorąc udział w wizytacjach parafialnych. Ich cel stanowiło zapoznanie się z potrzebami lokalnych kościołów wchodzących w skład nowo tworzącej się wówczas wspólnoty ewangelickiej³⁴. Swoją troskę o odpowiednią znajomość prawd wiary, z którą Luter wiązał powodzenie proponowanych przez siebie reform wyraził we wstępach do obu katechizmów. We wprowadzeniu do Małego katechizmu zapisał: „Do ułożenia tego Katechizmu, czyli nauki chrześcijańskiej, w zwięzłej, prostej, zwykłej formie zmusiła i skłoniła mnie krzycząca, rozpaczliwa potrzeba, z jaką się ostatnio spotkałem, gdy byłem również wizytatorem. Pożałuj Boże, jakiejże to nędzy się napatrzyłem! Prosty lud, szczególnie nie zna w ogóle nauki chrześcijańskiej, a wielu proboszczów, niestety, jest zupełnie niezdatnych i niezdolnych do nauczania”³⁵. Podczas gdy we wstępie do Dużego katechizmu zawarł następujące słowa: „Niemale skłaniają nas do tego przyczyny, iż sami do uczenia się katechizmu napędzamy i że chcemy drugich o to prosić; widzimy wszak, że niestety wielu kaznodziei i proboszczów wielce się w tym zaniedbuje i swoim urzędem i nauką pogardza”³⁶.

Podstawowym źródłem katechizmów Lutra stały się jego kazania wygłaszane od 1516 r., w ramach których reformator objaśniał prawdy wiary, Dekalog i Modlitwę Pańską³⁷. Na ich podstawie w latach 1518-1520 opublikował kilka pism mających służyć przygotowaniu do spowiedzi, książeczkę z komentarzem do Dziesięciu Przykazań oraz wykład Ojciec Nasz adresowany do wiernych³⁸. Jednak jako najważniejsza i bezpośrednia pomoc w tworzeniu tekstów posłużyła mu, jak podał Andrzej Wantuła seria kazań katechizmowych, które Luter wygłosił w Wittenberdze w 1528 r.³⁹

Jako pierwszy powstał Mały katechizm, który początkowo opublikowano w formie kilku tablic zawierających Credo, Dekalogu oraz Modlitwy Pańskiej wraz z ich objaśnieniami. Zabieg ten miał zdaniem reformatora posłużyć łatwiejszemu zapamiętaniu przez wiernych zapisanych na nich tekstów⁴⁰. W postaci książki Mały katechizm ukazał się po kilku miesiącach, miał on posłużyć jako podręcznik stosowany przez duszpasterzy na co dzień⁴¹. Duży katechizm doczekał się dwóch wydań jeszcze w 1529 r., z których drugie zilustrowano 24 drzeworytami⁴². Ojciec Reformacji nadając mu nazwę Niemiecki katechizm (*Deutsch Catechismus*) chciał podkreślić fakt wydania go w języku narodowym, co miało go odróżnić od katechizmów katolickich publikowanych zazwyczaj po łacinie⁴³. Miał on być pogłębieniem nauki zapisanej w Małym Katechizmie⁴⁴.

³⁴ Por. Tamże.

³⁵ M. Luter. *Mały katechizm*. W: *Mały i Duży Katechizm*. Red. i tłum. A. Wantuła. Warszawa 1973 s. 21.

³⁶ Tamże. s. 43.

³⁷ Por. A. Wantuła. *Zarys katechetyki ewangelickiej*. Warszawa 1973 s. 10.

³⁸ Por. Murawski. *Katechizmy Lutra* s. 361.

³⁹ Por. Wantuła. *Zarys katechetyki ewangelickiej* s. 10.

⁴⁰ Por. Murawski. *Katechizmy Lutra* s. 361.

⁴¹ Por. A. Raddatz. *Martin Luther und sein Katechismus*. „Christlich-pädagogische Blätter” 97:1984 nr 4 s. 287.

⁴² Zob. Wantuła. *Zarys katechetyki ewangelickiej* s. 3-7.

⁴³ Por. Murawski. *Katechizmy Lutra* s. 361.

⁴⁴ Por. Tenże. *Historia katechezy* s. 84.

Obie książki Lutra zawierają streszczenie ówczesnej doktryny protestanckiej, zogniskowanej wokół wiary. Mają podobny układ i składają się z pięciu podstawowych części: Dekalog, Credo, Ojciec Nasz, Sakrament Chrztu Świętego, Sakrament Ołtarza. W obu dziełach Luter zawarł część pośrednią o spowiedzi. Ponadto w Małym katechizmie zamieszczono dodatki: *Jak ojciec rodziny nauczać powinien swoich domowników modlić się rano i wieczorem* oraz *Jak ojciec rodziny powinien domowników swoich nauczać modlitw stołowych*, a także tzw. Tablicę domową będącą zbiorem cytatów biblijnych przeznaczonych dla różnych grup społecznych⁴⁵. Niemiecki reformator odwrócił stosowany dotychczas porządek zawarty w katechizmach katolickich, według których moralne postępowanie chrześcijanina stanowiło punkt dojścia⁴⁶. Luter odwracając ten porządek w centrum katechezy ewangelickiej postawił ukształtowanie człowieka wierzącego. Oznacza to, że postępowanie moralne w ujęciu Wittenberczyka powinno być rozumiane jako przygotowanie do wiary, a nie jej następstwo⁴⁷. Sam Luter uzasadnił układ swoich katechizmów w traktacie pt. *Krótką formą Dziesięciu Przykazań, wiara i Ojciec nasz* z 1520 r. w następujący sposób: „Dziesięć przykazań Bożych mówi, co człowiek powinien czynić, a czego zaniechać; w ten sposób dostrzega on swoją chorobę, gdyż widzi, iż nie może tego spełnić. Musi wówczas szukać lekarstwa na chorobę; lekarstwo to pokaże mu wyznanie wiary apostoelskiej w Jezusie Chrystusie, modlitwa zaś pouczy go, jak tego lekarstwa szukać i je wziąć”⁴⁸.

Katechizmy Lutra bardzo szybko zyskały uznanie, zostały przetłumaczone na wiele języków i są używane do dziś w kręgach ewangelickich. Ich powodzenie spowodowało powstanie kolejnych katechizmów protestanckich, a także polemicznych do nich katechizmów katolickich. Zdaniem Romana Murawskiego na ich sukces wpłynął żywy i komunikatywny język zastosowany przez Ojca Reformacji oraz ujęcie doktryny chrześcijańskiej w krótkich, zrozumiałych i niezawierających abstrakcyjnych pojęć definicjach⁴⁹.

* * *

W pięćsetną rocznicę wystąpienia Marcina Lutra, uznawaną przez wspólnoty chrześcijańskie wyrosłe z protestantyzmu za początek reformacji warto dokonać obiektywnej i pozbawionej stronniczości refleksji nad spuścizną człowieka uznawanego za symbol tego ruchu społeczno-religijnego. Choć reformator z Wittenbergi z punktu widzenia Kościoła katolickiego w swoim nauczaniu nie ustrzegł się błędów, a także przyczynił się do rozpadu chrześcijaństwa zachodniego należy podkreślić jego dokonania, które wniosły niemały wkład do rozwoju teologii oraz myśli katechetycznej – także w katolicyzmie. Przede wszystkim Ojciec Reformacji przypomniał, że aby chrześcijaństwo mogło zachować swoją tożsamość musi postawić w swoim centrum to co jest najważniejsze – czyli dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa w celu odkupienia grzechów ludzkości. Wskazał również na priorytetowe znaczenie Pisma Świętego w

⁴⁵ Zob. A. Wantuła. *Historia powstania i znaczenie katechizmów ks. Marcina Lutra*. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*. Bielsko-Biała 2003 s. 31-40.

⁴⁶ Por. Murawski. *Historia katechezy* s. 83.

⁴⁷ Por. Tenże. *Katechizmy Lutra* s. 364.

⁴⁸ Cyt. za: Wantuła. *Zarys katechetyki ewangelickiej* s. 11.

⁴⁹ Por. Murawski. *Katechizmy Lutra* s. 366-367.

nauczaniu Kościoła, które powinno stać się jego fundamentem i przyczynkiem do nieustannej odnowy. Opracowując katechizmy pragnął pomóc ludziom w zrozumieniu własnej wiary, tak aby prowadzili oni chrześcijańskie życie zgodnie z Ewangelią. Katechizmy Lutra potwierdzają także fakt, że dla reformatora z Wittenbergi wiara nie oznaczała jedynie zaufania względem Boga i Jego obietnicy życia wiecznego, lecz również akceptację jej depozytu, potrzebnego i koniecznego do przyswojenia, uznania za własny oraz stosowania w codzienności. W dzisiejszej dobie obiektywne spojrzenie na wartościową dla całego chrześcijaństwa spuściznę pozostawioną przez Marcina Lutra stało się możliwe dzięki zbliżeniu, pojedynczym gestom dokonywanym przez liderów Kościołów katolickiego i ewangelicko-augsburskiego oraz współpracy w ramach wspólnej komisji do spraw dialogu.

BIBLIOGRAFIA:

- Bainton R. *Tak oto stoję. Klasyczna biografia Marcina Lutra*. Tłum. Wojciech Maj. Katowice 1995.
- Bauer K. *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation*. Tübingen 1929.
- Benedykt XVI. *Jak zyskam sobie łaskawego Boga? Przemówienie ze Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. 23 września 2011 w Erfurcie*. W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_ewangelicy_2309_2011.html [21.05.2017 r.].
- Doll M. *Bibelübersetzungen vor und nach Luther. Luthers Bibelübersetzungs*. Norderstedt 2007.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Catechesi Tradendae* z 16 października 1979 r.
- Jan Paweł II. *List z okazji pięćsetlecia urodzin Marcina Lutra*. W: Tenże. *Dzieła zebrane*. T. 3. Listy. Kraków 2007 s. 66.
- Luter M. *O pożytku męki Pańskiej*. W: *Kazania ks. dra Marcina Lutra. Postylla domowa. Nowy przekład*. Red. V. Dietrich. Tłum M. Walter. Kraków 2011 s. 244-252.
- Luterancko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Dialogu i Jedności. *Marcin Luter – świadek Jezusa Chrystusa*. Tłum. S. C. Napiórkowski. W: *Bliżej wspólnoty. Katolicy i luteranie w dialogu 1965-2000*. Red. S. C. Napiórkowski, K. Karski. Lublin 2003 s. 273-281.
- Luterancko-Rzymskokatolicka Komisja ds. Dialogu i Jedności. *Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie upamiętnienie reformacji w 2017 roku*. Tłum. D. Bruncz, Dziegielów 2013.
- Murawski R. *Historia katechezy*. W: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*. Red. J. Stala. Tarnów 2003 s. 19-108.
- Murawski R. *Katechizmy Lutra*. W: *Słowo Pojednania. Księga Pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Księdza Michała Czajkowskiego*. Red. J. Warzecha. Warszawa 2004 s. 356-367.
- Napiórkowski S. C. *Przemiany katolickiego obrazu Lutra*. W: *Z problemów Reformacji*. Red. E. Ołtarzewska-Wieja. T. 6. Bielsko-Biała 1993 s. 33-62.

- Napiórkowski S. C. *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według Księgi Zgody*. Lublin 1979.
- Niemczyk J. B. *Autorytet Pisma Świętego według Doktora Marcina Lutra*. W: *Mysterium Verbi*. Red. H. Muszyński, A. Skowronek. Warszawa 1995.
- Owskiński P. *Tłumaczenie Biblii Marcina Lutra i jego znaczenie dla świata chrześcijańskiego*. „Kieleckie Studia Teologiczne” 8:2009 s. 415-422.
- Peters A. *Kommentar zu Luthers Katechismen*. T. I. *Die Zehn Gebote*. Göttingen 1990.
- Prenter R. *Zur Theologie des Kreuzes bei Luther*. W: *Theologie und Gottesdienst. Gesammelte Aufsätze*. Red. Tenze. Aarhus 1977 s. 247-262.
- Składanowski M. *Marcin Luter – świadek Chrystusa i nauczyciel wiary? Ekumeniczne katolicko-luterańskie spojrzenie na reformatora w świetle dokumentu „Od konfliktu do komunii”*. „Nowe życie w Chrystusie” 33:2015 s. 65-79.
- Szałajko A. *Rzymskokatolicki a ewangelicki obraz Marcina Lutra*. Kraków 2013.
- Ugłorz M. *Teologia krzyża ks. Marcina Lutra*. „Teologia i ambona” 16:1997 s. 1-8.
- Volz H. *Bibel und Bibeldruck in Deutschland im 15. Und 16. Jahrhundert*. Mainz 1957.
- Volz H. *Martin Luthers deutsche Bibel*. Hamburg 1978.
- Wantuła A. *Historia powstania i znaczenie katechizmów ks. Marcina Lutra*. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*. Bielsko-Biała 2003 s. 31-40.
- Wantuła A. *Zarys katechetyki ewangelickiej*. Warszawa 1973.
- Zumkeller A. *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*. „Zeitschrift für Katholische Theologie” 81:1959 s. 265-305.

Summary:

The activity of reformer Martin Luther has significantly influenced the development of theology and catechetical thought. In his teaching he repeatedly reminded that the Christ's person should be in the center of Christian life. He translated the Bible into German. He is also the author of two catechisms.

Słowa kluczowe: Marcin Luter, reformacja, chrystocentryzm, Biblia, katechizm

Key words: Martin Luther, reformation, christocentric, Bible, catechism

Dr Damian Belina – absolwent Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL na kierunku Katechetyka; doktorant III roku Edukacji Medialnej na Wydziale Teologii KUL; członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich. Zainteresowania naukowe: katechetyka, pedagogika religii oraz edukacja medialna obszaru niemieckojęzycznego, wychowanie integralne poprzez skauting, film religijny.

Olga Cieniuch

Doświadczenie jako źródło katechezy

Od pierwszych chwil życia człowiek czerpie wiedzę o świecie z szeroko rozumianego doświadczenia. Na początku odnosi się to głównie do zmysłów, jednak z czasem przybiera bardziej zaawansowaną formę i dotyczy się coraz głębszych i bardziej skomplikowanych sfer życia ludzkiego. Autopsja odgrywa również bardzo ważną rolę w procesie uczenia się. Każdy dobrze wie, że o wiele łatwiej zapamiętuje się treści przekazane mu na przykładzie, który może identyfikować z sytuacjami ze swojego życia lub najbliższego otoczenia.

Już od czasów starożytnych wagę doświadczenia dostrzegali filozofowie, Ojcowie Kościoła. Wiele miejsca poświęcił mu św. Tomasz z Akwinu, który opierając się na myśli arystotelesowskiej i augustiańskiej dowodził, że postrzeganie zmysłowe jest koniecznym warunkiem poznania czegokolwiek. Rozum nie może przyjąć niczego, co nie dostało się tam dzięki zmysłom. Dla Akwinaty było oczywiste, że odnosi się to również do sfery duchowej, gdyż całego człowieka stanowią dusza i ciało. W związku z tym, całe nauczanie o Bogu musi być oparte na doświadczeniu. Przykłady zastosowania tej prawdy w praktyce można już dostrzec w Piśmie Świętym, gdzie Pan Jezus nauczał na podstawie przypowieści¹.

Ważna rola wymiaru egzystencjalnego w procesie katechizacji została na całe wieki zapomniana. Wyparła ją metoda pamięciowej nauki katechizmu bez wyrabiania w katechizowanych i katechumenach zdolności odniesienia jego treści do własnego życia. Dopiero w XIX w., kiedy to zaczęły rozwijać się kierunki katechetyczne, na nowo dostrzeżono coraz szersze możliwości, jakie niosło za sobą wykorzystanie doświadczenia w katechezie. Pierwsze próby odniesienia się do niego widać w modelu monachijskim Herbarta i jego stopniach formalnych, modelu kerygmatycznym, który proponował połączenie katechezy z liturgią, a nade wszystko w modelu integralnym, którego opracowywanie rozpoczął ks. Mieczysław Majewski. Opierał się on na powiązaniu Objawienia Bożego i ludzkiego doświadczenia². Znane są również współczesne kierunki katechezy, które ukazują doświadczenie w kontekście politycznym i społecznym. Przykładem może być Ameryka Łacińska, gdzie popularna jest tzw. teologia wyzwolenia polegająca na praktykowaniu życia religijnego w oparciu o doświadczenie nierówności społecznej i walki o wyzwolenie polityczne i społeczne³.

Artykuł ten podejmie próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można definiować i rozumieć samo pojęcie doświadczenia? Czym jest i jaką rolę pełni w życiu człowieka doświadczenie religijne? W jakim stopniu współcześnie wymiar egzystencjalny ma wpływ na katechezę?

¹ Por. J. Ratzinger. *Doświadczenie a wiara. Uwagi teologiczne na temat podstaw katechezy*. „W drodze” 8:1980 z. 9 s. 4.

² Por. A. Kiciński. *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce po Soborze Watykańskim II*. Lublin 2011 s. 26-27.

³ Por. J. Gevaert. *Doświadczenie*. W: *Słownik katechetyczny*. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 188.

1. Doświadczenie – definicja i rodzaje

Doświadczenie jest pojęciem bardzo szerokim. Kryje się za nim wiele znaczeń, które można odczytywać na różnych płaszczyznach ludzkiego życia. Z tego powodu trudno jest je jednoznacznie zdefiniować i każda próba określenia go wydaje się niepełna lub zbyt płytka.

„Słownik języka polskiego PWN” podaje cztery ogólne znaczenia tego terminu. Według pierwszego wyjaśnienia, doświadczenie to wszystkie zdolności i umiejętności, które zostały zdobyte na podstawie własnych obserwacji i przeżyć. Drugie określenie tego słowa oznacza, że jest to doznanie, raczej przykre, które miało oddziaływanie na czyjeś życie. Trzecia definicja określa doświadczenie jako spowodowanie lub odtworzenie jakiegoś zdarzenia w sztucznych warunkach. Ostatnie znaczenie bazuje na filozofii, w której pojęcie to oznacza cały proces rejestrowania rzeczywistości lub wszystkie postrzeżone fakty⁴.

Słownik katechetyczny podaje znaczenie słowa „doświadczenie” w wymiarze mniej ogólnym, a bardziej konkretnym, skupionym na katechezie. Definiuje to pojęcie jako wiedzę, którą nabywa się w kontakcie z rzeczywistością. W jej obrębie znajduje się personalne zaangażowanie oraz odczytywanie przeżyć. Empiria jest tutaj dzielona na osobistą, indywidualną, zbiorową lub należącą do innych ludzi, nie tylko nam współczesną, ale także historyczną⁵.

Joseph Ratzinger w jednym ze swoich artykułów pisząc o doświadczeniu, również w kontekście katechezy, odwołuje się do jej bardziej filozoficznej definicji. Nawiązując do myśli św. Tomasza z Akwinu przytacza sentencję: „Nic nie może zostać pojęte przez rozum, co nie dostało się do niego przez zmysły”⁶. Zdanie to niesie za sobą oczywistą prawdę, że zmysły i doświadczenia sensualne są źródłem wszelkiej wiedzy w życiu człowieka. Zależność ta jest doskonałym przykładem wzajemnego przenikania się sfery duchowej i cielesnej. To one według filozofii arystotelesowskiej, na której opierał się Akwinata, stanowią całego człowieka⁷.

Zawężając pojęcie doświadczenia, do doświadczenia chrześcijańskiego, możemy za Ratzingerem wymienić jego trzy rodzaje:

- a) pierwszy odnosi się do świata materialnego i historii, po przekroczeniu których, człowiek zaczyna dostrzegać ukrytą na drugim planie istotę rzeczy;
- b) drugi typ doświadczenia stanowi jakby „ewolucję” poprzedniego. Osoba doświadczając życia chrześcijańskiego i we wspólnocie chrześcijańskiej, przenosi pierwszy typ doświadczenia na płaszczyznę transcendentną, łączy je z Bogiem, Jego zamysłem i potrafi znaleźć między nimi punkty styeczne;
- c) z dwóch poprzednich, przenikających się rodzajów autopsji wyłania się trzeci, najbardziej świadomy i osobisty - doświadczenie Boga w Chrystusie, co jest tożsame z otworzeniem się i przygotowaniem na doświadczenie nadprzyrodzone⁸.

⁴ Por. Hasło: *Doświadczenie* W: *Słownik języka polskiego PWN*. W: <http://www.sjp.pwn.pl/doswiadczenie;2453772.html> [27.2.2017 r.].

⁵ Por. J. Gevaert. *Doświadczenie*. W: *Słownik katechetyczny*. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 187.

⁶ J. Ratzinger. *Doświadczenie a wiara. Uwagi teologiczne na temat podstaw katechezy*. „W drodze” 8:1980 z. 9 s. 4.

⁷ Por. Tamże.

⁸ Por. Tamże s. 12-13.

2. Doświadczenie a doświadczenie religijne

Z wielu rodzajów doświadczenia, które zostały pokazane powyżej, wyszczególniono wyjątkowo istotny dla poruszanego w tym artykule tematu rodzaj - doświadczenie religijne. Do XIX w. określano je mianem mistycznego. Uważano, że jest ono niezależne lub w bardzo nikłym stopniu zależne od człowieka. W kręgu kultury chrześcijańskiej nie łączono tego zjawiska z innymi religiami. Dopiero na początku XX w. postanowiono zbadać te mechanizmy pod kątem głównie psychologicznym i podjąć próbę zdefiniowania oraz zracjonalizowania ich.

W 1902 r. W. Jameson postanowił zbadać to zjawisko. Punktem wyjścia jego obserwacji było rozmawianie z ludźmi na temat ich doświadczeń w zakresie przeżyć religijnych. Starał się sklasyfikować wyniki swoich badań w dwóch kategoriach. Pierwszą z nich było spektrum doświadczeń religijnych. Druga natomiast obejmowała cechy odróżniające doświadczenie religijne od innych rodzajów doświadczenia. Jameson gromadził opisy uczuć towarzyszących ludziom podczas przeżyć związanych z wiarą. Dało to początek dziełu kontynuowanemu przez wielu innych naukowców. W drugiej połowie XX w. doszli do wniosku, że przeżycia mistyczne, które jeszcze niedawno traktowane były w sposób zupełnie niezależny od woli człowieka, da się osiągnąć poprzez stworzenie odpowiednich ku temu warunków. Badania te zrodziły wiele pytań o znaczenie i sens tych doświadczeń. Zaczęto zastanawiać się, czy są one jedynie wytworem pewnych zewnętrznych warunków, którym został poddany człowiek? Czy może poza językiem, którego przyzwyczajono się używać podczas mówienia o nich, znajduje się jeszcze coś, co wymyka się zdolnościom naukowego poznania⁹?

Na podstawie poczynionych obserwacji w 1965 r. G. Glock i R. Stark postanowili sklasyfikować doświadczenia religijne na podstawie rytmu częstotliwości i wyróżnili cztery grupy:

- a) tzw. doświadczenia potwierdzenia. Opiera się ona na wewnętrznym pokoju i radości człowieka, które wnoszą w jego życie przekonanie o prawdziwości swoich przekonań religijnych;
- b) druga grupa zwana doświadczeniem odpowiedzi. Obejmuje sytuacje, kiedy w czasie modlitwy lub jako reakcja na konkretne wezwanie pojawia się świadomość obecności i relacji;
- c) doświadczenie ekstatyczne, rozumiane szeroko, nie obejmujące utraty świadomości, a jedynie poczucie bliskiego przebywania z Bogiem, a nawet zjednoczenia z Nim;
- d) ostatnia grupa obejmuje doświadczenie Objawienia, kiedy to nagle za pośrednictwem znaku, wizji lub usłyszanego orędzia otrzymuje się od Bóstwa poufne informacje¹⁰.

Zjawisko doświadczenia religijnego stało się też oczywiście obiektem zainteresowania oraz badań filozofów i teologów. Powstało mnóstwo koncepcji na ten temat. Twórcą jednej z nich był Olivier Rabut, który twierdził, że życie w jedności z Bogiem pozwala jemu samemu tworzyć znaczenie doświadczenia. Pojawiły się też niepokoje o ewentualne złe rozumienie i

⁹ Por. A. Godin. *Doświadczenie religijne*. W: *Słownik katechetyczny*. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 190.

¹⁰ Por. Tamże s. 192.

odczytywanie autopsji w życiu duchowym. Znany teolog Yves Congar obawiał się pojawiającego się w wielu grupach charyzmatycznych tematu bezpośredniego kontaktu z Duchem Świętym. Uważał, że jest to kwestia, którą należy rozwijać rozważnie i powoli, ponieważ może stanowić zagrożenie w relacji horyzontalnej człowieka w świecie, poprzez skupianie się jedynie na relacji wertykalnej¹¹.

Przyglądając się doświadczeniu od strony bardziej teologicznej, ale też chyba najbliższej człowiekowi, Ratzinger zwraca uwagę na to, że doświadczenie religijne człowieka opiera się na istniejącym już doświadczeniu chrześcijańskim. Jego punktem wyjścia jest teraźniejszość, ale fundamentem są wydarzenia, obserwacje, osoby historyczne. Sfera doświadczenia, którą jest Kościół, jest otwarta dla młodych ludzi, aby mogli czerpać z niej w procesie wychowania i kształtowania swojego chrześcijaństwa. Mogą to robić w trzech przestrzeniach:

- a) Życie we wspólnocie Kościoła, uczestnictwo w liturgii, świętach. Wspólna modlitwa czyni Kościół przestrzenią dynamiczną, w której człowiek nie tylko znajduje się na co dzień, lecz także w której toczy się jego życie.
- b) Osoba, która szczerze wierzy i dojrzewa duchowo, z czasem samoistnie wybija się swoją postawą i zaczyna być wzorem dla innych. Jej życie inspiruje młodszych - mniej jeszcze rozumiejących - do wiary, która na początku jest tylko naśladownictwem, ale prowadzi do nawiązania własnej relacji z Bogiem.
- c) Spotęgowaną formą poprzedniego zjawiska są święci. Jako ludzie żyjący tuż obok, często w niezbyt odległych czasach, są motywacją i natchnieniem do pójścia ich śladami w codziennym postępowaniu. W ich postaciach wiara jest nam przybliżona i jakby zmagazynowana. Odkrywamy to z czasem dojrzewania jako chrześcijanie w różnych aspektach naszego i ich życia¹².

W książce „Katechizacja różnymi metodami”¹³, wydanej pod redakcją ks. Mieczysława Majewskiego, s. Brunona Młynarska stawia pytanie: Co sprawia, że doświadczenie ludzkie staje się doświadczeniem religijnym? Dzieje się tak, gdy człowiek poprzez kontakt wewnętrzny z samym sobą oraz innymi ludźmi uświadamia sobie ostateczny sens bytu, otwiera się na duchową rzeczywistość zbawczą¹⁴.

Doświadczenie świeckie i religijne nie mogą być traktowane jako dwie odrębne rzeczywistości. Obydwa kształtują się ze stosunku osoby do otaczającego ją świata, który może być wyłącznie świecki bądź przeniknięty religijnością. Dlatego też jedno nie wypływa z drugiego, tylko jest jego częścią.

Według M. Finke doświadczenie religijne jest wrodzonym fundamentem wiary, gdyż jako zjawisko psychologiczne ma oddziaływanie na całego człowieka. Nie opiera się na uczuciach i wzruszeniu, ponieważ wybiega dalej, ponad rzeczywistość stworzoną i dostrzega

¹¹ Por. Tamże s. 193-194.

¹² Por. J. Ratzinger. *Doświadczenie a wiara. Uwagi teologiczne na temat podstaw katechezy*. „W drodze” 8:1980 z. 9 s. 11-12.

¹³ B. Młynarska. *W realizacji polskiej katechezy niezbędny jest wymiar doświadczenia religijnego*. W: *Katechizacja różnymi metodami*. Red. M. Majewski. Kraków 1994 s. 232.

¹⁴ Por. Tamże.

rzeczywistość transcendentną¹⁵. Nie oznacza to, że uczucia nie odgrywają roli w doświadczeniu religijnym. Dzieje się to jednak bardziej w sferze skutku, a nie przyczyny. Osoba przeżywająca swoją duchowość ma poczucie szczęścia, pokoju oraz własnej wartości. Są one równoległe z pokorą i wdzięcznością. Człowiek taki jest otwarty oraz kochający wobec Boga, świata i siebie samego¹⁶.

3. Rola doświadczenia w katechezie

Św. Jan Paweł II w adhortacji „*Catechesi Tradendae*” podaje następującą definicję katechezy: „**Katecheza jest wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, a obejmuje przede wszystkim nauczanie doktryny chrześcijańskiej, przekazywane na ogół w sposób systematyczny i całościowy, dla wprowadzenia wierzących w pełnię życia chrześcijańskiego**”¹⁷.

Jak zostało wspomniane we wstępie, rola doświadczenia w procesie katechizacji była przez całe wieki zapomniana i pomijana na rzecz pamięciowej nauki katechizmu. Dopiero od początku XX w., w związku z rozwojem licznych kierunków katechetycznych, zaczęto wykorzystywać potencjał, jaki daje empiria. Proces ten jest nazywany zwrotem antropologicznym. Przełomem okazało się opracowanie przez M. Majewskiego modelu katechezy integralnej. Jednym z najważniejszych jego postulatów było włączenie i rozwijanie zasady wierności Bogu i człowiekowi¹⁸. Uważał, że nie da się mówić o Bogu pomijając aspekt ludzki. Podobnie jak nie można przekazać prawdy o człowieku, nie mówiąc jednocześnie o Bogu¹⁹. Konieczne jest, aby fundamentem katechezy było Objawienie, a głównym elementem jej treści był Jezus Chrystus oraz żeby uczyła uczestniczenia w życiu Kościoła. Z drugiej strony konieczne było, aby uwzględniała psychofizyczny rozwój człowieka, środowisko w którym żyje, potrzeby, cele i problemy oraz zaangażowanie w katechezę, której jest uczestnikiem²⁰.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*” zwraca uwagę na znaki czasu, których badanie i odczytywanie jest bardzo istotne dla właściwego, w określonych czasach, odbierania Ewangelii. To z kolei pozwala Kościołowi pomagać ludziom w odnajdywaniu odpowiedzi na nurtujące ich pytania: o sens życia ziemskiego i perspektywę życia wiecznego²¹. Widać tu odniesienie do doświadczenia ludzkiego w jego najbardziej podstawowym wymiarze. Tylko takie podejście pozwoli zmieniać życie współczesnego człowieka i uczynić z niego świadomego odbiorcę Dobrej Nowiny.

Istnieje kilka głównych sposobów odwoływania się w nauczaniu religii do doświadczenia. Pierwszy i najbardziej oczywisty to metoda weryfikacji życia. Polega na odniesieniu się w

¹⁵ Por. M. Finke. *Doświadczenie Boga – Obraz Boga – Modlitwa*. „Katecheta” 23:1979 nr 6 s. 40-41.

¹⁶ Por. B. Młynarska. *W realizacji polskiej katechezy niezbędny jest wymiar doświadczenia religijnego*. W: *Katechizacja różnymi metodami*. Red. M. Majewski. Kraków 1994 s. 235.

¹⁷ Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*. 16 października 1979 nr 18.

¹⁸ Por. A. Kiciński. *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce po Soborze Watykańskim II*. Lublin 2011 s. 27.

¹⁹ Por. W. Lechów. *Rola doświadczenia ludzkiego w nowych dokumentach programowych nauczania religii w szkole*. W: <http://katechetyka.kuria.zg.pl/files/Rola-doswiadczenia....pdf> [3.3.2017 r.].

²⁰ Por. M. Majewski. *Propozycja katechezy integralnej*. Łódź 1978 s. 94.

²¹ Por. Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. 7 grudnia 1965 nr 4.

procesie katechizacji do środowiska życia uczniów, ich rodzin, a nawet warstwy społecznej. Jest to konieczny warunek, aby Ewangelia była zrozumiana i wdrożona w życie. Kolejny sposób opiera się na założeniu, że Objawienie jest przede wszystkim realizowaniem przez Boga zbawienia w doświadczeniu poszczególnych osób. W związku z tym, zadaniem katechezy jest ukazywanie działania Boga w tych odrębnych wymiarach życia każdego człowieka. Trzeci sposób ma swój początek w latach 70 XX w., kiedy to w wielu państwach katecheza zniknęła ze szkół. Zastąpiło ją nauczanie o ściśle określonych doświadczeniach młodzieży związanych z dojrzewaniem, rodziną, życiem społecznym. Odbywało się to początkowo bez praktycznie żadnego odniesienia do religii. Jednak z czasem zaczynają pojawiać się próby chrześcijańskiego interpretowania wymienionych tematów. Czwarty kierunek wyraźnie jest oparty na metodach zbieżności i korelacji. Przy zachowaniu doświadczenia ludzkiego w centralnym punkcie, łączy je z doświadczeniami biblijnymi oraz tymi, wypływającymi z historii Kościoła i praktyk chrześcijańskich. Ważnym punktem katechezy doświadczenia jest odkrycie i wnikliwsze zbadanie zagadnień egzystencjalnych.

Reforma katechezy, którą zapoczątkował Sobór Watykański II bierze pod uwagę doświadczenie jako ważny czynnik w kształtowaniu wiary. Nie chodzi jedynie o doznania empiryczne, ale o sytuacje, gdy rzeczywistość odebrana za pomocą zmysłów staje się obiektem medytacji oraz przemyśleń prowadzących do poszukiwania istoty i sensu. Skutkiem tego procesu jest kształtowanie i ukierunkowanie postępowania ludzkiego²².

W czasie rozwoju dziecka i na początkowych etapach katechezy można rozróżnić trzy fazy doświadczenia Boga:

- a) wiek 8-9 lat: obraz Boga jest budowany głównie za pomocą przymiotów, którymi jest On określany np. wielki, potężny itp.;
- b) wiek 11-13 lat: w tym czasie nastaje tzw. faza personalizacji, gdzie Bóg jest doświadczany jako Pan, Ojciec oraz Chrystus Zbawiciel;
- c) wiek 15-16 lat, to tzw. faza interioryzacji. Bóg zaczyna być postrzegany jako „mój”. Doświadcza się Go jako Miłość, Osobę godną zaufania, posłuszeństwa i modlitwy.

Na tym przykładzie wyraźnie widać, że do momentu, w którym dominują pojęcia abstrakcyjne, obraz Boga jest zamknięty w podręcznikowych określeniach, których prawidłowego znaczenia dzieci nie odnajdują w swoim życiu. Dopiero z wiekiem kształtują własny obraz Boga. Proces ten widać bardzo dobrze na przykładzie wychowania do modlitwy. Od samego początku ważne jest uczestniczenie w modlitwie wspólnoty klasowej, parafialnej, gdzie często zajęcie to jest dla uczniów mało zrozumiałe i nieatrakcyjne. Istotne na tym etapie jest przygotowywanie dzieci i „ćwiczenie” z nimi osobistej, spontanicznej modlitwy, której przedmiotem powinny być sytuacje doświadczane przez uczniów, bliskie ich sercu. Dzięki temu w okresie dojrzewania, kiedy rozwinięta jest już zdolność myślenia abstrakcyjnego, katechizowani mają prawidłowo rozwinięty obraz Boga oraz dostrzegają wagę i wartość modlitwy²³.

²² Por. B. Młynarska. *W realizacji polskiej katechezy niezbędny jest wymiar doświadczenia religijnego*. W: *Katechizacja różnymi metodami*. Red. M. Majewski. Kraków 1994 s. 230.

²³ Por. Tamże s. 245-246

Współcześnie doświadczenie jest głównym elementem i metodą katechezy. Wykorzystuje się je na każdym etapie rozwoju uczniów i na różnych płaszczyznach. Najczęściej dzieje się to poprzez przywoływanie bliskich uczniom sytuacji życiowych, prezentowanie danych treści na przykładach: z życia w dzisiejszym świecie, z Pisma Świętego, historii Kościoła lub żywotów świętych. Ważnymi elementami empirycznymi w każdym momencie edukacji religijnej są: wychowanie do liturgii i modlitwy, uczestnictwo w rekolekcjach, nabożeństwach, przekazywanie treści za pomocą znaków i symboli, ukazywanie wagi życia we wspólnocie. Istotą jest zaangażowanie uczniów w aktywne odkrywanie religijnego wymiaru ich życia. Mimo szerokiego wykorzystania doświadczenia we współczesnej katechezie kwestia ta i metody z nią związane są stosunkowo nowe, wciąż odkrywane i wymagają jeszcze wielu uaktualnień i omówień.

BIBLIOGRAFIA:

- Ba. *Doświadczenie* W: *Słownik języka polskiego PWN*. W: <http://www.sjp.pwn.pl/doswiadczenie;2453772.html> [27.2.2017 r.].
- Finke M. *Doświadczenie Boga – Obraz Boga – Modlitwa*. „Katecheta” 23:1979 nr 6 s. 40-41.
- Gevaert J. *Doświadczenie*. W: *Słownik katechetyczny*. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 187-190.
- Godin A. *Doświadczenie religijne*. W: *Słownik katechetyczny*. Red. J. Gevaert, K. Misiaszek. Warszawa 2007 s. 190-196.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*. 16 października 1979.
- Kiciński A. *Katecheza osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce po Soborze Watykańskim II*. Lublin 2011.
- Lechów W. *Rola doświadczenia ludzkiego w nowych dokumentach programowych nauczania religii w szkole*. W: <http://katechetyka.kuria.zg.pl/files/Rola-doswiadczenia....pdf> [3.3.2017 r.].
- Majewski M. *Propozycja katechezy integralnej*. Łódź 1978.
- Młynarska B. *W realizacji polskiej katechezy niezbędnym jest wymiar doświadczenia religijnego*. W: *Katechizacja różnymi metodami*. Red. M. Majewski. Kraków 1994 s. 229-247.
- Ratzinger J. *Doświadczenie a wiara. Uwagi teologiczne na temat podstaw katechezy*. „W drodze” 8:1980 z. 9 s. 3-15.
- Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*. 7 grudnia 1965.

Summary:

The experience is a very broad concept. Its importance in the process of catechesis was perceived in ancient times, but over time it has been replaced by memory learning. There was devoted much space to this issue in the documents of the Second Vatican Council. The use of the broader experience in the science of religion creates a lot of opportunities. It allows get to know a student and as a consequence learn by more attractive and easier way on the theme 'how to present content of catechesis'. There is important not only the theory but also practice that teaches new ways and planes making a relationship with God and build up your spirituality.

Key words: experience, religious experience, integral catechesis

Słowa kluczowe: doświadczenie, doświadczenie religijne, katecheza integralna

Mgr Olga Cieniuch – magister teologii, doktorantka w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL. Zawodowo dziennikarz Katolickiej Agencji Informacyjnej. Zainteresowania naukowe: historia katechezy w Polsce, literatura chrześcijańska, współczesne formy przekazu wiary.

Anna Barbara Sawicka

Parafialne duszpasterstwo rodzin

Parafia jest najniższym ze szczebli w strukturze organizacyjnej duszpasterstwa rodzin. To na jej terenie najczęściej mają miejsce spotkania pracowników duszpasterstwa rodzin z rodzinami. Należy zauważyć, że w parafialne duszpasterstwo rodzin zaangażowani są nie tylko księża, ale również laikat wypełniając wyznaczone wcześniej zadania na szczeblu parafialnego duszpasterstwa rodzin. W adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papież Franciszek zwraca uwagę na dwa aspekty towarzyszenia rodziny: towarzyszy ona „procesowi seminaryjnemu i drodze do kapłaństwa” (AL 203), jak również przez całe życie duszpasterskie kapłana, podczas którego „spotyka się (on) przede wszystkim z rodzinami” (AL 203).

Autorka artykułu pragnie ukazać rolę parafii, która mimo, że w strukturze duszpasterstwa rodzin znajduje się na najniższym szczeblu, to jednak jej oddolne działanie ma szczególnie wpływ na funkcjonowanie duszpasterstwa rodzin w Polsce. Ważne jest również sprecyzowanie zadań, które powinny być realizowane przez pracowników duszpasterstwa wobec małżeństw i rodzin.

1. Parafia

Parafia stanowi najniższy szczebel w strukturze duszpasterstwa rodzin. Powinna być miejscem, w którym codzienne życie wiernych tworzy więź między duszpasterzami a parafianami. Księża parafialni powinni więc interesować się problematyką małżeństwa i rodziny, uwzględniać w całości pracę parafialnej działalności duszpasterstwa rodzin oraz doskonalić swoją umiejętność współpracy ze świeckimi w tej dziedzinie¹.

W nauczaniu Episkopatu Polski parafia to „rodzina rodzin” i to w niej kładzie się szczególny akcent na małżeństwo i rodzinę. W *Pierwszej instrukcji episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* mowa jest o tym, że „Duszpasterstwo każdej parafii powinno zaliczyć pracę nad małżeństwem i rodziną do stałej formy duszpasterstwa zwyczajnego. Nie chodzi tu bowiem o pewną jednorazową akcję, lecz o trwałe urzeczywistnienie zawsze aktualnych zadań”². Dlatego też parafię wymienia się jako bezpośredni, podstawowy i najbardziej skuteczny szczebel w organizacji duszpasterstwa rodzin³.

¹ Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes* 7 grudnia 1965 nr 47; Zob. R. Kamiński. *Parafia w diecezji i Kościele Powszechnym*. RTK 30: 1983 z. 6 s. 114.

² *Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12.02.1969). „Sprawy Rodziny” 1:1985 s. 10. Zob. F. Woronowski. *Niezbędne elementy współczesnego duszpasterstwa wobec życia rodzinnego*. „Studia Teologiczne” 17:1999 s. 112.

³ B. Mierzwiński. *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. T. 1. Red. K. Majdański. Warszawa 1980 s. 207; J. Buxakowski. *Teoria struktur duszpasterstwa rodzin*. „Lateranum”. Roma 1978 nr 2 n.s. XLIV s. 598.

W parafii za duszpasterstwo rodzin odpowiada proboszcz, który pod władzą biskupa diecezjalnego i we współpracy z innymi prezbiterami, diakonami i wiernymi świeckimi troszczy się o dzieło duszpasterskie w parafii jako jej właściwy pasterz (KPK, kan. 519) i pierwszy duszpasterz rodzin. Posługa duszpasterza rodzin jest posługą samego Kościoła i może być wypełniana tylko we wspólnocie. Dlatego potrzeba, aby proboszcz parafii posiadał umiejętność działania we wspólnocie. W wypełnianiu obowiązków musi on poszukiwać nowych dróg dla większego dobra Kościoła, występować z nowymi inicjatywami mając na uwadze potrzeby małżonków i rodzin⁴.

Duszpasterz rodzin dzięki zdobytej formacji posiada podstawową wiedzę z dziedziny teologii, a zwłaszcza zrozumienie planu Bożego wobec małżeństwa i rodziny. Dzięki temu księża i diakoni mogą być głosicielami prawdy o małżeństwie i rodzinie oraz mogą pomagać członkom rodziny w odkrywaniu powołania i zmysłu wiary. Ta pomoc duchownych okazywana rodzinie jest na tyle skuteczna, że mogą oni wspierać ją środkami łaski zawartymi w Słowie Bożym i w sakramentach.

Chcąc sprostać pracy z rodzinami, kapłani pracujący w parafii powinni zapoznać się ze współczesną problematyką małżeństwa i rodziny pamiętając, że rodzina jest „pierwszą i z wielu względów najważniejszą drogą Kościoła” (LdR 2). Dlatego duszpasterz rodzin musi poznać sytuację rodzin parafii, zwłaszcza ubogich, wielodzietnych, przeżywających różnego rodzaju problemy natury materialnej i duchowej, a także znać założenia i działania instytucji, które wspierają rodzinę, oraz tych, które zagrażają jej, czy wręcz zwalczają (zob. DDR 8). Pomocą w tym mogą być podjęte wcześniej studia specjalistyczne (por. FC 73, 70).

Duszpasterze parafialni powinni umiejętnie nawiązywać współpracę z osobami świeckimi, gdyż bez ich zaangażowania duszpasterstwo rodzin w parafii nie ma szans powodzenia. Istnieje konieczność angażowania osób z laikatu do pracy w duszpasterstwie rodzin, szczególnie do prowadzenia przygotowania do małżeństwa i życia w rodzinie oraz do pracy w katolickich poradniach rodzinnych. Pociąga to za sobą konieczność wyszukiwania odpowiednich kandydatów do pracy duszpasterskiej z rodzinami, pozyskiwania ich do tego dzieła, a następnie ich formacji podstawowej i permanentnej (por. DDR 9).

Świeccy kandydaci do pracy w duszpasterstwie rodzin powinni spełniać cztery podstawowe kryteria: posiadać głęboką wiarę i przejawiać konsekwentną postawę życiową, mieć wolę apostołskiego zaangażowania, posiadać odpowiedni poziom wykształcenia oraz posiadać umiejętność nawiązywania kontaktu z osobami⁵.

2. Zadania duszpasterstwa rodzin w parafii

Do podstawowych zadań duszpasterstwa rodzin w parafii należą: obrona życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, wychowanie dzieci i młodzieży do miłości oraz życia w rodzinie, przygotowanie młodzieży i narzeczonych do sakramentalnego małżeństwa, parafialne

⁴ J. Krajczyński. *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*. Płock 2007 s. 87-89.

⁵ R. Bieleń. *Duszpasterstwo rodzin*. W: *Rodzina bezcenny dar i zadanie*. Red. J. Stala, E. Osewska. Radom 2006 s. 268-269; G. Pyżlak. *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*. Lublin 2013.

poradnictwo życia rodzinnego, formacja chrześcijańska, kształtowanie duchowości małżonków i rodziców oraz pomoc charytatywna rodzinie⁶.

a) obrona życia ludzkiego

W pracy duszpasterskiej ważne miejsce zajmuje troska o życie ludzkie, które jest darem pochodzącym od Boga. Zadaniem duszpasterstwa rodzin jest przypominanie, że człowiek stał się istotą żywą przez tchnienie życia, otrzymanego od Boga (Rdz 2,7), przez co jest on istotą cielesno-duchową noszącą w sobie obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26). Życie ludzkie jest zarazem darem i zadaniem, określone w Księdze Rodzaju „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ja sobie poddaną” (Rdz 1,28)⁷.

Duszpasterstwo rodzin podejmuje działania mające na celu troskę o życie ludzkie, a mianowicie życie dziecka poczętego oraz życie człowieka starego i chorego. Kościół naucza, odnosząc się m. in. do nauczania papieża Pawła VI, że życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili jego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodziny (EV 61). Troska o życie dziecka będącego na etapie rozwoju prenatalnego należy do podstawowych zadań duszpasterstwa rodzin.

Misję przekazywania życia Stwórcy powierzył kobiecie i mężczyźnie. Rodzicielstwo jest wzniosłym zadaniem, do którego zostaje powołany człowiek zawierający małżeństwo, a małżonkowie wypełniając to zadanie stają się wolnymi i odpowiedzialnymi współpracownikami Boga-Stwórcy. Dlatego też Kościół naucza, że na gruncie moralności katolickiej nie ma takiego przypadku, który mógłby usprawiedliwić pozbawienie życia niewinnej istoty ludzkiej (EV 58)⁸.

Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* zwraca uwagę na jeszcze jedno niebezpieczeństwo związane z rewolucją biotechnologiczną w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego. Wprowadziła ona możliwość „manipulowania aktem poczęcia, czyniąc go niezależnym od współżycia płciowego między mężczyzną a kobietą”. Konsekwencją takiego podejścia jest brak szacunku zarówno do życia ludzkiego jak i rodzicielstwa, które „stały się czymś, co można tworzyć i niszczyć” (AL 56)⁹.

Wśród zagrożeń życia człowieka starego i chorego wymienia się eutanazję. Wielu polityków, a nawet lekarzy ukazuje ją jako akt humanizmu wobec człowieka cierpiącego na śmiertelną chorobę. W eutanazji jednak nie akceptuje się śmierci naturalnej, lecz prowokuje się śmierć przyśpieszoną. Działanie takie jest moralnie niedopuszczalne i stanowi poważne wykroczenie przeciw życiu. Jest również wyrazem sprzeniewierzenia się jednej z zasad etyki lekarskiej, która brzmi: *Nikommu, nawet na żądanie, nie dam śmiertelnej trucizny, ani nikomu nie będę jej doradzał*¹⁰. Dlatego też zadaniem duszpasterstwa rodzin jest przeciwstawienie się

⁶ Zob. M. Łaszczuk. *Duszpasterstwo rodzin w parafii w świetle „Dyrektorium duszpasterstwa rodzin”*. AK 142:2004 z. 2 s. 242-252.

⁷ E. Ozorowski. *Życie*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny*. Warszawa-Łomianki 1999 s. 505-506.

⁸ J. Kamiński. *Troska o życie ludzkie*. W: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń. Lublin 2013 s. 326.

⁹ F. Fukuyama. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Tłum. B. Pietrzyk. Kraków 2004.

¹⁰ https://pl.wikipedia.org/wiki/Przysi%C4%99ga_Hipokratesa (12.06.2017).

możliwości „śmierci na życzenie” oraz podjęcie inicjatyw stojących na straży prawa osób starych i chorych do godziwego życia i umierania w sposób godny człowieka¹¹.

b) wychowanie dzieci i młodzieży

Wśród zadań duszpasterstwa rodzin ważne jest ukształtowanie dojrzałej osobowości dziecka. Opiera się ona na zaspokojeniu najważniejszych potrzeb dziecka, wśród których jest miłość. Sobór Watykański II w Konstytucji *duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* określił małżeństwo jako wspólnotę życia i miłości (por. KDK 48). Prawdziwa miłość między małżonkami zakłada wzajemny dar z siebie, włącza i zawiera wymiar płciowości i uczuciowości, odpowiadając planowi Bożemu (por. KDK 48-49). Postawa miłości wynika z wewnętrznej integracji człowieka, z jego dojrzałości emocjonalnej oraz z realistycznej oceny świata. Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* wskazuje, że Boża miłość objawia się „żywymi i konkretnymi słowami, poprzez które mężczyzna i kobieta wyrażają swoją miłość małżeńską” (AL 321). Osoba kierująca się postawą miłości jest autonomiczna w swoim myśleniu, dążeniach oraz decyzjach. W postępowaniu kieruje się swoimi przekonaniem i uznanym systemem wartości. Potrafi również szanować każdego jako osobę, to znaczy jako wartość samą w sobie. Osoba taka rozumie i akceptuje motywy swojego postępowania¹². Zdaje sobie również sprawę, że prawdziwa miłość musi opierać się na godności osoby ludzkiej, jej relacji do Stwórcy oraz prawie do samorealizacji. Kształtowanie odpowiedzialnej miłości jest wdrażaniem dzieci w niesienie pomocy innym¹³.

Dojrzałość osobowa człowieka związana jest także z postawą życzliwości wobec ludzi. Oparta jest ona na poszanowaniu godności człowieka, pozwala zawsze oddzielić zachowanie ludzkie od osoby, a więc umożliwia akceptację człowieka niezależnie od jego zachowań. Istotnym czynnikiem służącym budowaniu postawy miłości jest umiejętność porozumiewania się z innymi, wyrażania uczuć, odczuć oraz wzajemnych oczekiwań a także ich spełniania¹⁴.

Okres dojrzewania człowieka ma również wpływ na jego prawidłowe funkcjonowanie w małżeństwie. Ważne jest zrozumienie odrębności płodności męskiej i żeńskiej w podjęciu odpowiedzialnego rodzicielstwa. Poza tym wychowanie do życia w rodzinie winno prowadzić do akceptacji przez dziecko własnej płci oraz szacunku dla płci przeciwnej¹⁵.

Tylko miłość, która angażuje całego człowieka jest miłością prawdziwie ludzką. Jest ona tak głębokim zaangażowaniem w świat drugiej osoby, że integrując świat kobiety i mężczyzny staje się wyłączna. Wyłączność miłości leży u podstaw wierności. Dlatego miłość ludzka wierna i wyłączna staje się otwarta na nowe życie¹⁶.

Wychowanie dziecka do życia w małżeństwie i rodzinie polega na umożliwieniu mu prawidłowego dojrzewania w człowieczeństwie. Rozpoczyna się ono w chwili, w której rodzice podjęli decyzję o rodzicielstwie. Powinni oni zdawać sobie sprawę, że znaczenie dla rozwoju

¹¹ Por. Kamiński. *Troska o życie ludzkie*. W: *Duszpasterstwo rodzin* s. 334-341.

¹² Z. Chlewiński. *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań 1991.

¹³ A. Skreczko. *Wychowanie do życia w rodzinie*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny* s. 483-484.

¹⁴ Por. M. Ryś. *Konflikty w rodzinie. Niszczą czy budują?* Warszawa 1994.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski. *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* nr 7. Warszawa 2009 s. 9-10.

człowieka ma już okres prenatalny oraz fakt akceptacji przez rodziców. Papież Benedykt XVI w swoim nauczaniu przypomniał, że „zamykanie oczu na bliźniego czyni człowieka ślepym również na Boga”¹⁷. Rodzice powinni zadbać o właściwy klimat rodzinny wyrażający się ich autentyczną miłością i szacunkiem wobec siebie. W ten sposób przekazują dziecku wzory ról małżeńskich oraz kształtują obraz więzi małżeńskiej. Powoduje to, że dziecko czuje się bezpieczne w zasięgu ich miłości¹⁸.

c) przygotowanie do sakramentalnego małżeństwa

W przygotowaniu do małżeństwa obowiązują trzy etapy: dalszy, bliższy i bezpośredni¹⁹. Każdy z nich służy stopniowemu dojrzewaniu osoby do podjęcia odpowiedzialnej decyzji do życia w związku małżeńskim. Dokumenty Kościoła katolickiego podkreślają, że za przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego dzieci odpowiedzialni są przede wszystkim rodzice (PSM 23; KPK, kan. 226 § 1-2). Przygotowanie w rodzinie to nie tylko mówienie o wartościach chrześcijańskich, ale również dawanie świadectwa własnym przykładem²⁰. Rodzice udzielają dzieciom pierwszych pouczeń, wpajając im najbardziej podstawowe prawdy (DDR 19). Ich zadaniem jest ukazać małżeństwo, jako powołanie i posłannictwo. Przejawem takiego postępowania jest praktykowanie codziennej wspólnej modlitwy z dziećmi, uczestnictwo w niedzielnej Mszy św.²¹ oraz regularne przystępowanie rodziców i starszych dzieci do Komunii św. i sakramentu pokuty. Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* zachęca, aby zaoferować osobom takie przygotowanie dalsze, „które spowodowałoby dojrzewanie ich miłości poprzez towarzyszenie wypełnione bliskością i świadectwem”. Należałoby włączyć do przygotowania dalszego grupy narzeczonych, jak również wyjść z propozycją dobrowolnych konferencji na tematy istotne dla narzeczonych (AL 208).

Ważnym elementem przygotowania do małżeństwa jest katechizacja po przyjęciu przez młodzież sakramentu bierzmowania²². Ma ona na celu nauczyć młodych ludzi świadomej pracy nad sobą i przypominać im o obowiązku apostołowania. Jest to ważny element w przygotowaniu do podjęcia zadań małżeńsko-rodziny²³. Prawdy te poznane, przyjęte i wprowadzone w życie, stanowią fundament chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny²⁴. Katecheza jest ważnym ogniwem w przygotowaniu dalszym. Przekazuje naukę wiary i sposoby

¹⁷ Benedykt XVI. Encyklika *Deus caritas est* nr 16. Kraków 2008 s. 36.

¹⁸ Por. L. Dyczewski. *Rodzina - Społeczeństwo - Państwo*. Lublin 1994 s. 20-26.

¹⁹ *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*. *Papieska Rada do spraw Rodziny* (13.05.1996) nr 21-59. W: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*. T. 2. Red. K. Lubowicki. Kraków 1999 s. 403-407; B. Mierzwiński. *Małżeństwo. Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński. Lublin 2006 s. 451-452; J. Dudziak. *Kanoniczne przygotowanie młodych do małżeństwa*. „Tarnowskie Studia Teologiczne”. T. XI. Tarnów 1992 s. 147-163; T. Sakowicz. *Polskie doświadczenia w przygotowaniu młodych do małżeństwa i życia w rodzinie*. „Sprawy Rodziny” 57-58:2001 s. 75.

²⁰ Por. Benedykt XVI. *Rodzice bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości*. Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin. OsRomPol 2006 nr 9-10 s. 16.

²¹ Zob. W. Śmigiel. *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty*. Lublin 2010 s. 294-299.

²² S. Dziekoński. *Katecheza w przygotowaniu do małżeństwa*. „Sprawy Rodziny” 2003 nr 63-64 s. 129-130.

²³ Zob. *Przygotowanie młodzieży do życia rodzinnego*. WDL 26: 1949 s. 350.

²⁴ J. Buxakowski. *Odpowiedzialność za rodzinę*. AK 67:1975 nr 396 z. 1 s. 59-76; J. Bagrowicz. *Katecheza wobec problemów małżeństwa i rodziny*. AK 66:1974 nr 395 z. 3 s. 428-438.

jej rozwoju (DDR 22). Pomaga w poznawaniu zasad chrześcijaństwa i uczy życia nimi. Ukazuje nauczonym Boga i wprowadza w kontakt z Nim w Kościele. Umożliwia młodzieży odkrywanie prawdy o sobie: „Stworzył Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1,27). Zadaniem rodziców, katechetów i nauczycieli oraz duszpasterzy jest zorganizowanie katechezy w taki sposób, aby dzieci i młodzież pilnie w niej uczestniczyli²⁵.

Przygotowanie bliższe do życia małżeńskiego i rodzinnego nazywane jest „katechizacją przedmałżeńską”. W adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papież Franciszek przypomina, że przygotowanie to powinno przekonać narzeczonych, aby tego etapu nie postrzegali jako końca drogi do zawarcia małżeństwa. Mają oni natomiast podjąć małżeństwo „jako powołanie, które wymaga stanowczej i realistycznej decyzji, aby wspólnie przejść przez wszystkie próby i chwile trudne” (AL 211). Przygotowanie to przekazuje młodzieży najpotrzebniejsze wiadomości o małżeństwie i rodzinie. Pomocą w przygotowaniu do małżeństwa są katechezy przedmałżeńskie dla poszczególnych grup młodzieży. W każdej diecezji, na zlecenie biskupa ordynariusza, są one ustalane przez wydziały duszpasterskie, duszpasterstwo diecezjalne i akademickie. Sposób i formy przeprowadzania spotkań powinny być dostosowane do miejscowych wymogów i okoliczności. Inwencja należy głównie do miejscowego duszpasterza, który winien wykazywać się pomysłowością, roztropnością i skutecznością działań. Należy też podjąć naukę naturalnych metod rozpoznawania płodności i regulacji poczęć, szacunku dla „świętości życia” oraz odpowiedzialności za przyszłe losy Ojczyzny i Kościoła.

Przygotowanie bezpośrednie, czyli katechizacja przedślubna, dotyczy narzeczonych, którzy w niedługim czasie zamierzają zawrzeć związek małżeński. Celem tego etapu przygotowania jest dążenie do pogłębionego poznania tajemnicy Chrystusa i Kościoła. W szczególności dotyczy on zrozumienia znaczenia łaski i odpowiedzialności za małżeństwo katolickie oraz przygotowania się do czynnego i świadomego udziału w liturgii sakramentu. Papież Franciszek kładzie szczególny akcent na to, iż „ważne jest wyjaśnienie nowożeńcom sensu każdego gestu podczas celebracji liturgicznej, aby im pomóc w jej zrozumieniu i głębokim przeżyciu” (AL 213). Odpowiedzialność za przeprowadzenie katechezy przedślubnej narzeczonych spoczywa na duszpasterzu. Żadne okoliczności nie mogą go z tego obowiązku zwolnić. Ważne jest również zaangażowanie przez duszpasterza kompetentnej osoby świeckiej do przeprowadzenia katechezy przedślubnej dotyczącej tematyki odpowiedzialnego rodzicielstwa i metod rozpoznawania płodności²⁶.

d) parafialne poradnictwo życia rodzinnego

Poradnictwo jest ważnym elementem duszpasterstwa. Wśród szerokiego zakresu zadań katolickiej poradni rodzinnej wymienia się: ukazywanie właściwego wymiaru miłości małżeńskiej i rodzinnej, kształtowanie postaw prorodzinnych, nauczanie zasad odpowiedzialnego

²⁵ Por. M. Braun-Gałkowska. *Przygotowanie do małżeństwa*. Cz. I. „W drodze” 7:1979 nr 6 s. 92-104; też. *Przygotowanie do małżeństwa*. Cz. II. „W drodze” 7:1979 nr 7 s. 91-100; też. *Przygotowanie do małżeństwa. Założenia metody lubelskiej*. ZN KUL 24:1981 nr 2/4 s. 61-79.

²⁶ *Pierwsza instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12.02.1969). W: J. Buxakowski. *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*. Pelplin 1999 s. 371, 376.

rodzicielstwa, pomoc w rozwiązywaniu konfliktów małżeńskich i rodzinnych oraz problemów wychowawczych i religijnych²⁷. Konferencja Episkopatu Polski poleca, aby „w każdej parafii zadbać o umieszczenie w programie duszpasterskim katechez głoszonych małżonkom i rodzicom systematycznie, np. co miesiąc” (DDR 52). Proboszcz może, a nawet powinien, co jakiś czas zlecać przeprowadzenie takiego spotkania dobrze przygotowanym pracownikom poradni do omawiania problemów komunikacji małżonków ze sobą i z dziećmi, do pomocy w rozwiązywaniu ich kłopotów małżeńskich i wychowawczych oraz do wspierania ich radą i świadectwem na drodze chrześcijańskiego życia²⁸.

Do zadań poradnictwa rodzinnego należy wspomaganie rodzin w dążeniu do wypełniania przyjętych zobowiązań życia małżeńskiego i rodzinnego oraz rozwiązywania napotykaných trudności. Papież Franciszek wskazuje, że poradnictwo to powinno być dobrze zakorzenione w realiach życia. Równocześnie zaleca, aby w przygotowaniu bliższym narzeczonych „wskazać im miejsca i ludzi, konsultorów lub dyspozycyjne rodziny, do których mogliby się zwrócić, aby szukać pomocy, gdy pojawiają się trudności” (AL 211). Poradnictwo to postrzegane jest jako działalność społeczno-wychowawcza²⁹, ponieważ stanowi osobowy kontakt mający na celu niesienie pomocy potrzebującym. Do kompetencji doradcy powinna należeć: wiedza, cechy osobowe, umiejętność prowadzenia rozmowy i udzielania wsparcia. W tym celu w poradni rodzinnej zatrudniani są: pedagog, prawnik, psycholog, nauczyciel naturalnego planowania rodziny, lekarz i duszpasterz. Obsada personalna ukazuje, jak ważne zadanie do spełnienia ma poradnictwo małżeńsko-rodzinne³⁰.

Poradnię rodzinną powołuje proboszcz parafii w porozumieniu z Wydziałem Duszpasterstwa Rodzin. W szczególnych przypadkach o jej powstaniu decyduje biskup diecezjalny i może ona służyć kilku parafiom. Poradnia powinna dysponować własnym lokalem, z możliwością prowadzenia rozmów z zachowaniem spokoju i intymności. Odpowiedzialność za środki materialne, warunki pracy, szkolenie personelu, wyposażenie biblioteki w odpowiednią literaturę i materiały poglądowe oraz czas otwarcia poradni dla potrzeb parafii, ponosi proboszcz (zob. DDR 41).

e) formacja chrześcijańska

W parafialnym duszpasterstwie rodzin ważna jest troska o formację chrześcijańską. Stanowi ona proces stopniowego doskonalenia osoby posiadającej wiarę chrześcijańską a jej

²⁷ Por. G. Koszałka. *Poradnictwo rodzinne. Organizacja i przygotowanie kadr*. „Sprawy Rodziny” 2003 nr 61-62 s. 111-117.

²⁸ Zob. G. Pyżlak. *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych*. Lublin 2007 s. 159-163.

²⁹ Poradnictwo wymaga różnych form interwencji: informacji, instruktażu, pouczenia, skierowania do odpowiedniej instytucji czy lektury, mediacji, porady indywidualnej, porady grupowej, konsultacji udzielanej przy pomocy przygotowanego zespołu ludzi. O. Czerniawska. *Poradnictwo jako wzmocnienie środowiska wychowawczego*. Warszawa 1977 s. 33.

³⁰ Przy organizacji poradni rodzinnej należy, w porozumieniu z księżmi dziekanami oraz referentem duszpasterstwa rodzin, przysposobić kompetentne osoby posiadające aprobatę biskupa. Następnie zachęcić księży do współpracy w zakresie objaśnień etycznych aspektów odpowiedzialnego rodzicielstwa. Zob. Buxakowski. *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin* s. 374-375.

celem jest pomoc w realizowaniu powszechnego dla wszystkich chrześcijan powołania do świętości i doskonałości.

Rodzina katolicka, będąc podmiotem działalności apostołskiej, potrzebuje uzupełnienia formacji wspólnej wszystkim świeckim poprzez formację dodatkową, która wspomże rodzinę w realizacji swego powołania i spełniania specyficznych zadań. Jako najbardziej sprzyjający czynnik tej formacji wymienia się otwartość małżonków i rodziców na Boga i Kościół oraz przynależność do katolickich zrzeżeń rodzin (por. DDR 7)³¹.

Duszpasterze mają przekazywać małżonkom i rodzicom potrzebne im treści formacyjne oraz zachęcać ich do życia wiarą i pomagać w weryfikowaniu codziennego postępowania. Z pomocą w formacji małżonkom i rodzicom przychodzi również Kościół przez głoszenie homilii i kazań, sakramentu pokuty i pojednania oraz kierownictwa duchowego, rekolekcji i misji, katechezy dla dorosłych oraz systematyczne parafialne katechezy dla małżonków i rodziców, pielgrzymki, rocznice ważnych wydarzeń rodzinnych itp.

Jednym z podstawowych elementów właściwej formacji chrześcijańskiej jest bogate życie sakramentalne. Dlatego duszpasterstwo rodzin w ramach formacji małżonków i rodziców powinno wychodzić z zachętą do lektury osobistej i wspólnotowej Pisma Świętego, rozwijania więzi ze Słowem Bożym, zachęcania ich do systematycznego korzystania z sakramentów oraz modlitwy prywatnej oraz liturgicznej (por. DDR 7, 51-59; FC 17-64)³². Formacja chrześcijańska polega na przyjmowaniu wskazań i zasad wiary życia chrześcijańskiego oraz dostosowywaniu do nich swego życia.

f) pomoc charytatywna rodzinie

Wśród argumentów uzasadniających posługę charytatywną małżonków i rodziców wymienia się godność człowieka oraz jego zdolność do autentycznej służby drugiemu człowiekowi. Podstawą do takiego postępowania jest prawda Ewangelii o Chrystusie, który „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20,28). Wypływająca z teologii charytatywna działalność Kościoła musi wiązać się z duszpastersko-apostołską służbą. Szukając dla niej optymalnego modelu parafialnego należałoby się skoncentrować na zakresach potrzeb, które obejmuje. Dlatego też formacja charytatywna powinna dotyczyć przedmałżeńskiego przygotowania kandydatów a następnie młodych małżonków. To właśnie w rodzinie kryją się podstawy praktycznego wdrażania młodych w pomoc charytatywną. Działalność taka powinna się koncentrować na potrzebach wobec rodziny takich jak: budzenie szacunku dla godności macierzyństwa i poczętego życia jako najwyższych wartości ludzkich; propagowanie szacunku i pomocy dla rodzin wielodzietnych; opieka duchowa nad dziećmi opuszczonymi, sierotami, zaniedbanymi, trudnymi; zorganizowanie w parafii „poradnictwa opiekuńczego”, które zajmowało by się w sytuacjach trudnych opieką nad dziećmi, młodzieżą, małżeństwami, chorymi, osobami starszymi; niesienie pomocy

³¹ W. Śmigiel. *Ruchy, stowarzyszenia, wspólnoty i grupy wspierające rodzinę jako Kościół domowy*. W: *Rodzina jako Kościół domowy*. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin 2010 s. 457-464.

³² R. Bieleń. *Duszpasterstwo rodzin*. W: *Rodzina bezcenny dar i zadanie*. Red. J. Stala, E. Osewska. Radom 2006 s. 269-270.

katechetycznej narzeczonym, którzy chcą się kształcić w sprawach religijnych; tworzenie wspólnot zaprzyjaźnionych rodzin oraz integracja i samopomoc rodzinna, itp³³.

Każda zorganizowana działalność charytatywna powinna uwiarygodnić wspólnie przeprowadzane z rodziną akcje, kształtowanie w sumieniu człowieka stałej gotowości do świadczenia miłosierdzia, wyrabianie w różnych sytuacjach spontanicznych bądź kreowanych postaw świadczenia³⁴.

* * *

Duszpasterstwo rodzin stanowi dla członków lokalnej wspólnoty kościelnej wyzwanie do uczestnictwa w życiu parafii a zarazem bycia pomocnikami w ożywianiu działalności pasterskiej adresowanej do małżeństw i rodzin. Tak proboszcz jak i jego współpracownicy powinni okazywać pomoc i opiekę małżeństwom i rodzinom w odkrywaniu i przeżywaniu przez nich powołania i posłannictwa. Aby rodzina stawała się wspólnotą miłości konieczne jest, aby wszyscy jej członkowie byli wspomagani i przygotowywani do odpowiedzialności wobec nowych problemów, przed którymi staną. W parafialnym duszpasterstwie rodzin ważną rolę do spełnienia mają osoby świeckie. Nawiązanie współpracy z nimi powoduje, że ich zaangażowanie w duszpasterstwo rodzin daje szansę jego powodzenia. Również dzięki strukturom duszpasterstwa rodzin posługa Kościoła wobec małżeństwa i rodziny może być planowa, powszechna i skuteczna. Od zaangażowanych w nich poszczególnych podmiotów zależy, czy małżonkowie i rodzice będą w odpowiedzialny sposób wypełniali powierzone im zadania.

BIBLIOGRAFIA

- Bagrowicz J. *Katecheza wobec problemów małżeństwa i rodziny*. AK 66:1974 nr 395 z. 3 s. 428-438.
- Benedykt XVI. *Rodzice bądźcie przykładem wiary, nadziei i miłości*. Homilia Benedykta XVI podczas Mszy św. na zakończenie V Światowego Spotkania Rodzin. OsRomPol 2006 nr 9-10 s. 16-17.
- Benedykt XVI. Encyklika *Deus caritas est*. Kraków 2008.
- Bieleń R. *Duszpasterstwo rodzin*. W: *Rodzina bezcenny dar i zadanie*. Red. J. Stala, E. Osewska. Radom 2006 s. 231-284.
- Braun-Gałkowska M. *Przygotowanie do małżeństwa. Założenia metody lubelskiej*. ZN KUL 24:1981 nr 2/4 s. 61-79.
- Buxakowski J. *Odpowiedzialność za rodzinę*. AK 67:1975 nr 396 z. 1 s. 59-76.
- Buxakowski J. *Wprowadzenie do teologii duszpasterstwa rodzin*. Pelplin 1999.
- Chlewiński Z. *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań 1991.
- Czerniawska O. *Poradnictwo jako wzmocnienie środowiska wychowawczego*. Warszawa 1977.

³³ A. Pawłowski. *Duszpasterskie wychowanie młodych do pracy dobroczynnej w parafii*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej” 1970 nr 1 s. 17-21; tenże. *Życie wewnętrzne parafialnego współpracownika charytatywnego*. „Wiadomości Diecezji Katowickiej” 1980 nr 2 s. 47-50.

³⁴ W. Przygoda. *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II. Studium pastoralne*. Lublin 1993; por. R. Kamiński. *Diakonia*. EK T. 3. Lublin 1979 k. 1249-1251; R. Łukaszyk, F. Woronowski. *Dobroczynne duszpasterstwo*. EK. T. 3. k. 1385-1389.

- Dudziak J. *Kanoniczne przygotowanie młodych do małżeństwa*. „Tarnowskie Studia Teologiczne”. T. XI. Tarnów 1992 s. 147-163.
- Dyczewski L. *Rodzina - Społeczeństwo - Państwo*. Lublin 1994 s. 20-26.
- Dziekoński S. *Katecheza w przygotowaniu do małżeństwa*. „Sprawy Rodziny” 2003 nr 63-64 s. 119-137.
- Fukuyama F. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Tłum. B. Pietrzyk. Kraków 2004.
- Kamiński R. *Parafia w diecezji i Kościele Powszechnym*. RTK 30: 1983 z. 6 s. 99-115.
- Konferencja Episkopatu Polski. *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* nr 7. Warszawa 2009 s. 9-10.
- Koszałka G. *Poradnictwo rodzinne. Organizacja i przygotowanie kadr*. „Sprawy Rodziny” 2003 nr 61-62 s. 111-117.
- Krajczyński J. *Prawo rodziny do opieki duszpasterskiej*. Płock 2007.
- Łaszczuk M. *Duszpasterstwo rodzin w parafii w świetle „Dyrektorium duszpasterstwa rodzin”*. AK 142:2004 z. 2 s. 242-252.
- Mierzwiński B. *Elementy teologii praktycznej małżeństwa i rodziny*. W: *Teologia małżeństwa i rodziny*. T. 1. Red. K. Majdański. Warszawa 1980 s. 157-275
- Mierzwiński B. *Małżeństwo. Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński. Lublin 2006 s. 451-452.
- Kamiński J. *Troska o życie ludzkie*. W: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń. Lublin 2013 s. 324-341.
- Ozorowski E. *Życie*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny*. Warszawa-Łomianki 1999 s. 505-506.
- Pyżlak G. *Recepcja przygotowania do małżeństwa w świetle badań narzeczonych*. Lublin 2007 s. 159-163.
- Pyżlak G. *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny*. Lublin 2013.
- Ryś M. *Konflikty w rodzinie. Niszczą czy budują?* Warszawa 1994.
- Sakowicz T. *Polskie doświadczenia w przygotowaniu młodych do małżeństwa i życia w rodzinie*. „Sprawy Rodziny” 57-58:2001 s. 73-84.
- Skreczko A. *Wychowanie do życia w rodzinie*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny* s. 483-484.
- Śmigiel W. *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty*. Lublin 2010.
- Śmigiel W. *Ruchy, stowarzyszenia, wspólnoty i grupy wspierające rodzinę jako Kościół domowy*. W: *Rodzina jako Kościół domowy*. Red. A. Tomkiewicz, W. Wieczorek. Lublin 2010 s. 457-464.
- Woronowski F. *Niezbędne elementy współczesnego duszpasterstwa wobec życia rodzinnego*. „Studia Teologiczne” 17:1999 s. 101-119.

Summary:

Parish pastoral care of the family cannot be reserved only for certain priests, as every one of them – even in different ways – is expected participate actively in pastoral care for marriage and the family. Furthermore, lay person should be engaged into the pastoral care of the family. Therefore parish pastoral care priests should be able to cooperate with the lay people, for without their involvement the pastoral care of the family is unlikely to succeed. As part of the pastoral ministry in the parish, there are assigned tasks that show the comprehensive concern of the pastoral care of families to deepen the marriage and family life in the parish.

Keywords: parish, pastoral care of the family, preparation for marriage, parish counselling, Christian formation, the spiritual formation of spouses and parents.

Słowa kluczowe: parafia, duszpasterstwo rodzin, przygotowanie do małżeństwa, parafialne poradnictwo, formacja chrześcijańska, duchowość małżonków i rodziców.

Mgr lic. Anna Barbara Sawicka – magister teologii, doktorantka w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL. Katechetka w Zespole Szkół Chemicznych i Przemysłu Spożywczego w Lublinie. Zainteresowania naukowe: teologia moralna, przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego, muzyka liturgiczna.

Agnieszka Jeziorska

Ojcostwo Boga wzorem wszelkiego ojcostwa

Źródło teologii ojcostwa odnajdujemy w prawdzie wiary mówiącej, że Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa i wszystkich ludzi. Podobieństwo do Boga wskazuje mężczyźnie sposób realizacji ojcowskiego powołania. Stąd można wnioskować, że wizja ojcostwa w dużej mierze zależy od wizji Boga, który jest Ojcem¹. Człowiek na skutek słabości własnej natury może wytworzyć nieprawidłowy lub fałszywy obraz Boga. Dlatego też Bóg w swoich słowach i działaniach, wewnątrz siebie z sobą powiązanych, objawia siebie jako Ojca. Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę woli swojej – naucza Sobór Watykański II odwołując się do słów św. Pawła skierowanych do Efezjan².

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba przedstawienia obrazu Boga jako Ojca. Bardzo wyraźnie zarysowuje się on na kartach Starego Testamentu, jednak pełne Jego oblicze zostaje ukazane przez Syna Bożego. W pierwszej części zostanie podjęta próba ukazania Bogu przez pryzmat Narodu Wybranego oraz proces kształtowania się idei Boga Ojca, która na przełomie wieków ulegała dynamicznym zmianom. Centralnym wydarzeniem poznania Boga jest sam Jezus. Przedstawia On Izraelowi, a także nam, odmienny obraz Ojca, niejednokrotnie różny od ludzkich wyobrażeń. W ostatniej części pracy zostanie ukazana postawa św. Józefa wobec Boga, który jest Ojcem. Będzie to okazja do tego, aby przyjrzeć się ówczesnej kulturze i życiu żydowskich rodzin, a przede wszystkim wierze św. Józefa. Jego odniesienie do Boga uległo przemianie dzięki pojawieniu się Jezusa. Dlatego może stać się przykładem kształtowania właściwego obrazu Boga-Ojca dla współczesnych ludzi.

1. Ojcostwo Boże w Starym Testamencie

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* naucza, że Bóg, który troskliwie zmierza ku zbawieniu całego rodzaju ludzkiego wybrał sobie naród, by mu powierzył swe tajemnice. Objawił się, żeby ukazać Izraelowi, jakie są drogi Boże w stosunku do ludzi (KO 14). Ma to również odniesienie do dróg ojcostwa, gdyż godność ta należy się samemu Bogu. Wzorem prawdziwego ojcostwa nie jest ojciec ziemski, lecz Bóg, od którego wszelkie ojcostwo pochodzi (Ef 3, 15)³. B. Mierzwiński dopowie, że „ojcostwo ziemskie, ludzkie jest obrazem, odbiciem ojcostwa Bożego”⁴.

Chcąc przyjrzeć się ojcostwu Boga w Starym Testamencie należy zwrócić szczególną uwagę na dzieje Narodu Wybranego. W jego historii można odnaleźć znaki Bożej obecności pośród stworzenia. Tymi znakami były z pewnością wybranie Izraela i objawienie się Mojżeszowi oraz opieka nad wybranym ludem, a później wyprowadzenie go z niewoli egipskiej. Obraz Boga

¹ J. Szyran. *Męskość – ojcostwo*. <http://mateusz.pl/mt/jsz/07.htm> [03.04.2017].

² Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* nr 2 [dalej KO].

³ W. Kasper. *Bóg Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1996 s. 179.

⁴ B. Mierzwiński. *Mężczyzna – mąż – ojciec*. Otwock 1996 s. 93.

jako Ojca w Izraelu ewaluował na przestrzeni wieków. Chronologicznie powinno się mówić wprawdzie o stworzeniu świata, który uwidacznia Boga jako Ojca – Stwórcę wszelkiego stworzenia, jednak Naród Izraelski najpierw miał na uwadze Jego przymierze.

„Bóg Ojciec” należy do prasłów i prasymboli religii ludzkości. To określenie występowało u mieszkańców basenu Morza Śródziemnego i Asyryjczyków, a także w plemionach afrykańskich i australijskich, w hinduizmie i kultach misteryjnych. Pojęcie ojca było przydatne do ukazania Boga jako Starszego, Odwiecznego, a także jako Źródła i Zasady, od której wszystko pochodzi. Takie treści zawiera również tradycja izraelska za czasów Jezusa⁵. W historii Narodu Wybranego można mówić o Bogu Ojcu w trzech aspektach: teologii przymierzy, stworzenia i nadziei.

Teologia przymierzy ukazuje Boga jako „Boga ojców – Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Wj 3, 13 i inne), natomiast lud izraelski przedstawiony jest jako Jego syn: nie na gruncie naturalnego pochodzenia, lecz na gruncie historycznego wybrania i powołania⁶. Bóg podczas wyjścia Narodu Wybranego z Egiptu objawił się jako ojciec – opiekun narodu, jego żywiciel i Pan. U podstaw tego ujęcia znajduje się idea dobroczynnej władzy, Opatrzności, która domaga się uległości i zaufania⁷. Należy jednak podkreślić, że Boga rzadko określa się tytułem „ojciec” ze względu na pamięć o wydarzeniu krzewu ognistego. Bóg objawił się jako ten, do którego nie można się zbliżyć ze względu na Jego świętość; jest takim, przed którym Mojżesz zasłania twarz z obawy przed śmiercią powiązaną z oglądaniem Boga (Wj 3, 4-6). W aspekcie przymierzy przedstawia się Boga jako wolnego Pana historii, gdzie decydującą relacją jest wybranie i powołanie Izraela⁸. Warto zaznaczyć, że w krajach sąsiadujących z Narodem Wybranym, wiara ludów wiązała panowanie boga z określonym terytorium. Jahwe natomiast jest Panem czasu i przestrzeni, nie jest Bogiem zacieśnionym do jakiegoś miejsca czy jednego szczepu. Jego władza i moc nie są ograniczone przez jakieś lokalne bóstwo. Jest On tym samym Bogiem w Mezopotamii, Palestynie czy Egipcie⁹. W teologii przymierzy Bóg staje się Ojcem, ponieważ wyzwolił Izraela i wezwał go do wolności, formując go przez lata długiej wędrówki do Ziemi Obiecanej¹⁰.

Dopiero z teologii przymierzy zrodziła się teologia stworzenia. Nie znając Boga Izrael nie znał Stwórcy. Decyzja o wybraniu i powołaniu Narodu Żydowskiego zakłada, że jest On Panem wszelkiej rzeczywistości i Ojcem, który wszystko stworzył¹¹. Izrael poznał Boga na drodze doświadczenia religijnego, nie zaś na drodze dowodzenia rozumowego. Lud miał doświadczenie Boga Wybawcy, który jako wierny obietnicy danej Abrahamowi wybawił Izraela z nieszczęścia niewoli, sprawował nad nim opiekę na pustyni, a później dał wskazówki jak ma żyć i doprowadził go do Ziemi Obietnicy¹². Mojżesz wołał do ludu: „Więc tak odpłacać chcesz Panu, ludu głupi,

⁵ H. Seweryniak. *Świadectwo i sens*. Płock 2001 s. 224.

⁶ Kasper. *Bóg Jezusa Chrystusa* s. 178.

⁷ P. Ternant. *Ojcowie-ojciec*. W: *Słownik Teologii Biblijnej*. Red. X. Leon-Dufour. Poznań 1994 s. 624.

⁸ Seweryniak. *Świadectwo i sens* s. 225.

⁹ E. Świerczek. *Bóg Starego Testamentu*. Kraków 2009 s. 100.

¹⁰ Mierzwiński. *Mężczyzna – mąż – ojciec* s. 94.

¹¹ Kasper. *Bóg Jezusa Chrystusa* s. 178.

¹² Świerczek. *Bóg Starego Testamentu* s. 107.

niemądry? Czy nie jest On twoim ojcem, twym stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił” (Pwt 32, 6). W tym miejscu warto podkreślić, że Bóg nie płodzi ani nie rodzi, lecz stwarza potęgą swojego odwiecznego Słowa¹³.

W teologii nadziei podkreśla się delikatnie zasugerowane ojcostwo Boga, które uzupełnia się ideą macierzyństwa, nade wszystko zaś to, że Bóg jest powiernikiem ludzkiej nadziei. Stary Testament ukazuje postępowanie Boga analogicznie do zachowania matki względem dzieci¹⁴. Jan Paweł II nakreślił, jak znamienne jest, zwłaszcza dla tekstów Izajasza, to, że ojcostwo Boga ma zarazem cechy macierzyńskie: przepełnione miłosierdziem, które przybiera postać orędzia pocieszenia¹⁵. Można przytoczyć chociażby fragment mówiący o kobiecie, która kocha syna swego łona, że nawet gdyby ona zapomniała, to jednak Bóg nie zapomni o człowieku (zob. Iz 49,15) albo też werset z księgi psalmów: „Jak się lituje ojciec nad synami, tak Jahwe się lituje nad tymi, którzy się Go boją” (Ps 103, 13); czy też: „Choćby mnie opuścili ojciec mój i matka, to jednak Pan mnie przygarnie” (Ps 27, 10). W tych fragmentach można dostrzec troskę Boga o swój lud w kontekście troski ojca o swoje dzieci. Bóg jawi nam się jako łagodny, pełen litości i kochający.

Warte podkreślenia jest także to, że Jahwe objawia się Izraelowi jako Osoba. Do konstytutywnych cech osoby w kulturze żydowskiej należy zdolność mówienia, komunikowania się z innymi oraz zdolność do działania i tworzenia. Bóg, który objawiał się przez słowo i działanie objawiał więc Siebie jako Osobę – dawał się poznać. Bóg ukazuje się w pełni suwerenny w swoim działaniu. Jego całkowita wolność nie jest uzależniona od działania ludzkiego. Tę prawdę podkreślają przede wszystkim teksty, które mówią o wyborze Izraela – motyw wyboru Izraela można wyjaśnić jedynie w kategoriach miłości (zob. Pwt 7, 7; 9, 6).

Izrael wyrażał osobowość Jahwe używając dwóch antropomorficznych pojęć: „oblicze” i „serce”, nie posiadał bowiem innego adekwatnego pojęcia na określenie „osoby”. Używając słowa „oblicze” chce wyrazić ideę Bożego *zwrócenia się ku* Izraelowi. *Ku zwróconemu* Bogu kierował się cały kult świątyni, dlatego też nawiedzenie miejsca kultu określano mianem „stawienia się przed Obliczem Jahwe” (Wj 34, 23; Pwt 10, 8). Największą jednak funkcjonalność, w wyrażaniu Osoby Boga, otrzymało słowo „serce”. Niesie ono za sobą także inne, głębsze znaczenia, takie jak: poznanie, wola, sumienie, uczucie. Dla zobrazowania warto przytoczyć słowa z księgi Ozeasza: „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? [...] Moje serce na to się wzdyga, rozpala się moje współczucie” (Oz 11, 8). Biblia ukazuje Boga w relacjach międzypersonalnych, jako zaangażowanego w dzieje Izraela i w dzieje świata¹⁶.

Jan Paweł II stwierdził, że cały kontekst Starego Przymierza jest pełen prawdy o Bożym ojcostwie, w znaczeniu moralnym i analogicznym. Ojcostwo to ujawnia się w miłości miłosiernej i wiele tekstów ze Starego Testamentu ukazuje tę miłość Boga. „Oto wyszli z płaczem, lecz wśród pociech ich przyprowadzę, jestem bowiem ojcem dla Izraela, a Efraim jest moim synem pierwotnym” (Jr 31, 9)¹⁷. Jahwe nie posiada żony, jeśli więc jest Ojcem-Rodzicielem Narodu

¹³ Seweryniak. *Świadectwo i sens* s. 225.

¹⁴ Tamże s. 225.

¹⁵ Jan Paweł II. *Encyklika o Bożym Miłosierdziu „Dives in misericordia”* nr 4.

¹⁶ Zob. Świerczek. *Bóg Starego Testamentu* s. 117-121.

¹⁷ Jan Paweł II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*. Watykan 1987 s. 175.

Wybranego to tylko w sensie przenośnym. Także mężczyznę i kobietę tenże Bóg-Ojciec powołał nie aktem płciowym, ale decyzją swojej wszechmocnej woli (Rdz 1, 27)¹⁸. Bóg ukazany jest jako miłośnik życia, który wszystko co stworzył miłuje i niczym się nie brzydzi (Mdr 11, 23-26), dlatego do ojcowskiego miłosierdzia Izrael może ciągle apelować w powtarzającym się wołaniu: „Boś Ty naszym ojcem” (Iz 63, 16)¹⁹. Stary Testament przygotowuje do ostatecznego objawienia się Boga jako Miłości²⁰.

W rozważaniach starotestamentalnych warto podkreślić jest to, że o ile słowo „ojciec” w sensie „świeckim” występuje wielokrotnie, to w sensie religijnym, a więc w odniesieniu do Boga, używa się go tylko około 20 razy. Kiedy zaś dokona się rozróżnienia między mówieniem o Bogu a wzywaniem Boga – to okaże się, że Żydzi, poza pewnymi wyjątkami, nie zwracali się do Boga mówiąc: „Ojcze”²¹.

Należy pamiętać, że Bóg w Starym Testamencie nie dokonał ostatecznego objawienia Siebie. Miał to uczynić Jego Syn, Jezus Chrystus, który podczas nauczania wypowiedział znamienne słowa: „Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27). Tak więc okres starotestamentowy przygotowywał do objawienia Bożego ojcostwa. Jak naucza Jan Paweł II, było to ojcostwo w znaczeniu moralnym, poniekąd analogicznym, w którym Bóg w stosunku do człowieka okazywał się opatrnością, jak również miłosierdziem i miłością, nie tylko na podobieństwo ojców ludzkich, ale też na podobieństwo matek. Traktował poszczególnych ludzi jako synów i córki. Stary Testament przygotował grunt do objawienia ojcostwa Bożego i Chrystus na tym gruncie działa – mówi o Bogu, który jest Ojcem zatroskanym o swoje stworzenie. Wskazuje w Nim najdoskonalszy wzór dla człowieka: „Bądźcie doskonali, jak Ojciec wasz jest doskonały” (Mt 5, 48)²².

2. Bóg Ojciec objawiony przez Jezusa Chrystusa

Jak już wspomniano wcześniej Stary Testament był etapem przygotowawczym do przyjęcia Boga jako Ojca. Dopiero Jezus Chrystus objawia kim jest Bóg jako Ojciec, którego w Izraelu otaczano wielką czcią i wobec którego odnoszono się z bojaźnią. W Konstytucji *Dei Verbum* czytamy, że Chrystus założył Królestwo Boże na ziemi, czynami i słowami objawił Ojca swego i siebie, a przez śmierć, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie oraz zesłanie Ducha Świętego dokończył swego dzieła (KO 17). W nauczaniu Jezusa Chrystusa można zauważyć, że stawia w centrum sprawę Królestwa Bożego, przygotowanego od wieków przez Ojca (Mt 25, 34). Cała więc Jego misja dotyczy ukazania Ojca, pokazania jaki On jest w rzeczywistości, a także jaki ma plan w stosunku do każdego człowieka. Jan Paweł II określa to zdaniem następującym: „wszyscy, którzy z uwagą czytają Ewangelię, muszą zauważyć, iż Jezus żyje i działa w jednym zasadniczym odniesieniu: do Ojca”²³. To właśnie Jezus mówi, że nie taki

¹⁸ Mierzwiński. *Mężczyzna – mąż – ojciec* s. 96.

¹⁹ Kasper. *Bóg Jezusa Chrystusa* s. 179.

²⁰ Jan Paweł II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* s. 164.

²¹ Seweryniak. *Świadectwo i sens* s. 226.

²² Jan Paweł II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* s. 177.

²³ Tamże s. 179.

jest Ojciec, jak Go sobie ludzie wyobrazili. Przyjrzyjmy się Bogu, jakiego ukazuje nam Chrystus, który widzi i zna Ojca (J 10, 15; Mt 11, 27).

W Starym Testamencie nie zwracano się do Boga mówiąc „Ojciec”, natomiast Jezus ok. 170 razy odnosi słowo „ojciec” do Boga. Co więcej, wedle jednogłośnego przekazu Ewangelistów, Jezus zawsze wołał do swojego Boga: „Ojciec”²⁴. Teologia Nowego Testamentu rozróżnia dwa aspekty ojcostwa Bożego, mianowicie: ojcostwo ze zrodzenia – w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa oraz ojcostwo w analogicznym odniesieniu do wszystkich ludzi²⁵. Jezus na prośbę uczniów, aby nauczył ich się modlić, wskazuje, że mają zwracać się do Boga słowami „Ojciec nasz” (Łk 11, 1-4). Należy jednak zaznaczyć, że relacja Jezusa do Ojca była inna niż Jego uczniów. Chrystus „przedstawia się jako określony, konkretny Syn (Mk 13, 32), jako Syn umiłowany, czyli jedyny”²⁶. Stąd też Jezus rozróżnia między „mój Ojciec” i „wasz Ojciec” mówiąc: „wstępuje do Ojca mego i Ojca waszego” (J 20, 17)²⁷. Jest On świadomy swojego szczególnego zjednoczenia z Ojcem, takiego, które przenika wszystkie Jego tajemnice i jako jedyny może je objawiać²⁸. Jan Paweł II napisał: „I tylko Syn mógł objawić tę pełnię tajemnicy, bo «tylko Syn zna Ojca» (zob. Mt 11, 27)”²⁹. Jezus jest Synem Bożym, ludzie zaś, dzięki Chrystusowi, są przybranymi dziećmi Ojca.

Ewangelisci zachowują oryginalne słowo, którego Jezus używał zwracając się do Boga: „Abba”. To aramejskie wyrażenie zostało zachowane w oryginale albo dlatego, że stanowi to niejako relikwię językową po Chrystusie albo też dlatego, że miało ważne znaczenie w Kościele pierwotnym dla teologii i liturgii³⁰. Warto zwrócić uwagę na to określenie i zastanowić się, jakie było jego znaczenie. Wydaje się ono istotne w ukazaniu wyjątkowej relacji Jezusa do Boga. H. Seweryniak wskazuje, że słowem tym posługiwały się dzieci zwracające się do swojego ojca, ale i do innych osób godnych szacunku. Można by je przetłumaczyć na polskie „tato” lub „ojczulku”³¹. Zwrócenie się w ten sposób do Boga jest więc podkreśleniem rodzinnego zaufania i osobowej intymności, co dla Izraelitów musiało być „gorszące”. Jednak, jak przestrzega W. Kasper: „nie można wyprowadzać z tego banalnej poufałości wobec Boga albo w ogóle zbagatelizowania Bożego bycia Bogiem”³². Jezus używa określenia „abba” w kontekście przepowiadania o Królestwie Bożym mając świadomość, że Bóg Ojciec to jednocześnie Pan, którego imię ma być święcone, którego Królestwo przychodzi i którego wola powinna się spełniać (Mt 6, 9). Ten Bóg jest równocześnie Ojcem wszechmogącym, Stwórcą nieba i ziemi, a także sędzią nad wszelką niesprawiedliwością i wszelkim grzechem (Mt 7, 21; 18, 23-35)³³.

Chrystus ucząc swoich uczniów zwracania się do Boga poprzez modlitwę „Ojciec nasz”, podkreśla jednocześnie fakt, że wszyscy jesteśmy dziećmi jednego Boga. Wskazuje na

²⁴ Kasper. *Bóg Jezusa Chrystusa* s. 179-180.

²⁵ Mierzwiński. *Mężczyzna – mąż – ojciec* s. 100.

²⁶ Ternant. *Ojcowie-ojciec* s. 626.

²⁷ Seweryniak. *Świadectwo i sens* s. 228.

²⁸ Ternant. *Ojcowie-ojciec* s. 626.

²⁹ Jan Paweł II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela* s. 179.

³⁰ Seweryniak. *Świadectwo i sens* s. 227.

³¹ Tamże s. 227.

³² Kasper. *Bóg Jezusa Chrystusa* s. 182.

³³ Tamże s. 182.

społeczność, wspólnotę – poleca mówić „Ojciec nasz”, a nie „Ojciec mój”. Wprowadza w ten sposób nowy element, który nie był dotąd uświadamiany w Izraelu. Naród Wybrany mimo, iż wiązał ojcostwo Boga z dziełem stworzenia, nie doszedł do takiego twierdzenia, w którym uznawałby, że Bóg jest Ojcem ludzi wszystkich czasów³⁴. Można więc powiedzieć, że Jezus rozciągnął pojęcie Bożego Ojcostwa na wszelkie stworzenie. Co więcej, głosił orędzie o zbawieniu, Bożej miłości i przebaczeniu każdemu człowiekowi.

Jezus ukazuje nam Ojca posługując się przypowieściami. Taka metoda nauczania stanowiła dla słuchających klucz do zrozumienia nowych, często trudnych do przyjęcia treści dotyczących Królestwa. Przypowieści nawiązywały do codziennych sytuacji zachodzących wśród ludzi współczesnych Jezusowi. Wśród wielu przypowieści jest jedna, która stanowi niejako streszczenie nauki Chrystusa o Bogu – to przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32).

Współcześnie określa się ją także jako przypowieść o miłosiernym ojcu. Jak zauważa B. Mierzwiński opiera się ona na historii relacji między ojcem, a synami, zwłaszcza młodszym, który żąda od ojca części swojego majątku i odchodzi z domu³⁵. Jej istotą jest ukazanie kochającego i przebaczonego ojca, który z nadzieją oczekuje powrotu syna. Zawiera w sobie następujące elementy: miłość ojca do obu synów, sprawiedliwość przy podziale majątku, poszanowanie wolności synowskiej, smutek i ból z powodu odejścia i postępowania syna, cierpliwość i wierne oczekiwanie na jego powrót, a także ogromną radość z tego powrotu, która wynikała z miłości i miłosierdzia, a także wielkości przebaczenia. W stosunku zaś do starszego syna, który wyraża swój bunt, zawiera autorytet pełen dobroci, cierpliwości, ale także stanowczości³⁶.

Jezus Chrystus poprzez objawienie Ojca wszystkim ludziom dał udział w bezmiarze miłosierdzia Boga. Pozostaje więc uznać pokornie to ojcostwo i żyć jako dzieci, które modlą się do swego Ojca, darzą Go zaufaniem, poddają się Mu i naśladowują Jego powszechną miłość i gotowość przebaczenia, Jego miłosierdzie, a nawet doskonałość, wedle słów „bądźcie doskonali jak Ojciec wasz jest doskonały” (Mt 5, 48)³⁷.

Można mówić o dwóch konsekwencjach Jezusowego doświadczenia Ojca. Kościół głosi, że wiarygodna jest tylko miłość – prawdziwa miłość to darowanie się osoby osobie. Jezus pomaga nam odkrywać osobową Miłość – Ojca, który przyjmuje nas w naszej nędzy i winie, tęsknocie i poszukiwaniu, a przez to odnawia i usprawnia nas do czynu miłości, w którym odnajdujemy prawdziwy sens. Objawiając Boga jako Ojca, Jezus przyczynił się także w niezwykle sposób do budowania świata osobowej i międzyludzkiej ufności, świata kobiet i mężczyzn – jako dzieci jednego, dobrego Ojca³⁸.

Powyższe rozważania można podsumować trafnym zdaniem. Mianowicie, że „Bóg nigdy nie jest naszym Ojcem tak bardzo jak wtedy, kiedy kocha i przebacza, a my nigdy nie jesteśmy Jego dziećmi tak bardzo jak wtedy, kiedy czynimy to samo w stosunku do naszych braci”³⁹. Jest to zwieńczenie nauki o Bogu-Ojcu ukazanej przez Jego Syna, Jezusa Chrystusa. On to w sposób

³⁴ Ternant. *Ojcowie-ojciec* s. 625.

³⁵ Mierzwiński. *Mężczyzna – mąż – ojciec* s. 101.

³⁶ Tamże s. 102.

³⁷ Ternant. *Ojcowie-ojciec* s. 626.

³⁸ Zob. Seweryniak. *Świadectwo i sens* s. 229-230.

³⁹ Ternant. *Ojcowie-ojciec* s. 626.

doskonały ukazuje nam nie tylko to, kim jest Ojciec, ale również powinności wynikające z przyjęcia obrazu Ojca, który pragnie, byśmy stawali się podobni do Niego.

3. Święty Józef – przykład właściwego kształtowania obrazu Boga-Ojca i postawy wobec Niego

Wydaje się, że Bóg Izraela ma szczególne miejsce w życiu św. Józefa, potomka Dawida. Pismo Święte mówi o nim, że był to „mąż sprawiedliwy” (Mt 1, 19) co oznacza, że wszystko, co czynił, było oparte na wierze, bo sprawiedliwy żyje z wiary, jak naucza Pismo święte (zob. Rz 1, 17; Ga 3, 11; Hbr 10,38)⁴⁰. Można także dostrzec, że jego wiara ma istotny wpływ na jego życie i podejmowane decyzje.

Ewangelisci podają, że św. Józef, prawny ojciec Jezusa, był potomkiem Dawida, a więc pochodził z rodu królewskiego, który był oddany Panu i szczególnie przez Niego wybrany (zob. Mt 1, 1-16, 20; Łk 2, 4). Z historycznego punktu widzenia, święty Józef był ostatnim potomkiem królewskiego domu Judy i w nim popłynęła ostatnia kropla krwi Dawidowej, z urodzenia należał więc do arystokracji Izraela⁴¹.

Praojciec Józefa – Dawid został wybrany przez Boga na króla Izraela (1 Sm 16, 1-13). Samuel namaścił go jeszcze podczas panowania króla Saula. Dawid przysłużył się do zwycięstwa Izraelitów nad Filistynami, dzięki czemu zyskał uznanie króla i ludu. Jako król oddawał cześć Jahwe i na ziemi był Jego namiestnikiem. Zawsze miał na uwadze Boga i wiernie Mu służył. Widząc, że sam mieszka w pięknym pałacu, a Arka Przymierza znajduje się w namiocie powziął myśl, aby zbudować dla Pana świątynię. Jednak, według Boga, nie Dawid miał tę świątynię zbudować, lecz jego potomek. Wówczas Pan wypowiedział słowa obietnicy dla Dawida: „Kiedy wypełnią się twoje dni i spocziesz obok swych przodków, wtedy wzbudzę po tobie potomka twojego, który wyjdzie z twoich wnętrzności i utwierdzą jego królestwo. On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdzą tron jego królestwa na wieki” (2 Sm 7, 12-13). Po panowaniu króla Dawida, tron objął jego syn Salomon, który rzeczywiście zbudował dla Pana świątynię, jednak po nim nie było już nigdy jednego króla, gdyż Naród Izraelski został podzielony. Można więc wnioskować, że obietnica królestwa na wieki rozciąga się na wszystkie pokolenia Dawida, św. Józef także jest dziedzicem tej obietnicy, która osiąga swoją pełnię w Jezusie Chrystusie⁴².

Wydaje się, że sam fakt przynależenia św. Józefa do królewskiego rodu powoduje to, że Bóg w jego codziennym życiu zajmuje centralne miejsce. Być może świadomość wielkich dzieł Boga i obietnicy skierowanej do potomków Dawida jest jednym z czynników dla jego aktu wiary, szacunku i posłuszeństwa wobec Boga.

W momencie zwiastowania św. Józef odpowiada twierdząco na słowo Boga, czyni tak jak mu polecił Anioł Pański: bierze swoją małżonkę do siebie (Mt 1, 24). Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Redemptoris Custos*, powołując się na naukę Soboru Watykańskiego II, przypomina że „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary [...] przez które człowiek z wolnej

⁴⁰ M. J. Gądek. *Opiekun Dzieciątka Jezus. Wybór pism o św. Józefie*. Łódź 1999 s. 134.

⁴¹ P. M. Solimeo. *Pójdźcie do Józefa! Życie, przywileje i cnoty świętego Józefa, w świetle Tradycji, Ewangelii i innych dokumentów*. Kraków 2008 s. 12-13.

⁴² Tamże s. 13.

woli powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumu i woli wobec Boga objawiającego” i stwierdza, że te słowa, odnoszą się w całej pełni do Józefa z Nazaretu. Ponadto jego posłuszeństwo wiary jednoczy go w sposób szczególny z wiarą Maryi⁴³.

Świadectwem wiary św. Józefa są wiernie wypełniane obowiązki religijne, do których zobowiązani są Żydzi. Jego pierwszym obowiązkiem było obrzezanie Syna i nadanie Mu imienia (zob. Mt 1, 25; Łk 2, 21), a później udanie się do świątyni, aby poświęcić Jezusa, pierworodnego syna, Bogu i złożyć właściwą ofiarę (Łk 2, 22). Benedykt XVI zauważa, że: „podróż Świętej Rodziny jest pielgrzymką wiary, ofiary darów, symbolem modlitwy i spotkania z Panem, którego Maryja i Józef widzą już w Dzieciątku Jezus”⁴⁴.

W Ewangelii według św. Łukasza czytamy, że św. Józef wraz z Maryją, co roku chodzili do Jerozolimy na Święto Paschy. Gdy Jezus miał 12 lat udali się tam razem zwyczajem świątecznym (zob. Łk 2, 41). Według powszechnie zachowywanego zwyczaju chłopiec był zobowiązany do przestrzegania przepisów Prawa po ukończeniu 13. roku życia. Jednak w pobożniejszych rodzinach praktyki religijne wdrażano już od wcześniejszych lat⁴⁵. Można więc wnioskować, że św. Józef sumiennie wypełniał nakazy Prawa. Wolno też przypuszczać, że jego rodzina należała do pobożnych, co oznaczało, że pod czynami kryła się głęboka wiara w sens tego, co nakazuje Prawo. Jak widać na kartach Ewangelii św. Józef nigdy nie dyskutuje z poleceniami Boga ani się nie skarży, lecz posłusznie i w oddaniu realizuje to, co do niego należy. Jan Paweł II w rozważaniu przed modlitwą Anioł Pański w 2002 r. powiedział, że owa wielka dyskrekcja, z jaką Józef wypełniał misję powierzoną mu przez Boga, jeszcze bardziej uwydatnia jego wiarę. Sprawiała ona, że zawsze wsłuchiwał się w głos Boga i starał się zrozumieć Jego wolę po to, aby całym sercem i ze wszystkich sił być jej posłusznym⁴⁶.

W życiu św. Józefa idea Boga prawdopodobnie stopniowo zmieniała się. Wpływ na to mógł mieć Jezus – Syn Boga, który był przybranym Synem Józefa. Benedykt XVI przywołując słowa Jezusa, który pozostał w Jerozolimie: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49) wskazuje, że ważne jest dostrzeżenie oddźwięku, jaki mogło mieć w sercach Józefa i Maryi usłyszane z ust Jezusa słowo „Ojciec”. Papież podkreśla, że od tej pory, życie Świętej Rodziny było jeszcze bardziej wypełnione modlitwą, ponieważ z serca Jezusa Dzieciątka, a następnie nastoletniego i młodego – nie przestanie rozlewać się i odbijać się w sercach Jego ziemskich rodziców to głębokie poczucie więzi z Bogiem Ojcem⁴⁷.

Warto także zwrócić uwagę na aspekt milczenia św. Józefa, które jest wyrazem łączy z Bogiem. Aby zrozumieć jego wymiar należy wskazać pewną różnicę w religijności kobiet i mężczyzn. Wiara mężczyzn wyraża się inaczej niż wiara kobiet. Można to również zauważyć

⁴³ Jan Paweł II. *Adhortacja apostołska o świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła „Redemptoris Custos”* nr 4.

⁴⁴ Benedykt XVI. *Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 28 grudnia 2011*. W: <http://www.swietyjosef.kalisz.pl/?dzial=BibliotekaSwJozefa&id=151> [03.04.2017].

⁴⁵ *Komentarz do fragmentu Łk 2,42*. W: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Wydanie IV. Poznań 1996 s. 1183.

⁴⁶ Jan Paweł II. *Św. Józef – człowiek wiary i modlitwy. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 17 marca 2002*. W: <http://www.swietyjosef.kalisz.pl/?dzial=BibliotekaSwJozefa&id=10> [03.04.2017].

⁴⁷ Benedykt XVI. *Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 28 grudnia 2011*.

przyglądając się Maryi i Józefowi. Maryja ukazana jest jako ta, która recytuje hymn *Magnificat*, wielbi Boga poprzez modlitwę słowną. Natomiast św. Józef wyraża swoją wiarę poprzez milczenie. Nie śpiewa hymnów, lecz odpowiada na nie bez słów, swoim zachowaniem. Jego wiarę można porównać z wiarą Maryi, jednak zostaje inaczej wyrażona⁴⁸. Także Jan Paweł II potwierdza to spostrzeżenie mówiąc o św. Józefie, że jest on autentycznym człowiekiem wiary, tak jak jego oblubienica Maryja⁴⁹.

* * *

Obraz Boga Jahwe od czasów wybrania Izraela ulegał przemianom w sercach i oczach ludzi. Stary Testament ukazuje Go jako Boga potężnego, mającego moc wybawić lud od jego nieprzyjaciół. Przedstawia Go również jako Stworzyciel świata. Obok tej potęgi i wszechmocy ujawnia się również jako Bóg zatroskany o człowieka i pragnący jego dobra.

W Nowym Testamencie Jezus Chrystus objawia Ojca, takiego jakim Go widział, gdyż jest Jego jednorodzonym Synem. Bóg w orędziu o Zbawieniu jest pełen miłości i miłosierdzia. Pozwala mówić do Siebie „Ojcze”. Pragnie być coraz bliżej człowieka i wzbudzić w nim ufność, dlatego posyła na świat Swojego Syna w gotowości złożenia Go w ofierze, aby pozyskać dzieci, które utracił. Jezus Chrystus przedstawia Go jako Ojca, który czeka na człowieka, przebacza i pozwala rozpocząć nowe życie – życie łaską w Jego obecności.

Św. Józef jako „łącznik” między Starym a Nowym Testamentem jest posłuszny Bogu i nieustannie otwarty na Jego Słowo. W swoim życiu wykazuje się pobożnością i ufnością. Jahwe staje się dla Niego coraz bliższy. Dzieje się tak dzięki Jezusowi Chrystusowi - Synowi Bożemu. Dzięki otwartej postawie św. Józefa obietnica dana Dawidowi ma możliwość wypełnić się w Jezusie Chrystusie, który otwiera nam drogę do Ojca i wzywa, aby stawać się tak doskonałym, jak doskonały jest Ojciec w Niebie (zob. Mt 5, 48).

⁴⁸ T. Górecki. *Katecheza 4: religijność mężczyzny*.

W: <http://www.swietyjosef.kalisz.pl/?dzial=BibliotekaSwJozefa&id=29> [03.04.2017].

⁴⁹ Jan Paweł II. *Wpatrzeni w Maryję i Józefa. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 23 grudnia 2001*.

W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_23122001.html [03.04.2017].

BIBLIOGRAFIA:

- Benedykt XVI. *Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 28 grudnia 2011.* W: <http://www.swietyjosef.kalisz.pl/?dzial=BibliotekaSwJozefa&id=151> [03.04.2017].
- Gądek M. J. *Opiekun Dzieciątka Jezus. Wybór pism o św. Józefie.* Łódź 1999.
- Górecki T. *Katecheza 4: religijność mężczyzny.* W: <http://www.swietyjosef.kalisz.pl/?dzial=BibliotekaSwJozefa&id=29> [03.04.2017].
- Jan Paweł II. *Św. Józef – człowiek wiary i modlitwy. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 17 marca 2002.* W: <http://www.swietyjosef.kalisz.pl/?dzial=BibliotekaSwJozefa&id=10> [03.04.2017].
- Jan Paweł II. *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela.* Watykan 1987.
- Jan Paweł II. *Wpatrzeni w Maryję i Józefa. Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, 23 grudnia 2001.* W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_23122001.html [03.04.2017].
- Kasper W. *Bóg Jezusa Chrystusa.* Wrocław 1996.
- Mierzwiński B. *Mężczyzna – mąż – ojciec.* Otwock 1996.
- Seweryniak H. *Świadectwo i sens.* Płock 2001.
- Solimeo P. M. *Pójdźcie do Józefa! Życie, przywileje i cnoty świętego Józefa, w świetle Tradycji, Ewangelii i innych dokumentów.* Kraków 2008.
- Szyran J. *Męskość – ojcostwo.* W: <http://mateusz.pl/mt/jsz/07.htm> [03.04.2017].
- Świerczek E. *Bóg Starego Testamentu.* Kraków 2009.
- Ternant P. *Ojcowie-ojciec.* W: *Słownik Teologii Biblijnej.* Red. X. Leon-Dufour. Poznań 1994.

Summary:

The image of God-Father in the history of salvation manifested itself continuously and constantly on new. First, in the history of the Chosen Nation, which God had entrusted the promises of the eternal Kingdom, he cared for him and kept his faithfulness, because of his covenant with him. He carries out his care in a sensitive way, like a mother caring for her children, at the same time demanding and punishing injustice as a just father. God fully revealed his Son – Jesus Christ. He did this by his testimony of words and deeds. He pointed to the goodness and mercy of the Father toward the people, taught his forgiveness, he has realized the Kingdom of the Father's love on earth. St. Joseph, whose attitude is a model of fatherhood, teaches us that the adoption of Jesus becomes an opportunity to properly shape the image of God and to know His true face.

Key words: God, father, fatherhood, model, Jesus Christ, Saint Joseph

Słowa kluczowe: Bóg, ojciec, ojcostwo, wzór, Jezus Chrystus, św. Józef

Mgr lic. Agnieszka Jeziorska – doktorantka w Katedrze Teologii Pastoralnej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL, absolwentka teologii oraz nauk o rodzinie (KUL); obszar zainteresowań naukowych: historia teologii pastoralnej w Polsce.

Sebastian Mandrysz

Ruch Dzieci Maryi.

Geneza, funkcjonowanie i perspektywy

Ruch religijny to spontanicznie zebrana grupa ludzi, która we wspólnym duchu, pod przewodnictwem lidera, rozwija się organicznie i tworzy nową religijną świadomość¹. Po Soborze Watykańskim II nastąpił ich rozkwit, co dla wielu hierarchów Kościoła jawiło się szansą na ożywienie lokalnej wspólnoty. Tak też stało się na Śląsku, kiedy to na pisemne zlecenie ówczesnego biskupa diecezji katowickiej, Herberta Bednorza, z dnia 24 maja 1978 roku, został założony przez ks. Jana Morcinka ruch Dzieci Maryi². Decyzja o jego utworzeniu była odpowiedzią na dynamiczny rozwój maryjnej pobożności, której bardzo korzystny wpływ na kształtowanie duchowości Polaków dostrzegł kard. Stefan Wyszyński³. To właśnie on wznowił działalność sodalicyj mariańskich, których korzenie w Polsce sięgają XVI wieku. Dzieci Maryi były odpowiedzią na apel kardynała oraz szansą na ożywienie kultu maryjnego na Śląsku wśród dzieci i młodzieży, którego lokalne formy istniały już na początku lat siedemdziesiątych. Ich propagatorem był ks. Zygmunt Bednarek, który w latach 1972-1979, w pierw w Chropaczowie, a później Katowicach, zorganizował cykl spotkań Dzieci Maryi w kilku grupach, do których należało 300 dzieci⁴. Roczny cykl formacji obejmował wtedy prowadzenie 20 spotkań, poza majem i październikiem, kiedy to uczestniczono w maryjnych nabożeństwach⁵. Idea sformalizowania działań na skalę diecezji i powstania nowego ruchu wyrosła zatem z bogatej, pięknej i zdrowej tradycji kultu maryjnego⁶. Bp Bednorz, angażując w ruch siostry zakonne, miał również nadzieję, że bliska obecność żeńskich zgromadzeń zakonnych w ruchu Dzieci Maryi ułatwi poznanie życia zakonnego i będzie sprzyjała zwiększaniu się liczebności nowych powołań do tego stylu życia⁷. Z perspektywy czasu można zauważyć trafność jego intuicji.

Przełomowym momentem, który zainicjował intensywny rozwój ruchu, stały się pierwsze wakacyjne rekolekcje. Były one następstwem decyzji biskupa Bednorza i odbyły się jeszcze tego samego roku, co skierowanie do ks. Morcinka pisma o założeniu ruchu. Rekolekcje miały miejsce w Gostyni Śląskiej i trwały dziewięć dni. Prowadzone przez założyciela ruchu wraz z siostrą Adrią Hadas, ze Zgromadzenia Sióstr Boromeuszek i grupą animatorów, opierały się na

1 H. Wrońska. *Ruchy religijne i katecheza*. W: *Wokół katechezy posoborowej*. Red. R. Chałupniak, J. Kochel. Opole 2004 s. 372.

2 J. Moricnek. *Ruch Dzieci Maryi w Archidiecezji Katowickiej*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 27:1994 s. 425.

3 Tenże. *Program nowej ewangelizacji ruchu Dzieci Maryi w świetle encykliki Jana Pawła II Redemptoris missio*. Katowice 2001 s. 43.

4 Tamże s. 43-44.

5 Tamże s. 44.

6 K. Kuźmak. *Dzieci Maryi*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. IV. Lublin 1983 k. 465-469.

7 D. Bednarski. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej w latach 1945-1989*. Katowice 2008 s. 237.

wytycznych opracowanych na podstawie adhortacji apostolskiej Pawła VI z 1974 roku *Marialis cultus*⁸. Uczestnikami wakacyjnego wyjazdu była grupa 35 dziewcząt klas VI-VIII, której zadaniem było poznać, umiłować i zacząć naśladować Maryję. Pobyt na rekolekcjach pozwolił doświadczyć radości życia we wspólnocie Kościoła, a jego cele osiągnięte były poprzez ewangeliczną rewizję życia, tematyczne spotkania i konferencje, sprawowanie różnego rodzaju dyżurów związanych z codziennym funkcjonowaniem grupy, a także wspólne zabawy. Doświadczenie pierwszych rekolekcji zrodziło potrzebę permanentnej formacji, a także zorganizowania rekolekcji na większą skalę w przyszłych latach⁹.

Wakacyjne rekolekcje, trwając dziewięć dni, stały się uwieńczeniem rocznej formacji. Począwszy od 1978 roku, corocznie brało w nich udział coraz to większe grono adresatów. W 1987 roku zorganizowano już 57 rekolekcyjnych turnusów, w których uczestniczyło ok. 3400 osób¹⁰. Pięć lat później w rekolekcjach wzięło udział ponad 3500 uczestników¹¹. Jak zanotował w swojej pracy doktorskiej ks. Bednarski, do 1989 roku rekolekcje odbywały się w 15 ośrodkach rekolekcyjnych¹². Obecnie większość z nich nie spełnia już takiej funkcji. W 2017 roku rekolekcje zaplanowano w dziewięciu ośrodkach podczas 32 turnusów. Obejmą one grupę około 1600 uczestników, a wśród nich 250 członków rekolekcyjnych kadr wyłonionych spośród kapłanów, alumnów, sióstr zakonnych i animatorów Dzieci Maryi.

Podczas rekolekcji ksiądz obejmuje rolę moderatora i jest odpowiedzialny za ich dobre przeprowadzenie, troszcząc się o odpowiednią formację uczestników. Do swojej posługi zostaje powołany dekretem biskupa. Siostry zakonne odpowiadają przede wszystkim za sprawy finansowe oraz bytowo-gospodarcze. Animatorzy zaś, w porozumieniu z moderatorem, troszczą się o właściwą formację uczestników oraz stworzenie odpowiedniej atmosfery w grupie¹³.

W 1980 roku ruch rozwijał się coraz bardziej dynamicznie, dlatego oprócz księży i sióstr, do pracy w parafii, potrzebni byli animatorzy świeccy, o których wysłanie na odpowiednie szkolenie prosił proboszczów ówczesny kierownik wydziału duszpasterskiego ks. Benedykt Woźnica¹⁴. Do parafialnych wspólnot przyjmowane były dzieci od III klasy szkoły podstawowej na dwuletni okres kandydatury rozpoczynający się 8 grudnia patronalnym świętem Niepokalanego Poczęcia NMP. Drugim etapem było oficjalne przyjęcie do ruchu poprzez nałożenie Cudownego Medalika Niepokalanej z wstążką koloru zielonego dla dziewczyn w V klasie, niebieskiego w VI klasie, a białego w VII¹⁵. Następnie uczestnicy mogli przygotować się do roli animatora, odbywając specjalne szkolenia po to, aby po kursie I stopnia posługiwać w parafii, a następnie kończąc kurs II stopnia, uczestniczyć w roli animatora podczas wakacyjnych

8 M. Kaszowski. *Z Maryją*. Katowice 1991 s. 6.

9 Moricnek. *Program nowej ewangelizacji ruchu Dzieci Maryi* s. 44.

10 Bednarski. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej* s. 239.

11 G. A. Polińska. *Formacja w ruchu Dzieci Maryi w diecezji katowickiej w świetle adhortacji Pawła VI Marialis cultus i encykliki Jana Pawła II Redemptoris Mater*. KUL 1989 s. 43-44.

12 Bednarski. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej* s. 241-242.

13 Moricnek. *Ruch Dzieci Maryi w Archidiecezji Katowickiej* s. 428.

14 Bednarski. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej* s. 237.

15 Moricnek. *Program nowej ewangelizacji ruchu Dzieci Maryi* s. 54.

rekolekcji¹⁶. Celem usprawnienia i skorelowania dzieciomaryjnej formacji z ogólną formacją młodzieży żeńskiej w diecezji, 8 sierpnia 1980 roku ks. J. Morcinek został diecezjalnym duszpasterzem młodzieży żeńskiej¹⁷.

17 czerwca 1985 roku ks. J. Morcinek oficjalnie został mianowany moderatorem ruchu Dzieci Maryi. W skierowanym do niego piśmie, bp H. Bednorz zaznaczył, że do jego obowiązków będzie należała przede wszystkim troska o właściwą formację uczestników ruchu oraz ich prowadzących, wydawanie materiałów formacyjnych ruchu, organizacja punktów rekolekcyjnych, przygotowanie wakacyjnych rekolekcji, a także organizacja corocznego ogólnodiecezjalnego spotkania wszystkich wspólnot Dzieci Maryi, które nazwano Dniem Wspólnoty¹⁸.

Dzień Wspólnoty¹⁹ jest okazją do podsumowania rekolekcyjnych doświadczeń. Odbywa się zawsze w trzecią niedzielę września w katowickiej katedrze Chrystusa Króla. To czas, kiedy cały ruch oficjalnie rozpoczyna nowy rok formacji, prosząc o światło Ducha Świętego oraz opiekę Matki i Patronki wszystkich uczestników, a także dziękując na modlitwie za dar minionych rekolekcji. Na spotkaniu obecny jest moderator całego ruchu, siostry odpowiedzialne za poszczególne zgromadzenia, zaangażowani kapłani i alumni, siostry zakonne, animatorzy oraz uczestnicy z wielu parafialnych wspólnot. Całemu zgromadzeniu przewodniczy biskup, który błogosławi i wspiera swoim słowem wszystkich obecnych, którzy realizują ideę naśladowania Matki Bożej w osobistym życiu. Istotnym elementem obecności parafialnych wspólnot są sztandary. Poczty sztandarowe zajmują specjalnie wyznaczone miejsce, a pełnią funkcję reprezentacyjną i zaznaczają gotowość do naśladowania Maryi oraz służby w Jej imieniu.

Permanentna formacja członków ruchu Dzieci Maryi różni się w zależności od pełnionych w nim funkcji: parafialnego moderatora, siostry zakonnej, animatora lub uczestnika. Szczegółowo opisała to s. Polińska w swojej pracy magisterskiej napisanej pod kierownictwem prof. Napiórkowskiego²⁰. Program formacyjny dla dzieci kształtował się od 1979 roku pod kierownictwem założyciela ks. Jana Morcinka, dogmatyka ks. Michała Kaszowskiego oraz Barbary Horskiej. Uwieńczeniem tego procesu stały się wydane w 1991 roku materiały formacyjne dla grup maryjnych ks. Michała Kaszowskiego, *Razem z Maryją*. Formacja opiera się przede wszystkim na dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz adhortacji Pawła VI *Marialis cultus* i encykliki Jana Pawła II *Redemptoris Mater*. Celem wychowawczym i duchowym ruchu jest obranie Maryi jako osobistego ideału osobowego i dążenie do niego poprzez upodobnienie

¹⁶ Polińska. *Formacja w ruchu Dzieci Maryi w diecezji katowickiej* s. 44.

¹⁷ Bednarski. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne* s. 238.

¹⁸ D. Bednarski. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej w latach 1945-1989*. Katowice 2008 s. 238-239.

¹⁹ Dzień Wspólnoty rozpoczyna się o godzinie 14:00 i składa się z kilku części. W trakcie przybywania parafialnych wspólnot ćwiczony jest śpiew, następnie moderator ruchu wita wszystkich uczestników wydarzenia i odczytuje najważniejsze informacje związane z funkcjonowaniem ruchu, po których rozpoczyna się Eucharystia, będąca głównym punktem spotkania. Dziękczynienie kończą spotkania w rekolekcyjnych grupach wokół budynku katedry. To czas wspólnych zabaw, poczęstunku słodkim upominkiem i powrotu do klimatu rekolekcji. Około godziny 17:30 grupy wracają do swoich parafii.

²⁰ Zob. Polińska. *Formacja w ruchu Dzieci Maryi w diecezji katowickiej*.

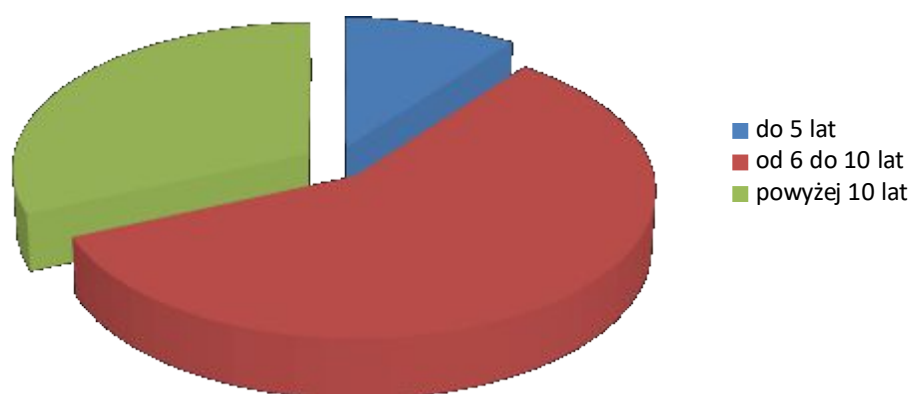
się do Maryi i Jej naśladowanie²¹. Ta duchowa więź, która ma tworzyć się w procesie formacji, musi być nieustannie pogłębiana. Nie przeszkadza to zdrowej pobożności, ponieważ ostatecznym celem kultu Maryi jest to, aby Bóg został uwielbiony, a chrześcijanie całkowicie uzgadniali swoją wolę i postępowanie z wolą Bożą²².

Formacją sióstr zakonnych w ruchu, oprócz formacji podstawowej, zajmuje się moderator, corocznie organizując kurs przygotowawczy w domu zakonnym sióstr Boromeuszek w Zakopanem w dniach 27-31 grudnia²³. Animatorzy zaś zobowiązani są do odbycia każdego roku pięciu dni skupień w wyznaczonych przez zgromadzenia zakonne terminach.

O tym, jak ważne miejsce w trosce bpa Bednorza o formację dzieci i młodzieży zajmowały Dzieci Maryi, świadczy raport o stanie diecezji złożony w Watykanie, podczas wizyty biskupów śląskich *ad limina apostolorum* w 1982 roku, kiedy to stwierdzono, że radością śląskich duszpasterzy jest grupa Dzieci Maryi, do której garnie się wiele dziewcząt²⁴. Podobną troską otaczał ruch kolejny śląski biskup, ks. Damian Zimoń. Do dzisiaj Dzieci Maryi działają praktycznie w każdej parafii archidiecezji katowickiej i są jedną z najbardziej popularnych wspólnot na Śląsku i tam w Polsce, gdzie przenosiły się siostry zakonne zaangażowane w ruch.

W ostatnich latach daje się jednak zauważyć znaczny spadek ilości uczestników ruchu Dzieci Maryi. Zaobserwować można to zarówno w parafialnych wspólnotach, po ilości rekolektantów, a także uczestniczących członków ruchu we wrześniowym Dniu Wspólnoty. W celu znalezienia odpowiedzi na przyczyny tego zjawiska została przeprowadzona anonimowa ankieta, w której wzięło udział 107 animatorów ruchu Dzieci Maryi. Zdecydowana większość z nich to dziewczęta (96,3%). Wśród ankietowanych największą grupę tworzą animatorki ze stażem od 6 do 10 lat obecności w ruchu (55,8%), następnie ze stażem ponad 10 lat (30,4%) oraz ze stażem poniżej 5 lat (10,1%)²⁵. Wśród nich 38,8% to animatorzy ze stażem 3 letnim lub mniejszym, 36,7% ze stażem od 4 do 6 lat, a 24,5% posługuje w roli animatora już ponad 6 lat.

Uczestnictwo w ruchu Dzieci Maryi



21 Kaszowski. *Z Maryją* s. 6.

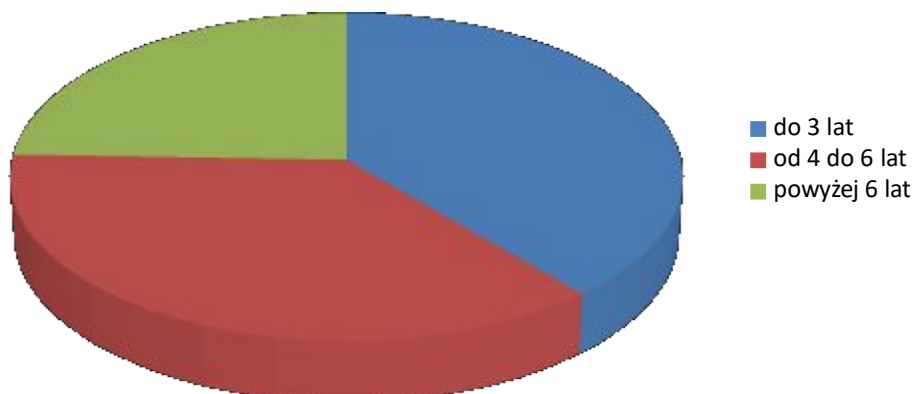
22 Paweł VI. Adhortacja apostolska *Marialis cultus*. 2 lutego 1974 nr 39.

23 Moricnek. *Program nowej ewangelizacji ruchu Dzieci Maryi* s. 45.

24 Bednarski. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej* s. 238.

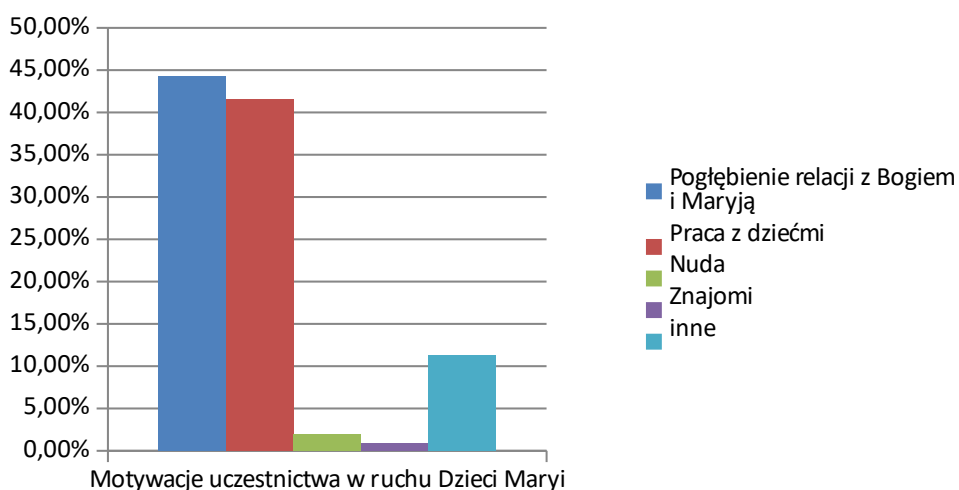
25 Pozostałe 3,7% to udział mężczyzn w ankiecie.

Staż w roli animatora Dzieci Maryi



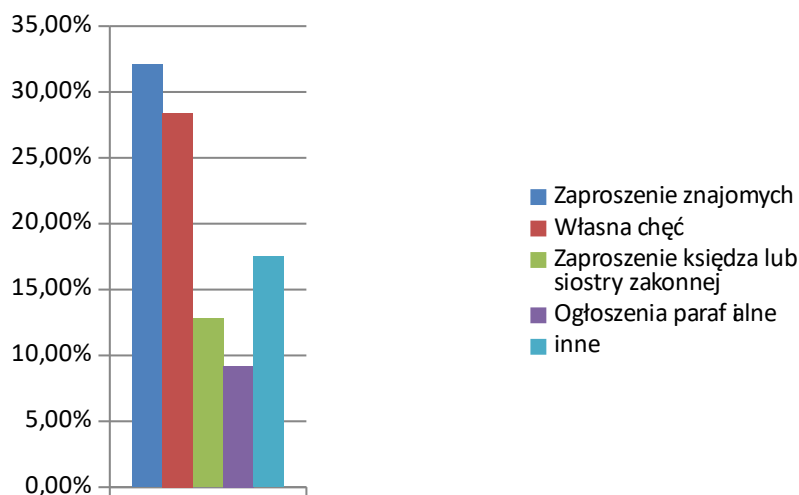
Z przeprowadzonych badań i długoletnich obserwacji wynika, że choć ruch Dzieci Maryi to wspólnota, przeznaczona zarówno dla dziewczyn i chłopców, koncentruje wokół siebie przede wszystkim osoby płci żeńskiej. Z badań wynika również, że uczestniczyły w nich osoby zaangażowane w ruch, mające przynajmniej kilkuletnie doświadczenie uczestnictwa w parafialnej wspólnotie i prowadzenia jej w roli animatora. Z tego powodu prezentowane opinie wydają się obiektywne, a wzięcie ich pod rozwagę powinno służyć lepszemu rozwojowi całego ruchu.

Ciekawy fakt stanowią motywacje przystąpienia ankietowanych do wspólnoty Dzieci Maryi. 44,3% respondentów uczestniczy w parafialnych wspólnotach przede wszystkim z powodów religijnych, chcąc być bliżej Pana Boga i Maryi, która jest patronką całego ruchu. 41,5% lubi pracę z dziećmi, którą gwarantuje rola animatora, 11,3% podaje inne powody uczestnictwa w ruchu, często łącząc pierwsze dwa. Tylko trzy osoby uczęszczają na spotkania z powodu obecności znajomych albo nudy spowodowanej brakiem innych zajęć.



Ważnym czynnikiem jest również sposób, w jaki ankietowani dowiedzieli się o funkcjonowaniu ruchu Dzieci Maryi i przyłączyli do jego szeregów. W tej kwestii można zauważyć zbliżony poziom pomiędzy wskazanymi możliwościami. Największą grupę stanowią

jednak osoby, które zostały zaproszone przez swoich znajomych (32,1%). Uzyskany wynik pokazuje, jak ważna jest rola osobistego świadectwa dzieci wśród swoich kolegów i koleżanek. Dzieląc się doświadczonym dobrem, jesteśmy najlepszą zachętą do uczestnictwa w jakimś wydarzeniu. Niemalą grupą okazały się osoby, które same zdecydowały się przyjść na pierwsze spotkanie parafialnej grupy Dzieci Maryi (28,4%). Wynika z tego, że dzieci w wieku szkolnym i młodzież, bo oni uczestniczą w spotkaniach, mają w sobie potrzebę szeroko pojętego rozwoju i szukają wspólnoty, w której będzie ona zaspokojona. Szczególnie okres młodzieńczy niesie za sobą silne poczucie kontaktu z rówieśnikami i przynależenia do jakiejś społeczności²⁶. Zdecydowaną mniejszą część stanowią ankietowani, którzy zostali zachęcieni do uczestnictwa w ruchu przez księży lub siostry zakonne (12,8%), albo dowiedzieli się o jego funkcjonowaniu z parafialnych ogłoszeń (9,2%). Nie zmienia to faktu, że jednym z kluczowych zadań parafialnych moderatorów jest ciągła zachęta i zaangażowanie w działalność wspólnoty, bez której nie będzie miała szansy prężnego rozwoju.



Sposób, w jaki ankietowani zostali zachęcieni do uczestnictwa w ruchu Dzieci Maryi

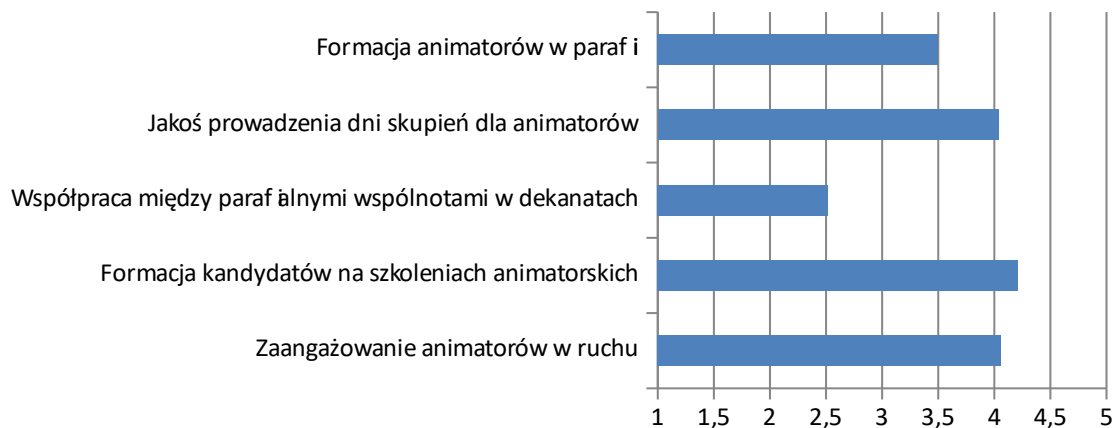
Według 95,5% ankietowanych ruch Dzieci Maryi jest współczesnemu Kościołowi bardzo potrzebny i ma perspektywy rozwoju, co pokazała wysoka nota postawiona przez animatorów²⁷. Wynika to między innymi z zalet, jakie przynosi uczestnictwo w Dzieciach Maryi. Podsumowując odpowiedzi respondentów można stwierdzić, że omawiany ruch daje przede wszystkim poczucie przynależności do konkretnej wspólnoty Kościoła, w której uczestnicy mogą nawiązywać i pogłębiać relacje z Panem Bogiem, Maryją i między sobą. Następuje to przy pomocy wspólnej modlitwy, spotkań w grupach i zabawy, dzięki którym można dowiedzieć się wiele ciekawych rzeczy i spędzić czas w dobrej atmosferze. Zajęcia prowadzone przez moderatora i animatorów sprzyjają i wspierają chrześcijańskie wychowanie dzieci od najmłodszych lat, co pozwala rozwijać się dzieciom nie tylko na płaszczyźnie duchowości, ale także talentów, zdolności oraz interpersonalnych relacji uczestników. Szczególnym czasem, który łączy wspomniane zalety, są wakacyjne rekolekcje, na które wyczerpują się miejsca w

26 Wrońska. *Ruchy religijne i katecheza* s. 373.

27 W rosnącej skali ważności od 1 do 5, ankietowani w 75,5% dali notę 5, 20% notę 4. Tylko 4 osoby oceniły ważność ruchu na 3 punkty, a dwie osoby nie widzą potrzeby i perspektyw dla ruchu.

kilkanaście minut po rozpoczętych zapisach. Dobrze funkcjonująca grupa zaspakaja wyższe potrzeby dziecka i pobudza do kreatywności w życiu, a przez to staje się atrakcyjna, nawet w zderzeniu z różnorodnością ofert współczesnego świata²⁸.

Skala oceny poszczególnych elementów ruchu Dzieci Maryi



Rzesza zalet uczestnictwa w ruchu Dzieci Maryi w zdecydowanym stopniu uwarunkowana jest od stopnia zaangażowania i osobowości członków kadry prowadzącej daną wspólnotę. Trudno funkcjonuje się bez pełnego zapatu moderatora. Podobnie mozolna staje się praca księdza lub siostry zakonnej, kiedy brak jest wsparcia odpowiednio wykształconych i chętnych do posługi animatorów. Dobrze funkcjonująca kadra jest gwarantem rozwoju parafialnej grupy Dzieci Maryi. Formacja, integracja i wzajemna współpraca kadry samej w sobie i kadr w dekanacie, powinna być zatem priorytetem całego ruchu. Wydaje się jednak, że obecny stan wymaga rewizji i pracy w celu poprawienia jakości tych działań.

Jednym z zadań ankietowanych było ocenienie powyższych kwestii. W skali punktowej od 1 do 5, gdzie jeden oznacza najgorszą ocenę, a pięć najwyższą, respondenci ocenili zaangażowanie wszystkich animatorów ruchu na 4,06; formację kandydatów na animatorów podczas szkoleń na 4,21; natomiast formację animatorów w parafialnych wspólnotach pod okiem swojego moderatora zaledwie na 3,36. Zdaniem respondentów, mamy zatem do czynienia, w większości przypadków, z gronem chętnych i zaangażowanych młodych ludzi, którzy na początku animatorskiej drogi, w swoich oczach, zdają się dostatecznie przygotowani do swojej posługi. Animatorzy nie posiadają jednak odpowiedniej formacji w parafiach, w których posługują. Wszystko zależy bowiem od jakości i zaangażowania moderatorów prowadzących konkretne wspólnoty.

W badaniach najslabiej wypadła współpraca między parafiami w dekanatach, która powinna pobudzać do wzajemnego działania i rozwoju. Niestety, w tej kwestii ocena respondentów wyniosła zaledwie 2,52, czyli nie osiąga nawet połowy skali punktacji²⁹. Znacznie lepiej prezentuje się natomiast podstawowy element formacji animatorów, którym są dni skupienia. Każdy animator powinien uczestniczyć w nich przynajmniej pięć razy w ciągu roku.

28 Informacje opracowane na podstawie przeprowadzonych ankiet.

29 Z racji możliwości punktowania w skali od 1 do 5 średnią oceną jest liczba 3.

Możliwości wyboru miejsc i terminów jest wiele, co sprzyja ich łatwej dostępności członkom ruchu. Ich jakość została oceniona na 4,04.

Brak komunikacji między parafiami, różnorakie zaangażowanie ze strony księży i sióstr prowadzących, a także niedostateczna formacja animatorów, według respondentów są głównymi wadami, nad którymi trzeba popracować w najbliższym czasie. Wady te mogą wpływać z różnic pokoleń pomiędzy moderatorami a pozostałymi członkami ruchu, braku zrozumienia i doświadczenia tego, czym jest wspólnota Dzieci Maryi i w jaki sposób ją prowadzić oraz indywidualnych cech i zaangażowania poszczególnych moderatorów.

Respondenci wskazują również na brak jednolitości funkcjonowania ruchu. Chociaż w materiałach z 1991 roku zawarty był dwuletni cykl formacyjny i schemat kolorów wstążek do medalika, obecnie jest on całkowicie nieznany, a na pewno niezachowywany w zdecydowanej większości parafii. Podobnie nie funkcjonuje już podział na stopnie wakacyjnych rekolekcji uczestników ruchu, a w przypadku animatorskich szkoleń jest on zaledwie symboliczny, gdyż pod względem prowadzenia całkowicie zależy od kadry prowadzącej. W obecnych warunkach nie funkcjonują wytyczne odnośnie tego, co jest przedmiotem szkolenia kandydatów na kurs I stopnia, aby podjąć pracę w parafii, a co na kurs II stopnia, by dobrze przygotować się do współprowadzenia rekolekcji. Tak duża rozbieżność w najistotniejszych dla ruchu dziedzinach nie sprzyja rozwojowi wspólnoty, ale jest wyraźnym symptomem swoistego rodzaju rozbitcia, które zauważyło wielu ankietowanych.

Zdaniem ankietowanych, jedną z wad funkcjonowania ruchu Dzieci Maryi jest również forma zapisów na wakacyjne rekolekcje, a także ilość i atrakcyjność miejsc ich prowadzenia. Zauważyć można, iż liczba rekolektantów w ostatnich latach zdecydowanie spadła o 57,1%. Z pewnością jest to wynikiem niżu demograficznego, ale również spadku ilości zainteresowanych ruchem dzieci oraz zmniejszonej liczby ośrodków. Choć internetowe zapisy udogodniły sposób rejestracji dzieci³⁰, nadal pozostawiają wiele do życzenia³¹. Szybkość wypełniania się miejsc pokazuje jednak duże zainteresowanie ze strony uczestników. Można powiedzieć, że w czasie jednego kwadransa wyczerpują się praktycznie wszystkie wolne miejsca. W 2017 roku pozostało ich zaledwie kilkadziesiąt w miejskich ośrodkach rekolekcyjnych. Te atrakcyjne turystycznie wypełniły się natychmiastowo.

Według respondentów, warto byłoby zwrócić również uwagę godziny trwania animatorskich dni skupień. Część z nich odbywa się w czasie, kiedy w parafiach trwają cotygodniowe spotkania, co zmusza animatorów do podejmowania decyzji o wyborze którejś z tych opcji. Tematyka i sposób ich realizacji zaś różni się od siebie, zarówno pod względem zainteresowania, jak również jakością prowadzenia.

W odpowiedziach udzielonych przez badanych sporadycznie pojawiły się także zdania o potrzebie kontroli pracy parafialnych i dekanalnych wspólnot, w celu usprawnienia ich

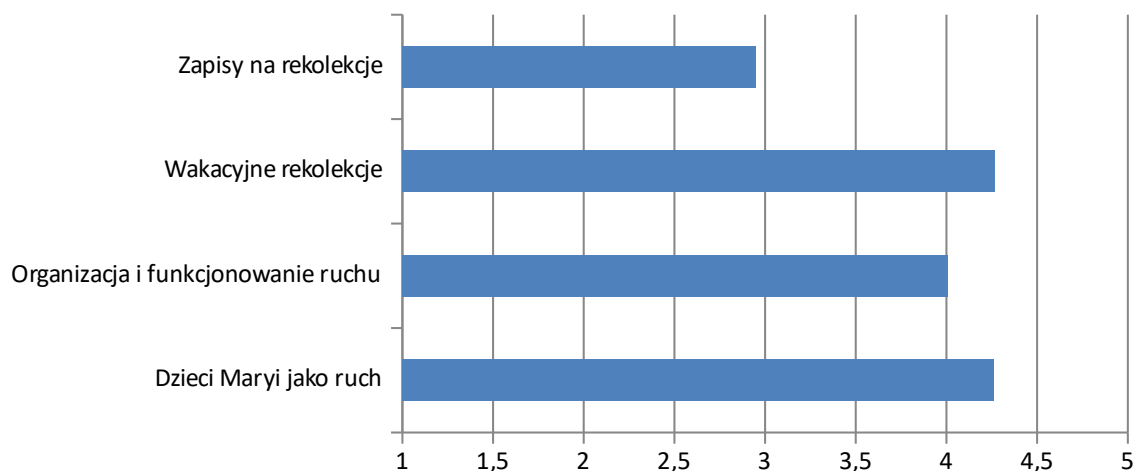
30 Wcześniejsza forma zapisów wymagała fizycznej obecności, co w konsekwencji doprowadzało do gigantycznych kolejek. Niektórzy wyczekiwali otwarcia biura ruchu kilka godzin przed oficjalnym rozpoczęciem jego funkcjonowania. Czas spędzony w kolejce również pozostawiał wiele do życzenia.

31 Zdaniem ankietowanych trudności wynikają z zawieszającego się systemu zapisów, braku widoczności wolnych miejsc, trudności w zapisaniu kilku osób do jednego rekolekcyjnego ośrodka oraz niejednoznacznych informacji odnośnie do samej godziny zapisów.

działania, a także możliwościach dalszego rozwoju dla osób, które nie chcą pełnić funkcji animatora, a nadal widzą potrzebę formacji w ruchu Dzieci Maryi.

Jak każda rozwijająca się inicjatywa, a szczególnie ta, która w historii Kościoła funkcjonuje zaledwie 39 lat, ruch Dzieci Maryi posiada swoje wady i zalety. Wydaje się, co podkreślają ankietowani, że ilość dobra, które wnosi jest niewspółmiernie większa, niż ilość i wpływ mankamentów. Potwierdzają to noty, jakie respondenci wystawili odnośnie do postawionych w ankiecie zagadnień. W skali od 1 do 5 całościowo ruch oceniono na 4,26; jego organizację i funkcjonowanie na 4,01; prowadzenie wakacyjnych rekolekcji na 4,27; jakość i przydatność strony internetowej ruchu na 4,06, natomiast zapisy na rekolekcje zaledwie na 2,95.

Ocena wybranych form działalności ruchu Dzieci Maryi



Nie ulega zatem wątpliwości, że Dzieci Maryi niosą w sobie duży potencjał, który trzeba na nowo odkryć, uporządkować i rozwinąć, po to, aby ruch uczynić jeszcze bardziej atrakcyjnym dla współczesnego człowieka oraz wprowadzić w czas ponownego dynamicznego rozwoju, podobnie jak miało to miejsce w początkach jego funkcjonowania.

Szukając możliwości usprawnienia i aktualizacji funkcjonowania Dzieci Maryi, respondenci postulowali wprowadzenie nowego programu formacyjnego dla uczestników całego ruchu, który obowiązywałby w każdej parafii. Jego przygotowanie miałoby znacznie usprawnić funkcjonowanie parafialnej wspólnoty, a także podnieść jakość prowadzonych przez nią działań. Program pozwoliłby również przypomnieć, usystematyzować i ujednoczyć strukturę całego ruchu.

Respondenci zaproponowali również wszelkiego rodzaju działania, które zacieśniłyby współpracę między moderatorem ruchu a parafialnymi wspólnotami oraz wspólnotami w poszczególnych dekanatach. Przykładem takich działań mogą być animatorskie fora dyskusyjne, rekolekcje dla animatorek, szkolenia dla animatorów muzycznych, dodatkowe szkolenia i warsztaty z zakresu pracy z dziećmi, czy interaktywna platforma internetowa, dająca możliwość wymiany pomysłów i metod pracy z dziećmi. Platforma, konta społecznościowe, oficjalna gazetka ruchu, czy konto na youtube mogłoby dodatkowo usprawnić komunikację w zakresie planowanych działań i podejmowanych decyzji wobec całego ruchu i w poszczególnych

jego elementach. Przy okazji takie działania korzystnie wpłynęłyby na rozwój kreatywności działań animatorów. Ciekawą propozycją wydaje się również nawiązanie współpracy z sąsiednimi diecezjami.

Ankietowani zwrócili także uwagę na konieczność podniesienia, ujednoczenia i dostosowania odpowiedniego poziomu kształcenia szkoleń dla kandydatów na animatorów oraz formacyjnych dni skupień. Jakość ich przeprowadzania ma mobilizować do autoformacji i dawać wymierne efekty w posłudze podejmowanej na parafii i podczas rekolekcji.

W końcu, zdaniem ankietowanych, koniecznym jest pobudzenie do większej aktywności parafialnych i dekanalnych moderatorów, co w znacznej mierze usprawniłoby funkcjonowanie poszczególnych grup. Oprócz czterodniowego szkolenia dla siostr, warto wprowadzić spotkania dla księży opiekunów, którym z natury rzeczy trudniej przychodzi współpraca z dziećmi. Ich naturalnym parafialnym środowiskiem posługi są wspólnoty ministrantów oraz ruchu Światło-Życie, z których statystycznie najczęściej wywodzą się przyszli księża. Szkolenie z zakresu pracy z dziećmi i funkcjonowania w ruchu Dzieci Maryi, mogłoby pomóc odnaleźć się im w nowej rzeczywistości, a może nawet zapalić duszpasterską gorliwością na tej płaszczyźnie.

Biorąc pod uwagę prawie czterdziestoletnią historię ruchu Dzieci Maryi należy stwierdzić, że pozostawił on trwały ślad swojej obecności, nie tylko w archidiecezji katowickiej, ale i poza jej granicami. Z jego szeregów wyrosły pokolenia młodych osób zakładających rodziny, chcące żyć na wzór Maryi, a także ukształtowały się w nim liczne powołania do zgromadzeń zakonnych, a nawet do posługi prezbiteratu. To właśnie w ruchach religijnych, w tym w Dzieciach Maryi, łatwiej dojrzewa się w wierze. Wspólnota, w której się funkcjonuje, pozwala wymieniać się osobistym doświadczeniem wiary, wzajemnie wspierać, a przede wszystkim interioryzować chrześcijańskie wartości, co jest kluczowym elementem dojrzewania w wierze dla młodego człowieka³². Dla osób stowarzyszonych w ruchach religijnych następuje rekonstruowanie osobistego systemu wartości, przez co wiara zostaje przywrócona do swej pierwotnej funkcji, otrzymując ponownie wielkie znaczenie³³. Nie można jednak nie zauważyć swoistego rodzaju stagnacji w rozwoju ruchu Dzieci Maryi i pewnego rodzaju kryzysu, związanego zarówno ze zmieniającą się rzeczywistością i duchową kondycją współczesnego człowieka, ale również opisanymi w artykule mankamentami funkcjonowania ruchu. Należy zatem podjąć wszelkie możliwe działania po to, aby Dzieci Maryi nadal mogły prężnie się rozwijać, gromadzić wokół siebie i wychowywać nowe pokolenia młodych ludzi, oddanych służbie całemu Kościołowi.

32 Wrońska. *Ruchy religijne i katecheza* s. 373.

33 R. Tonelli. *Ruchy kościelne*. W: Słownik katechetyczny. Warszawa 2007 s. 807.

BIBLIOGRAFIA:

- Bednarski D. *Bractwa, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej w latach 1945-1989*. Katowice 2008.
- Kaszowski M. *Z Maryją*. Katowice 1991.
- Kuźmak K. *Dzieci Maryi*. W: Encyklopedia katolicka. T. IV. Lublin 1983 k. 465-469.
- Morcinek J. *Program nowej ewangelizacji ruchu Dzieci Maryi w świetle encykliki Jana Pawła II Redemptoris missio*. Katowice 2001.
- Morcinek J. *Ruch Dzieci Maryi w Archidiecezji Katowickiej*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 27:1994 s. 425-429.
- Paweł VI. Adhortacja apostolska *Marialis cultus*. 2 lutego 1974.
- Polińska G. A. *Formacja w ruchu Dzieci Maryi w diecezji katowickiej w świetle adhortacji Pawła VI Marialis cultus i encykliki Jana Pawła II Redemptoris Mater*. KUL 1989.
- Tonelli R. *Ruchy kościelne*. W: Słownik katechetyczny. Warszawa 2007 s. 807-810.
- Wrońska H. *Ruchy religijne i katecheza*. W: *Wokół katechezy posoborowej*. Red. R. Chałupniak, J. Kochel. Opole 2004 s. 372-375.

Summary

The article is devoted to The Children of Mary movement in the archdiocese of Katowice – its origins, almost 40-year-old history, and general principals. The author describes the background of how parish communities work, and analyses the formation of their members. Basing on the long-standing experiences of the movement's members, the further proposals of its development are presented.

Key words: The Children of Mary, religious movements, formation, priest Jan Morcinek, Archdiocese of Katowice

Słowa kluczowe: Dzieci Maryi, ruchy religijne, formacja, ks. Jan Morcinek, archidiecezja katowicka

ks. mgr lic. Sebastian Mandrysz ukończył studia magisterskie i licencjackie z teologii z zakresu nauk biblijnych na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Na prezbitera został wyświęcony w 2012 roku. Od 1998 roku był uczestnikiem ruchu Dzieci Maryi, a od 2000 jednym z animatorów. Do dzisiaj aktywnie udziela się w ruchu i posługuje podczas wakacyjnych rekolekcji Dzieci Maryi.

Jerzy Jarosiński

Eklezjologia Pierwszego Listu do Kościoła w Koryncie świętego Klemensa rzymskiego

We współczesnym czasie Kościół jest rzeczywistością obecną we wszystkich mediach bez względu na reprezentowany przez nie światopogląd. Jest analizowany i odmieniany przez wszystkie przypadki. W teologii katolickiej eklezjologia¹ stanowi jeden z podstawowych traktatów. Już Apostołowie doświadczając tej niezwykłej rzeczywistości eklezjalnej zapoczątkowanej w Jezusie Chrystusie pod natchnieniem Ducha Świętego starali się ją spisać i przekazać w swoim nauczaniu. Obecnie w szkolnych programach nauczania religii, począwszy od najmłodszych klas poprzez kolejne etapy edukacyjne, tematyka Kościoła jest przedmiotem wielu katechez. Uczniowie poznają² historię narodzin Kościoła, życie pierwszych chrześcijan oraz wypracowane przez wieki obrazy biblijne wspólnoty Kościoła, takie jak: Ciało Chrystusa, Święta Reszta Izraela, Lud Boży, Winnica Pańska.

Ciekawym przykładem formowania się koncepcji Kościoła jest List Klemensa Rzymskiego z czasów poapostolskich³. Zagadnieniem tym zajął się R. E. Brown⁴, amerykański teolog, w swojej książce *Antiochia i Rzym*⁵. Zawarł on w niej hipotezę, że św. Piotr przyczynił się w sposób decydujący do uformowania się idei Kościoła opartej na akceptacji dziedzictwa Starego Testamentu oraz sukcesji i sakramentalności prezbiteratu. Ta idea jest, w przekonaniu Browna, kontynuowana i rozwijana przez *Pierwszy List Klemensa Rzymskiego*. Pisząc o koncepcji Kościoła zawartej w piśmie Klemensa Rzymskiego należy zwrócić uwagę na źródła biblijne, z jakich korzystał autor.

¹ Eklezjologia to termin złożony z dwóch greckich słów: *ekklesia* (Kościół) i *logos* (słowa) – oznacza naukę o Kościele. Rodzaje eklezjologii: apologetyczna, kanonistyczna, pastoralna, socjalna, liturgiczna, moralna, dogmatyczna. Nurty eklezjologii: instytucjonalistyczna, teandryczna, historiozabawcza, sakramentalna, wspólnotowościowa, kerygmatyczna, charyzmatyczna, eucharystyczna, agapetologiczna, maryjna, historyczna, personalistyczna. Cz. Bartnik. *Eklezjologia*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. IV. Lublin 1983 k. 773-781.

² Por. *Wierzę w Kościół. Podręcznik do religii dla klasy VI szkoły podstawowej*. Red. Waldemar Janiga. Sandomierz 2014 s. 7-47.

³ List napisany w imieniu gminy rzymskiej, nie jest opatrzony podpisem autora. Jego autentyczność potwierdza św. Dionizy, biskup Koryntu, ok. 170 r. (św. Euzebiusz. *Historia Ecclesiastica*. T. IV nr 23). Całość listu w oryginale greckim jest znana od XIX w. W Polsce przełożył go K. Borowski (*Pisma mężów apostołskich*. T. I. Poznań 1848), A. Lisiecki (*Pisma Ojców Kościoła*. T. 1. Poznań 1924) oraz A. Świderkówna (*Ojcowie Apostołscy*. T. XLV. Warszawa 1990).

⁴ Brown Raymond Edward (1928-1998), amerykański biblista i teolog katolicki. Od 1955 profesor uniwersytetu w Baltimore. Współtwórca egzegetycznej teorii „pełniejszego sensu” *Pisma Św.* ustalanego poprzez zestawianie biblijnych tekstów o takiej samej tematyce i śledzenie wewnętrznego rozwoju ich treści.

⁵ R. E. Brown, J. P. Meier. *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York 1983. W artykule wykorzystane zostanie wydanie francuskie: *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme*. Paris 1988 s. 118-256.

Pierwszy List Klemensa Rzymskiego do Koryntian zawiera ogromną ilość cytatów i nawiązań biblijnych. Fakt ten rzuca sporo światła na problem autorstwa tekstu, a pośrednio także na ocenę charakteru samego Kościoła rzymskiego. R. Brown skupia się na zależności Klemensa od literatury nowotestamentalnej. Dlatego, aby obraz źródeł i odniesień pierwszego listu Klemensa był pełny, trzeba odwołać się do pracy amerykańskiego teologa Donalda Hagnera⁶ *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*⁷. Jak zaznaczają obydwaj autorzy, niemal 25% listu stanowią cytaty, aluzje lub luźne nawiązania do ksiąg Starego Testamentu w greckim tłumaczeniu Septuaginty (dalej: LXX)⁸. Taka duża liczba cytatów świadczy zarazem o znaczeniu Starego Testamentu we wspólnocie chrześcijańskiej w Rzymie pod koniec pierwszego wieku.

Sposób wykorzystania Starego Testamentu przez Klemensa jest dość schematyczny. Autor prezentuje wprawdzie jakiś problem, a następnie cytuje przykłady postaw osób znaczących w dziejach narodu wybranego, sugerując podobne rozwiązanie. Rzeczą interesującą jest to, że odwołuje się do podobnych cytatów Starego Testamentu co Nowy Testament i Ojcowie Apostolscy. Można powiedzieć zatem, że Klemens wchodzi w nurt argumentacyjny pierwotnej katechezy apostoelskiej, który wyraźnie trwał jeszcze w czasach Ojców Apostolskich⁹.

Hagner wyróżnia kilka rodzajów odwołań w *Pierwszym Liście św. Klemensa*. Występują tu cytaty dosłowne, mniej dokładne i ogólne. W rezultacie można mówić o czterech kategoriach cytowań Starego Testamentu: wprost, wyraźnie wzięte z LXX, zaczerpnięte z LXX, ale z ingerencją autora (kompozycje), prawdopodobnie przytoczone z LXX, ale możliwe jest także inne źródło: cytaty niekanoniczne¹⁰.

Autor podkreśla jednak, że podział nie jest precyzyjny. Należy pamiętać, że istnieją różne wersje *Pierwszego Listu Klemensa Rzymskiego*: łacińska, syryjska i koptyjska. W zależności od tego z jakiej wersji się korzysta, cytaty mogą zmieniać przynależność do kategorii.

Większość użytych cytatów jest zgodna z tekstem LXX. Co prawda cytatów dosłownych jest kilka, ale różnice w innych są minimalne. Występują też cytaty dość znacznie odbiegające od LXX. Ich źródła należałoby szukać w innych greckich tłumaczeniach Starego Testamentu, testimoniach¹¹ lub w przytoczeniach „z pamięci”.

W porównaniu ze Starym Testamentem odwołania do Nowego Testamentu¹² są w liście rzadkie. Występują zawsze w parafrazie lub aluzyjnie. Wskazywałoby to na fakt, że Klemens znał niektóre z tych pism. Trudno jest jednak stwierdzić, czy miały one dla niego charakter pism objawionych, natchnionych. Klemens z pewnością znał tradycje synoptyczne. Potwierdzają to

⁶ Donald A. Hagner jest profesorem George Eldon Ladd, specjalizuje się w obszarze Nowego Testamentu na Fuller Theological Seminary, Pasadena, gdzie nauczał przez prawie trzydzieści lat. W: <http://fuller.edu/faculty/dhagner/> [6.03.2017].

⁷ D. A. Hagner. *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*. Leden 1973.

⁸ Septuaginta (LXX) jest pierwszym tłumaczeniem Starego Testamentu z języka hebrajskiego i aramejskiego na grekę. Nazwa pochodzi od liczby tłumaczy, którzy mieli brać udział w pracach nad przekładem. W: <http://biblia.info.pl/septuaginta> [6.03.2017].

⁹ Por. Hagner. *The Use of the Old* s. 35.

¹⁰ Por. tamże s. 38-77.

¹¹ *Testimonium* z łac. świadectwo. W: *Słownik wyrazów obcych*. Red. Jan Tokarski. Warszawa 1980 s. 760.

¹² Por. Hagner. *The Use of the Old* s. 164-240.

fragmenty: 13,2 i 46,8, w których autor używając formuł wprowadzających, podaje dość długie cytaty z tradycji synoptycznych: 13,2 – fragment, w którym zamieszcza listę cnót chrześcijańskich (pokora, łagodność, grzeczność, wytrwałość, cierpliwość). Zwraca przy tym uwagę na naukę samego Chrystusa dokonując syntezy logionów: Mt 5,7; 6,12.14; 7,1n; Mk 4,24; 11,25; Łk 6,37n; 46,8 – ostrzeżenie Jezusa przed zgorszeniem i wydanie przez Judasza (Mt 26,24; Mk 9,42; 14,21). Klemens łączy te dwa fakty i udziela ostrzeżenia tym, którzy przekraczają naukę Pisma Świętego. W innych miejscach spotykamy cytaty bardzo krótkie lub aluzje do synoptyków. Oprócz tradycji synoptycznej, Klemens znał również większość listów Pawła, *1 Piotra*, *Jakuba*, *List do Hebrajczyków*. Wydaje się, że mógł znać też dwa *Listy do Tymoteusza* i *List do Tytusa*. Nie widać jednak śladów odwoływania się do literatury Janowej.

Nie ma wątpliwości co do tego, że św. Klemens znał *Pierwszy List św. Pawła do Koryntian*. Nie tylko wzmiankuje jego istnienie, ale nawet określa autora. Wydaje się to zrozumiałe, jeśli wziąć pod uwagę, że zarówno korespondencja św. Pawła, jak i list Klemensa miały te same adresy i te same cele do spełnienia: przywrócić porządek i jedność w gminie korynckiej. Prawdopodobnie z tego względu Klemens czyni częste odwołania do listu Apostoła. Najbardziej widocznym przykładem tego jest *Hymn o miłości*, który Klemens częściowo wykorzystuje w swoim liście (1 Kor 13,1; 1 List Klemensa Rzym. 49,5).

W przypadku *Listu do Galatów* św. Pawła, dwa fakty świadczą o tym, że Klemens mógł go znać. Pierwszy – to określenie Apostołów jako „filarów”, określenie występujące w *Liście do Galatów* 2,9 i we fragmencie analizowanego listu 5,2. W Nowym Testamencie i wczesnej literaturze chrześcijańskiej, tylko w tych dwu miejscach pojawia się to określenie. Stąd wydaje się prawdopodobne, że Klemens zapożyczył je od św. Pawła. Drugi fakt to napomnienie, które zawiera fragment 56,1 pisma Klemensowego, a które wspólne jest z *Listem do Galatów* 6,1.

Kilkakrotnie św. Klemens Rzymski odwołuje się do *Listu do Efezjan*. Najbardziej ewidentna jest pod tym względem aluzja z 46,6 posiadająca wyraźną paralelę z Ef 4,4-7. Zależność *Pierwszego Listu Klemensa* od *Listu do Hebrajczyków* nie jest pewna. Jednakże występują tak duże podobieństwa między obu tekstami, że już w drugim i trzecim wieku Klemens był uważany także za autora *Listu do Hebrajczyków*. Co prawda nie ma w liście Klemensa dosłownych przytoczeń z tego pisma, ale paralele i aluzje są uderzające. Najważniejszym takim miejscem jest fragment 36,1 i 5, w którym autor operuje terminami zbliżonymi do *Listu do Hebrajczyków*. O pewnej zależności mogą świadczyć także trzy fragmenty z *Psalmów* użyte w obu listach.

Zależności i paralele występujące pomiędzy *Listem do Rzymian* i *Pierwszym Listem św. Piotra* a *Pierwszym Listem Klemensa do Koryntian*, są szczególnym przedmiotem badań R. Browna. Teolog amerykański przedstawia wykaz miejsc paralelnych w tych tekstach. Świadczą one o znajomości listów Apostołów przez Klemensa. Brown dostrzega tu jednak przede wszystkim swoistą kontynuację tematów myślowych, która może mieć ogromne znaczenie dla określenia struktury i ducha pierwocin Kościoła w Rzymie.

List św. Pawła do Rzymian jest tym dokumentem, o którym można śmiało powiedzieć, że był znany Klemensowi i Kościołowi w Rzymie. Napisany przez Pawła w Koryncie w 55/56 roku mógł być dostępny Klemensowi jeszcze w formie oryginalnej. Widoczne są tu wyraźne zależności:¹³

1 Kl.	Wstęp	32,2	33,1	35,5	35,6	37,5	50,6
Rz	1,7	9,5	6,1	1,29-32	1,32	12,4-6	4,7-8

Obok podobieństwa słownego można też wykazać podobieństwo ideowe:

1 Kl.	38,2	60,1	61,1	64,1
Rz	15,1	1,20	13,1	14

Jak stwierdza Hagner, mimo wielu dyskusji, nie do podważenia jest fakt, że Klemens był gruntownie obeznany z *Listem do Rzymian* i że wręcz automatycznie, niemal nieświadomie, snuje jego myśl i frazeologię w swoim tekście¹⁴.

Pierwszy List św. Piotra jest listem krótkim, dlatego prawdopodobieństwo poszerzonej aluzji jest zmniejszone. Miejsc wspólnych wskazuje się jednak niemało¹⁵:

1 Kl.	Wstęp	Wstęp	7,4	8,1	16,10.17	30,2	49,5	57,1	59,2
1 P	1,2	1,17;2,11	1,19	1,11	2	5,5	4,8	5,5	2,9

Na szczególną uwagę zasługuje jedno z najbardziej prawdopodobnych nawiązań do tekstu *Pierwszego Listu św. Piotra* w fragmencie 7,2 *Listu Klemensowego*. Wspólne odniesienia, podobne użycie przymiotników oraz ta sama konkluzja (Krew Chrystusa przynosi oswobodzenie) sprawia, że można mówić o pełnej zgodności tematycznej pomiędzy tymi fragmentami listów.

Z zaprezentowanej analizy można wysnuć kilka dość istotnych wniosków. Bogactwo odniesień do Starego Testamentu świadczy o tym, że w Kościele rzymskim dziedzictwo judaistyczne zostało zasymilowane i pojęte jako stare przymierze będące przygotowaniem nowego. Jest to pośrednim argumentem na rzecz tezy, że zwyciężyła w nim nie koncepcja „Kościoła charyzmatycznego”, ale koncepcja Kościoła jako Ludu Bożego o strukturze analogicznej do Starego Testamentu.

W odniesieniu do Nowego Testamentu, uderzające jest podobieństwo i kontynuacja podstawowych tematów w *Pierwszym Liście św. Piotra*, *Liście do Hebrajczyków* i *Pierwszym Liście św. Klemensa Rzymskiego*. Wszystkie one powstały prawdopodobnie w środowisku rzymskim i kładą nacisk na: trwanie w kultycznym dziedzictwie judaistycznym, konieczność

¹³ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 208.

¹⁴ Por. Hagner. *The Use of the Old* s. 219.

¹⁵ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 209.

podporządkowania władzom cywilnym i strukturę Kościoła. Zdaniem Browna są to właśnie zręby wczesnej eklezjologii rzymskiej.

U podstaw eklezjologii autora *Pierwszego Listu do Koryntian* znajduje się starotestamentalna idea boskiego planu zbawienia. W takim ujęciu Kościół jawi się jako Lud Boży¹⁶. Sama idea Ludu Bożego posiadała charakter jednoczący i służyła podtrzymaniu świadomości wybrania chrześcijan. Podobnie jak w Starym Testamencie lud Izraela był zgromadzeniem świętym (kahal), tak chrześcijanie są ludem świętym. Wiąże się to z koniecznością kontynuowania historii zbawienia w życiu chrześcijańskim, a także z potrzebą tego samego porządku, władzy i urzędów. Podział, który strukturyzował wspólnotę starotestamentalną (kapłani – lud), domaga się kontynuacji w Kościele¹⁷.

Od samego początku okresu nowotestamentalnego Apostołowie nawiązywali do owej konieczności kontynuowania świętego zgromadzenia ze Starego Testamentu. Szczególnie widoczne jest to w *Liście św. Pawła do Rzymian* oraz w *Pierwszym Liście św. Piotra*. Oba teksty poruszają tematy dotyczące dziedzictwa żydowskiego, a w szczególności kultu i posłuszeństwa wobec władzy.

Brown ukazuje bezpośrednią kontynuację tych tematów w *Pierwszym Liście Klemensa Rzymskiego do Koryntian*, podkreślając jednocześnie fakt ewolucji, która dokonała się w młodym Kościele rzymskim pod koniec pierwszego wieku. W *Liście* dostrzega się przede wszystkim nawiązania do starotestamentalnego dziedzictwa kultycznego. Pojęcia, idee i terminy kultyczne zaczerpnięte są ze Starego Testamentu. Krwawa śmierć Chrystusa, podobnie jak to ma miejsce w *Liście do Rzymian* i w *Pierwszym Liście Piotra*, nosi aspekty ofiarnicze, a sami chrześcijanie są zaproszeni do składania ofiar duchowych¹⁸. Cały lud chrześcijański to – podobnie jak niegdyś Izrael – królestwo kapłańskie. Z funkcji kapłańskiej wywiązuje się on głosząc Ewangelię. Jako wspólnota chrześcijańska Lud Boży Nowego Testamentu jest budowlą duchową, która zastępuje starotestamentalną świątynię. Następuje tu spiritualizacja kultu, ale – zdaniem Browna – „jest ona mniej radykalna niż zastępowanie kapłaństwa, ofiar, miejsca kultu”¹⁹, którego dopominał się *List do Hebrajczyków*. Podobnie jak autor tego pisma, Klemens, opisując kult żydowski, używa czasowników w czasie teraźniejszym. Ale celem tego zabiegu, podkreśla Brown, nie jest odrzucenie starotestamentalnego porządku służby Bożej, jak w Hbr 10,10 – 12,18, ale jego akceptacja. Śledząc myśl Klemensa, można zauważyć, z jakim podziwem przedstawia on i obstaje za żydowską „ordo cultus”. Przyczynę podziwu odnajduje się w

¹⁶ „Stary Testament stanowi źródło inspiracji dla idei społeczności nazwanej Ludem Bożym (...). Lud Izraela został więc powołany do sprawowania kultu Bożego (...). Bóg dał ludowi przykazania i przepisy obyczajowe i kultyczne połączone z obietnicami opieki, a ze strony ludu miał być sprawowany kult Jedyne Boga i miały być zachowane Jego nakazy (...). Przymierze to było przygotowaniem i typem nowego przymierza, które miało być zawarte w Jezusie Chrystusie (por. Jer 31, 31-34). To nowe przymierze ustanowił Chrystus Pan jako «nowy testament we krwi swojej» (1 Kor 11,25), powołując spośród Żydów i pogan lud, który nie wedle ciała, lecz dzięki Duchowi zróść się miał w jedno i być nowym Ludem Bożym», bo ludzie odrodzeni z wody i Ducha Świętego (...) są «rodzajem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem nabytym (...) Ludem Bożym» (1 P 2,9-10)”. W. Granat. *Kościół*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. Z. Pawlak. Łódź 1989 s. 214.

¹⁷ W. Myszor. *Wstęp*. W: *Ojcowie Apostolscy*. T XLV. Warszawa 1990 s. 16.

¹⁸ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 210.

¹⁹ Por. tamże s. 211.

rozdziale 42 listu, kiedy to autor stwierdza, że porządek w służbie chrześcijańskiej jest podobny do żydowskiej – także jest instytucją świętą²⁰.

Nowotestamentalny porządek kultyczny zapoczątkował Bóg, który posłał Jezusa Chrystusa: „Chrystus pochodzi zatem od Boga, Apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie w tym właśnie porządku stało się zatem z woli Bożej” (42,2). Apostołowie mocą Ducha Świętego głosili Ewangelię i wyznaczali „wypróbowanych mężów” do posługi biskupiej i diakonskiej. Ten etap był już zapowiedziany u Izajasza 60,17: „ustanowię ich biskupami w sprawiedliwości i diakonami w wierności”²¹. W przekonaniu św. Klemensa zachodzi ścisła analogia pomiędzy porządkiem żydowskim a chrześcijańskim. Jeżeli judaizm miał od Boga arcykapłana, kapłanów i lewitów, to chrześcijaństwo tym bardziej otrzymuje Chrystusa, apostołów, biskupów i diakonów²². Przedstawiając Jezusa jako Arcykapłana (61,3; 64), Klemens nie odrzuca tym samym porządku lewickiego²³, ale utrwała – na jego wzór – kultyczną hierarchię chrześcijańską.

List podkreśla rolę biskupów-prezbiterów, która polegała na składaniu ofiar (44,4). Faktem jest – zauważa Brown – że już listy pasterskie Nowego Testamentu mówiły o biskupach-prezbiterach i diakonach, ale czyniły to bez odniesienia do porządku lewickiego i funkcji liturgicznych. A właśnie w zakazie sprawowania tych funkcji widzi Klemens najcięższy grzech Koryntian. W ten sposób podważyli oni porządek ustanowiony przez Boga, gdyż spełnianie funkcji liturgicznych było częścią tego porządku objawionego Apostołom, gdy ustanawiali oni biskupów-prezbiterów i diakonów jako następców w służbie kultycznej (42,4; 44,2).

Jeszcze przed powstaniem *Listu Klemensa, Didache* „widzi w Eucharystii wypełnienie prorocтва Malachiasza (1,11) o ofierze czystej między poganami (14,1-3)”²⁴; zaś według modelu ustalonego przez Ignacego Antiocheńskiego ok. 110 roku, w niektórych Kościołach Azji Mniejszej funkcja prezbiteratu-episkopatu polegała m.in. na przewodniczeniu Eucharystii²⁵. Chociaż – stwierdza Brown – Klemens nic nie mówi o prezbiterach jako tych, którzy przewodniczą Eucharystii, ani też nie nazywa ich kapłanami, to można przypuszczać, że jego dzieło odzwierciedla tendencję, która utrzymywała się na przełomie pierwszego i drugiego wieku.

²⁰ Por. tamże s. 212.

²¹ „Tekst hebrajski Izajasza mówi tu o «zwierzchnikach» i «władzy», tłumaczenie greckie Septuaginty o «rządzących» (greckie archontes) i o «nadzorcach» (lub strażnikach - greckie episkopoi), a jest to to samo słowo, które w języku chrześcijan znaczyło później «biskupi». Św. Klemens dostosowuje tekst Izajasza do swoich potrzeb, wprowadzając nie tylko biskupów, lecz także «diakonów» (na miejsce archantes)”. A. Świderkówna. *Ojcowie Apostolscy. List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, przypis 134*. T. XLV. Warszawa 1990 s. 44.

²² Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 212.

²³ Kapłaństwo nie było w Izraelu powołaniem, lecz urzędem. Choć przypisane było do pokolenia Lewiego, jednego z dwunastu synów Jakuba, zdarzało się w czasach monarchii, że niektóre funkcje kapłańskie (składanie ofiar czy udzielanie błogosławieństwa) sprawował król. Zob. M. Rosik. *Kapłaństwo Starego i Nowego Przymierza –perspektywa biblijna*.

W: http://wroclaw.biblista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=219:kapastwo-starego-i-nowego-przymierza&catid=24&Itemid=66 [dostęp: 11.05.2017]

²⁴ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 213. Por. M. Starowieyski. *Wstęp*. W: *Eucharystia pierwszych wieków*. Kraków 1987 s. 10.

²⁵ „Najwcześniejszy opis sprawowania Eucharystii znajdujemy w pierwszej *Apologii* św. Justyna napisanej dla cesarza Antonina Piusa około 150 roku (...). Chrześcijanie gromadzą się na Eucharystii w niedzielę, na oznaczone miejsce przychodzą wierni z miast i ze wsi. Eucharystii przewodniczy przełożony – św. Justyn pisze do pogan i nie używa słowa biskup. J. Miazek. *Msza Święta pierwszych chrześcijan*. W: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*. Warszawa 1987 s. 37-38.

Widzi ona biskupów, prezbiterów i diakonów jako arcykapłanów, kapłanów i lewitów w funkcji składających Eucharystię – ofiarę chrześcijańską²⁶.

Zdaniem Browna, jeśli Kościół rzymski zawdzięcza swój pierwotny kształt chrześcijanom przybyłym z Jerozolimy (za czym opowiada się autor), to obserwując zasadnicze orientacje pojawiające się w *Liście Klemensa*, a zwłaszcza przetrwanie ideałów kapłaństwa lewickiego, można mówić o ich triumfie pod koniec I wieku²⁷.

Dla Klemensa Kościół rzymski jako judeochrześcijańska wspólnota Piotrowa, uformowana jest na wzór organizacji imperialnej. Lud Boży, w jego rozumieniu, to cała wspólnota wierzących z całą różnorodnością darów, służb i urzędów²⁸. Aby wspólnota mogła się rozwijać i istnieć, nie wystarczy tylko porządek liturgiczno-kulturowy, ale wymagany jest także porządek moralny. Klemens jest tego świadomy i dlatego pragnąc, aby jego list odniósł szybki skutek, czyli przywrócił jedność w gminie korynckiej, odwołuje się do rzymskiego systemu władzy imperialnej²⁹. M. in. w 37 rozdziale stawia Koryntianom przed oczyma model armii, z prefektami i trybunami, aby zaapelować: „Służmy więc, bracia, z całą gorliwością pod rozkazami tego Wodza, (...) posłusznie wypełniając polecenia swoich dowódców (...) każdy na swoim posterunku (...)” (37,1-3).

Sprawa posłuszeństwa władzy – zdaniem Browna – stanowi wyjątkowo interesujący temat piśmiennictwa wczesnochrześcijańskiego. Po szaleństwach Kaliguli oraz wygnaniu Żydów i chrześcijan z Rzymu przez Klaudiusza, Paweł w *Liście do Rzymian* stwierdza: „Niech każdy będzie poddany władzom” (13,1). Również prześladowania Nerona nie zniechęciły Piotra do napisania: „Bądźcie poddani każdej ludzkiej zwierzchności ze względu na Pana” (1 P 2,13). Podobnie czyni Klemens, który, mimo wcześniejszych uwag o prześladowaniach za czasów Domicjana, w końcowej modlitwie do Boga napisał: „Abyśmy byli posłuszni (...) wszystkim, którzy nami kierują i rządzą na ziemi. Ty sam, Panie obdarzyłeś ich władzą i panowaniem (...), abyśmy (...) byli im poddani (...)” (60,4 – 61,1).

Prawdopodobnie – sugeruje Brown – znakomita organizacja cesarstwa musiała stanowić przedmiot podziwu ze strony chrześcijaństwa i Kościoła rzymskiego. Dlatego podejmowano próby odtworzenia jej w organizacji kościelnej³⁰. Idea kościoła dobrze zorganizowanego, dla którego modelem była organizacja imperialna, miała dać początek

²⁶ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 213.

²⁷ Por. tamże s. 213.

²⁸ Por. *Katolicki katechizm dorosłych*. Poznań 1991 s. 265.

²⁹ „Organizacja Cesarstwa Rzymskiego tłumaczy (...) w dużej mierze, tę którą przyjmuje Kościół. Chociaż bowiem Cesarstwo powstało z podbojów (...) to jednak organizacja jego polega głównie na utrzymaniu lub założeniu ustroju miejskiego nad którym panowały władze centralne wszechmożne i rzeczywiście nieograniczone, które jednak same hamują swoją działalność, aby pozostawić dawnym i nowoutworzonym miastom możliwość samodzielnego załatwienia własnych spraw. Cywilizacja, przeważnie miejska, autonomia lokalna i najwyższa władza absolutna – oto ogólna charakterystyka cesarstwa. Lecz władza centralna nie rozkazuje bezpośrednio setkom większych i mniejszych miast, które obejmuje cesarstwo: pomiędzy nimi a nim stoi regionalny podział administracyjny, który nosi nazwę prowincji (...). Gubernator prowincji (...), prokonsul, legat Augusta, prefekt czy prokurator, jest jej prawdziwym panem, pod najwyższą kontrolą cesarza. Jednakże swej władzy, której by zresztą nikt nie miał możliwości kwestionować, nie używa aby się mieszać do szczegółów lokalnych”. J. Lebreton, J. Zeiller. *Początki chrześcijaństwa. W: Historia Kościoła od początku aż do nowych czasów*. Red. A. Fuche, W. Martin. T. I. Lublin 1993 s.16-17.

³⁰ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 214.

istnieniu Kościoła, którego trwanie nie będzie przejściowe czy tymczasowe. A ponieważ i ten model organizacyjny pochodzi od Boga, trzeba nawoływać do utrzymania dyscypliny, także w porządku naturalnym i państwowym. Wyraz tej świadomości daje Klemens we fragmencie modlitwy 61,2: „To Ty sam przecież, władco Nieba, Królu wieków, dajesz synom ludzkim chwałę i godność i władzę nad tym, co na ziemi. Ty więc, o Panie, kieruj ich wolą według tego, co jest dobre i miłe w Twoich oczach (...)”. Również prezbiterów Bóg ustanowił ponad ludem. Dlatego Klemens ma prawo żądać: „Bądźcie poddani prezbiterom” (57,1).

Posłuszeństwo przywódcom kościelnym nie było czymś nowym u chrześcijan. Już w *Pierwszym Liście do Tesaloniczan*, uważanym za najstarsze pismo chrześcijańskie, czytamy: „Prosimy was bracia, abyście uznawali tych, którzy wśród was pracują, którzy przewodzą wam i w Panu was napominają” (5,12-13). Podobnie św. Paweł w *Liście do Koryntian* wzywa do podporządkowania się tym, którzy pełnią świętą służbę (1 Kor 16,15-16). Nowość *Pierwszego Listu Klemensa* Brown widzi w: „ściślej paraleli przeprowadzonej pomiędzy podporządkowaniem prezbiterom a posłuszeństwem przywódcom państwowym czy wojskowym”³¹. Odkrycie to wzmacnia hipotezę, w myśl której Kościół rzymski, oceniwszy należycie siłą imperialną, dość szybko dostosował się do imponującej organizacji cesarstwa. Brown dodaje w tym kontekście, że surowość prawa rzymskiego wobec nieposłuszeństwa obywateli, jak i wszelkich rozłamów, służy Klemensowi za argument nie wprost, iż należy pozostać nieugiętym wobec schizmy w Kościele korynckim. Klemens widzi tylko jedno wyjście z tej sytuacji – posłuszeństwo władzy ustanowionej przez Boga.

W literaturze chrześcijańskiej okresu sub- i post-apostolskiego, spotykamy pewną ilość dokumentów, na podstawie których można odtworzyć organizację wczesnego chrześcijaństwa – struktury wspólnoty w Rzymie pod koniec pierwszego wieku. *Pierwszy List Klemensa do Koryntian*, a w szczególności rozdziały 42 i 44, wykorzystywany jest powszechnie jako świadectwo pierwotnej sukcesji oraz apostolskiej troski o następców. Dla wielu autorów fragmenty te stanowią potwierdzenie teorii o istnieniu, pod koniec pierwszego wieku w Kościele rzymskim, episkopatu monarchicznego. Jako argument przytacza się również listę biskupów Rzymu sporządzoną przez Hegezypa, a przekazaną przez Ireneusza. Jak już stwierdzono, nie można mówić z całą pewnością o takiej strukturze Kościoła rzymskiego w tym okresie. Ireneusz, pisząc o Linusie, Anaklecie i Klemensie jako biskupach w Rzymie, a także późniejsi autorzy, przyjmowali wprost, że struktura, którą znali ze swoich czasów, istniała już w okresie poprzednim³². Ponadto różnice, jakie zachodzą pomiędzy tradycją przekazaną przez Ireneusza i przez Tertuliana, są wytłumaczalne tylko wtedy, gdy przyjmie się, że w Rzymie, pod koniec pierwszego wieku, istniała organizacja nie trójstopniowa, a dwustopniowa (biskupi-prezbiterzy i diakoni), potwierdzona dziesięć lat wcześniej przez autora *Pierwszego Listu Piotra*: „Starszych więc, którzy są wśród was, proszę ja, również starszy, a przy tym świadek Chrystusowych cierpień (...). Tak samo wy, młodzieńcy bądźcie poddani starszym” (5,1.5)³³. Lista Ireneusza, jak

³¹ Por. tamże s. 215.

³² Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 204-205.

³³ „W gminach o tradycjach judeochrześcijańskich (np. Rzym) dłużej utrzymywała się struktura kolegialna zarządu kościołem przez «starszych». We wspólnotach chrześcijańskich o tradycjach hellenistycznych wykształcał się urząd jednoosobowego zarządu”. W. Myszor. *Wstęp* s. 17.

już zostało wspomniane, zawiera najprawdopodobniej imiona najbardziej sławnych biskupów-prezbiterów w pierwszym wieku chrześcijaństwa w Rzymie. Zdaniem Browna, na pierwszym etapie organizacji kościelnej, prezbiterzy mogli pełnić odpowiedzialne funkcje w Kościołach domowych, podczas gdy Kościół Wiecznego Miasta podlegał grupie biskupów-prezbiterów odpowiedzialnych za Kościoły domowe³⁴.

Sprawę Kościołów domowych poruszają już św. Paweł w *Liście do Rzymian* oraz autor *Pierwszego Listu św. Piotra*. Wskazują oni na ważność tych kościołów i kierują uwagę na pojawienie się grona biskupów-prezbiterów jako sukcesorów Apostołów³⁵. W *Liście Klemensa* niewiele jest wyraźnych aluzji do Kościołów domowych. Jednak, zdaniem Browna, miejsce, jakie poświęca autor korespondencji przywódcom wspólnoty, starszym i młodszym, a przez to organizacji Kościołów domowych w rozdziałach 1, 3 i 21, sugeruje, że odgrywały one istotną rolę w Rzymie³⁶. Już wstęp „Kościół Boży w Rzymie” wskazuje na jedność duchową, którą tworzyli członkowie rzymskich Kościołów domowych. Ważną pozycją tych Kościołów oddaje też być może fakt, że św. Klemens kładzie duży nacisk na sprawę gościnności. Słowo to (*philoxenia*) użyte jest w Nowym Testamencie tylko dwa razy: w *Liście do Rzymian* 12,13 i w *Liście do Hebrajczyków* 13,2.

Jeżeli chodzi o biskupów-prezbiterów, Pierwszy List Klemensa Rzymskiego nie wykazuje większej ewolucji w stosunku do pism wcześniejszych, a w szczególności do *Pierwszego Listu św. Piotra*. Jak zauważa Brown, Klemens „nie skupia się na strukturze prezbiteralnej, ale na afirmacji faktu, że prezbiterat ma swój początek w sukcesji apostoelskiej”³⁷. Świadczą o tym rozdziały 42 i 44. We fragmencie 44,1-2, Klemens pisze o racjach, które kierowały Apostołami przy ustanowieniu następców: „(...) Apostołowie wiedzieli przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, że będą spory o godność biskupią. Z tego też powodu w pełni świadomi co przyniesie przyszłość, wyznaczali biskupów i diakonów, a później dodali jeszcze zasadę, że kiedy oni umrą, inni wypróbowani mężowie mają przejąć ich posługę”. Fragmenty 42,4 i 44,3 są sprecyzowaniem faktu, że ludzie ci zostali wyznaczeni przez Apostołów.

Inne starożytne pisma chrześcijańskie, które wspominają biskupów-prezbiterów, różnią się sposobem desygnacji. I tak np. autor *Didache* we fragmencie 15,1 zachęca adresatów, aby sami wyznaczali biskupów i diakonów.³⁸ W *Liście do Tytusa*, to nie Apostoł, ale jego delegat,

³⁴ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 205.

³⁵ „Wyłanianie się urzędu biskupiego z apostołatu dokonywało się na różne sposoby. Jeden z nich można określić mianem nurtu Piotrowego, ze względu na szczególne miejsce tego Apostoła w gminie jerozolimskiej, a później również w gminach antiocheńskiej i rzymskiej. W nurcie tym poważną rolę odgrywała świadomość zasady sukcesji, poczucie związku władzy apostoelskiej z uprawnieniami kapłańskimi (wpływ judaizmu) oraz wizja jednego biskupa na czele gminy. Ten sam model (...), prawdopodobnie pod wpływem św. Piotra, utrwalił się w Antiochii, a później w całym Kościele”. H. Seweryniak. *Eklezjologia katolicka*. W: *Być chrześcijaninem dziś*. Red. M. Rusecki. Lublin 1992 s. 225-226.

³⁶ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 215.

³⁷ Por. tamże s. 216.

³⁸ „Zakładając kościoły w nowych miejscach, apostołowie powierzali je pieczy ludzi, którym przez włożenie rąk przekazywali władzę kapłańską. Nazwano ich biskupami lub prezbiterami. Na podstawie Pisma Świętego i wczesnej literatury patrystycznej trudno jest ustalić dokładnie różnicę między jednymi i drugimi. Wszakże już na początku II wieku biskupów wyraźnie odróżniano od prezbiterów”. E. Ozorowski. *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*. Wrocław 1984 s. 153.

posiada misję wyznaczania prezbiterów. Św. Paweł pisze: „W tym celu zostawiłem Cię na Krecie, byś zaległe sprawy należycie załatwił i ustanowił w każdym mieście prezbitera” (1,5). Tytus miał zatem ustanowić zarząd w miastach, które pominął Apostoł. Już te przykłady pozwalają wnioskować, że „w *Pierwszym Liście św. Klemensa* został przedstawiony uproszczony obraz mianowania biskupów-prezbiterów przez Apostołów”³⁹.

Oczywiście, nie należy stawać na pozycjach skrajnych i widzieć w takim mianowaniu przez Apostołów czystej fikcji. *Dzieje Apostolskie* potwierdzają, że Barnaba i Paweł „w każdym kościele pośród modlitw i postów ustanowili im starszych i polecili ich Bogu (...)” (14,23). Nieprawdopodobne wydaje się, aby można było bez rzeczywistej podstawy powoływać się na desygnację apostołską⁴⁰. W kilka miesięcy po założeniu wspólnoty w Tesalonikach, św. Paweł, pisząc do jej członków, wspomina ludzi obarczonych odpowiedzialnością za kierowanie innymi (1 Tes 5,12). Istnieje prawdopodobieństwo, że to właśnie Paweł ustanowił ich osobiście.

Brown podaje własne wyjaśnienie słynnego fragmentu 42,4 *Listu Klemensa*. Jego zdaniem, w opisie działalności Apostołów, którzy „nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących”, mamy do czynienia z zapisem faktów. Oto np. „pierwszy konwertyta oddawał swój dom jako miejsce wspólnych zebrań wspólnoty i kończyło się to «nadzorowaniem» nad wspólnotą, która zbierała się w tym domu”⁴¹. Za taką sugestią przemawiałby przykład Stefanasa, o którym pisze św. Paweł w *Liście do Koryntian*: „(...) znacie dom Stefanasa jako ten, który stanowi pierwociny Achai i który się poświęcił na służbę świętym. Żebyście takim zawsze byli posłuszni (...)” (16,15-16). Pamiętać należy – pisze Brown – jakie zadanie miało spełnić pismo Klemensa: przywrócić jedność w Kościele korynckim. Jeśliby Klemens napisał wprost o korzeniach prezbiteratu, czytelnicy mogliby nie zaakceptować *Listu*. Klemens wybrał zatem jedyną dopuszczalną możliwość: „generalizuje pewną praktykę apostołską, która nie była ani stała, ani powszechnie stosowana”⁴².

Istotne znaczenie ma hipoteza Browna co do zasady sukcesji w *Pierwszym liście Klemensa* oraz wpływu tej zasady na sposób, w jaki Kościół rzymski pojmował sam siebie. Jak pokazano, autor listu-interwencji, aby przeciwstawić się usunięciu prawowitych prezbiterów z urzędu, przywołuje dwa modele: porządku lewickiego z Jerozolimy i organizacji polityczno-militarnej imperium⁴³. Oba są oparte na zasadzie sukcesji – zarówno urząd Arcykapłana, jak i władza w imperium były dziedziczone. Klemens jest świadkiem upadku dynastii Flawiuszów. Podobnie jak w przypadku dynastii julijsko-klaudyjskiej, cesarz został usunięty, co doprowadziło do ogólnego chaosu w imperium. Zakładany przez Klemensa akt desygnacji przez Apostołów był w jego przekonaniu podstawą porządku sukcesyjnego w Kościele, podobną do dziedzictwa

³⁹ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 216.

⁴⁰ Por. tamże s. 217.

⁴¹ Por. tamże s. 217. Podobną sugestią przedstawia ks. Myszor: „Wędrowny prorok, który zasadniczo nie należał wprost do zarządu gminy, mógł przecież zamieszkać na stałe i stać się «nadzorcą» gminy kościelnej, czyli biskupem”. Myszor. *Wstęp* s. 18.

⁴² Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 217.

⁴³ Por. tamże s. 217.

lewickiego i państwowego, podstawą „zdolną wnieść boską gwarancję do uporządkowanego systemu rządzenia”⁴⁴.

Zasada sukcesji apostoelskiej odgrywała istotną rolę w Kościele rzymskim. To prawdopodobnie w oparciu o nią prezbiterat rzymski zwraca się do Kościoła w Koryncie z mocą apostoelską: „Jeśli niektórzy nie są posłuszni temu, co powiedzieliśmy w imię Boga, niech wiedzą, że popełniają błąd i narażają się na wielkie niebezpieczeństwo” (59,1). Zaś we fragmencie 63,1 autor *Listu* kładzie nacisk „na posłuszeństwo temu, co napisaliśmy w Duchu Świętym”. W wyrażonym w *Liście* przeświadczeniu Kościoła rzymskiego, że ma boską gwarancję – widzi Brown podobieństwo ze stylem Apostołów w Kościele jerozolimskim⁴⁵. Już na pierwszym „soborze” w Jerozolimie (Dz 15,28), Apostołowie kierując list do podległych regionów, stwierdzali: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my”. Ta zbieżność stylów jest dla Browna kolejnym argumentem na rzecz tezy o jerozolimskich korzeniach Kościoła w Rzymie. W świetle jego hipotezy Kościół ten, założony na drodze ewangelizacji z Jerozolimy, nauczany przez Apostołów i umocniony męczeństwem Piotra, głównego herolda tej misji, mógł czuć się sukcesorem Kościoła apostoelskiego Jerozolimy⁴⁶.

Dotyczyło to w szczególności opieki nad rodzącymi się Kościołami poprzez dawanie wytycznych. Takim kościołem mógł być Korynt, co tłumaczyłoby autorytatywny ton przebijający z *Listu*⁴⁷. Tak więc, pisze autor, wyobrażenia Klemensa „co do prezbiterów jako następców wyznaczonych przez apostołów pozwala prezbiteratowi w ogólności, a na pewno prezbiteratowi rzymskiemu w szczególności, żądać posłuszeństwa wobec wszystkiego, co «my» powiedzieliśmy lub napisaliśmy jako wyposażonemu w sankcję Boską”⁴⁸.

Struktura Kościoła zaprezentowana w *Liście* była i pozostaje przedmiotem ostrych sporów. Jedni, w szczególności autorzy protestanccy, słyszą tu „poddzwonne” dla pierwotnej, autentycznej koncepcji zarządzania Kościołem. Regułą w czasach nowotestamentalnych miało być kierownictwo charyzmatyczne, którego autorytet zasadał się na osobistych walorach charyzmatycznych. Zdaniem zwolenników tego poglądu, *List Klemensa* jest przykładem zastąpienia reguł charyzmatycznych „sukcesją apostoelską poddaną pewnemu regulaminowi, organizacją zaprezentowaną niesłusznie, wręcz oszukańczo, jako coś ustanowionego przez Apostołów i ratyfikowanego przez Boga”⁴⁹. Tej opinii bronił np. R. Sohm⁵⁰. Jego zdaniem *Pierwszy List Klemensa* jest znakiem apostazji w Kościele, który przechodzi od instytucji całkiem wewnętrznej i bez struktury do instytucji widzialnej, hierarchicznej.

Brown prezentuje też opinie mające formę mniej ekstremalną. W myśl tych opinii, „*List Klemensa* jest odpowiedzialny za przyspieszenie procesu sklerozy rozpoczętego już w epoce Nowego Testamentu, dostarczając (fikcyjnego) boskiego i historycznego uzasadnienia dla

⁴⁴ Por. tamże s. 217.

⁴⁵ Por. tamże s. 218.

⁴⁶ „Św. Piotr Apostoł został umęczony w Rzymie i dlatego Kościołowi Rzymskiemu przypadł już bardzo wcześnie szczególny autorytet”. Por. *Katolicki katechizm dorosłych* s. 294.

⁴⁷ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 218.

⁴⁸ Por. tamże s. 219.

⁴⁹ Por. tamże s. 219.

⁵⁰ Gotthold Julius Rudolph Sohm (1841-1917) niemiecki prawnik i teolog. Zajmował się historią Kościoła. W: https://en.wikipedia.org/wiki/Rudolph_Sohm [15.03.2017].

organizacji, której realnym źródłem była po prostu konieczność społeczna powołania do życia pewnych instytucji”⁵¹. Np. zdaniem A. von Harnacka, *Pierwszy List Klemensa do Koryntian* jest „ukościelnieniem” chrześcijaństwa, „ciosem zadany pneumatycznej demokracji”⁵².

Inni, rzec by można, przedstawiciele nurtu tradycyjnego, widzieli w *Liście* uzasadnienie episkopatu rozumianego jako prosta kontynuacja *de iure divino*⁵³. Jeszcze inni zwolennicy tej tendencji podkreślają realizm Klemensa w odkrywaniu tego, co Duch Święty „chce od Kościoła” w danym momencie dziejów⁵⁴.

Zdaniem Browna, trzeba zgodzić się z opinią, że Nowy Testament podaje wiele form przewodzenia Kościołowi. *Pierwszy List św. Klemensa do Koryntian* przyczynił się do ukształtowania i dominacji jednej z nich. Nie można przesądzać a priori, która z form zarządzania jest bardziej chrześcijańska, jak niemożliwe jest stwierdzenie, czy organizacja zinstytucjonalizowana, oparta na autorytecie, jest w mniejszym stopniu dziełem Ducha Świętego, niż organizacja charyzmatyczna⁵⁵. Biblista amerykański pokazał, że model Piotrowy Kościoła, charakteryzujący się uznaniem dla funkcji kapłańskiej biskupów-prezbiterów, zasady sukcesji i dziedzictwa judaistycznego, utrwałał się pod wpływem Księcia Apostołów w Antiochii i w Rzymie, a później stał się promotorem ewangelizacji i organizacji kościelnej na rozległych terenach cesarstwa.

Eklezjologia Pierwszego Listu Klemensa Rzymskiego pokazuje powstawanie-rodzenie się Kościoła jako proces oparty na żydowskim dziedzictwie i schemacie organizacyjnym Imperium Rzymskiego. Obie te rzeczywistości zostały zasymilowane i wykorzystane przez Apostołów mających świadomość konieczności wypełnienia Chrystusowego nakazu: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Mają też świadomość potrzeby tworzenia struktur Kościoła pierwotnego opartego na hierarchii z Piotrem jako ziemską Jego głową.

BIBLIOGRAFIA:

- Bartnik Cz. *Eklezjologia* W: *Encyklopedia katolicka*. Lublin 1983.
- Brown R. E. Meier J. P. *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme*. Paris 1988.
- Granat W. *Kościół*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. Z. Pawlak. Łódź 1989.
- Hagner D. A. *The Use of the Old and New Testament in Clement of Rome*. Leden 1973.
- Jędraszko Cz. *Łacina na co dzień*. Warszawa 1983.
- *Katolicki katechizm dorosłych*. Poznań 1991.
- Lebreton J., Zeiller J. *Początki chrześcijaństwa*. W: *Historia Kościoła od początku aż do nowych czasów*. Red. A. Fuche, W. Martin. Lublin 1993.

⁵¹ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 219.

⁵² Por. tamże s. 220.

⁵³ W tłum.: Według praw boskich. Cz. Jędraszko. *Łacina na co dzień*. Warszawa 1983 s. 140.

⁵⁴ Por. Brown, Meier. *Antioche et Rome* s. 220.

⁵⁵ Por. tamże s. 220.

- Miazek J. *Msza Święta pierwszych chrześcijan*. W: *Eucharystia pierwszych chrześcijan*. Warszawa 1987.
- Myszor W. *Wstęp*. W: *Ojcowie Apostolscy*. T XLV. Warszawa 1990.
- Ozorowski A. E. *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*. Wrocław 1984.
- Rosik. M. *Kapłaństwo Starego i Nowego Przymierza –perspektywa biblijna*. W: http://wroclaw.bibliista.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=219:kapastwo-starego-i-nowego-przymierza&catid=24&Itemid=66 [dostęp :11.05.2017]
- Seweryniak H. *Eklezjologia katolicka*. W: Red. M. Rusecki. *Być chrześcijaninem dziś*. Lublin 1992 s.213-246.
- Starowieyski M. *Wstęp*. W: *Eucharystia pierwszych wieków*. Kraków 1987.
- Świderkówna A. *Pierwszy List Klemensa Rzymskiego do Koryntian*. W: *Ojcowie Apostolscy*. T XLV. Warszawa 1990.

Summary:

The Church has been present in the reality for over two thousand years. Empires and powers have fallen apart but the Church has been preaching the Kingdom of God despite centuries of persecution. What were the beginnings, how was it created, from what traditions and experiences did the Church draw in the first centuries? The Letter of Saint Clement is an invaluable source of information in this area.

Key words: Ecclesiology, Saint Clement of Rome, primary church, 1 Letter to Corinthians, R.E. Brown, Septuaginta, D.A. Hagner.

Słowa kluczowe: Eklezjologia, Klemens Rzymski, Kościół pierwotny, I List do Koryntian, R. E. Brown, Septuaginta, D. A. Hagner.

Mgr lic. Jerzy Jarosiński jest absolwentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, uzyskał licencjat z teologii fundamentalnej i edukacji medialnej. Od ponad 20 lat związany jest z oświatą lubelską pracując jako nauczyciel w szkole podstawowej. Od 13 lat pełni też funkcję wicedyrektora szkoły. Jego zainteresowania naukowe ukierunkowane są na obszar styczności katechezy i mediów. Obecnie jest doktorantem KUL IV roku na kierunku edukacja medialna.

Krzysztof Orlicki

Duszpastersko-społeczne zaangażowanie proboszczów parafii Świętego Macieja Apostoła w Bielanych przed I wojną światową¹

Parafia, która jest wspólnotą wiernych utworzoną w Kościele partykularnym, podlega zawsze pasterskiej pieczy biskupa, który powierza ją konkretnemu proboszczowi jako pasterzowi². Osoba proboszcza wywiera duży wpływ na funkcjonowanie parafii, dlatego dla całościowej wizji parafii warto zająć się rysem bibliograficznym poszczególnych pasterzy danej wspólnoty. W artykule zostaną przedstawione w ciągu chronologicznym sylwetki proboszczów bielańskich, ich praca na rzecz parafii, jak również *cura animarum* do I wojny światowej.

Podstawą do napisania tego artykułu były przede wszystkim źródła rękopiśmienne zdobyte w wyniku kwerend i badań przeprowadzonych w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Archiwum Parafii Bielany, jak również Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Do najczęściej wykorzystanych w tym artykule źródeł należą księgi wizytacji biskupich z Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Do wyszczególnienia kapłanów obejmujących bielańskie beneficjum pomocnym źródłem okazały się także *acta officialia*, oraz *acta episcopalia* konsystorza krakowskiego. Kolejną pomocą okazała sięteczka luźnych dokumentów parafii Bielany, w której znalazły się notatki związane z działalnością duszpasterską, jak również urzędową poszczególnych plebanów. Ponadto prześledzenie zachowanych w Archiwum Parafii Bielany ksiąg metrykalnych pozwoliło udokumentować pracę duszpasterską poszczególnych kapłanów, a tym samym wskazać dokładne ramy chronologiczne ich posługi w parafii Bielany.

1. Początki wspólnoty parafialnej w Bielanych

Bielany położone są na trasie Kęty - Oświęcim i ulokowane w dolinie rzeki Soły. W Bielanych jest jeden kościół parafialny pod wezwaniem św. Macieja Apostoła. Parafia przynależy do dekanatu jawiszowickiego w diecezji bielsko żywieckiej. Od początków istnienia parafii do 1992 roku kościół przynależał do archidiecezji krakowskiej.

Społeczność wiosek oddalonych od Kęt pragnęła mieć w bliższej odległości kościół. W jaki sposób i w którym momencie wykształciła się ta odrębność religijna nie wiemy. Początek tej wspólnoty związany był z kaplicą, o której wspominał Jan Długosz w swoim *Liber Beneficiorum*³. Zanotował on w tym dziele, powstającym między rokiem 1470 a 1480, że w Bielanych była kaplica pod opieką plebana z Kęt⁴. Nie znamy roku jej powstania, a jedynie

¹ Wszystkie skróty użyte w przypisach na oznaczenie dokumentów archiwalnych zostały wyjaśnione w bibliografii.

² *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Pallottinum 1984 kan. 515 s. 235.

³ Joannis Długosz Senioris. *Liber Beneficiorum dioecensis cracoviensis Ecclesiae parochiales Cracoviae*. T. 2. Wyd. H. Przeździecki Cracoviae 1864 s. 225.

⁴ „Byelany, villa habens in se oraculum, sub cura plebani de Kanthy et villa pertinet ad proprietatem regis Poloniae.” Tamże s. 225.

możemy się domyślać, że od czasu jej założenia z biegiem lat, odpowiadając na potrzeby miejscowej ludności, zakres jej funkcji i uprawnień wzrastał. Rozpoczynając od nabożeństw odprawianych w dni świąteczne przez kapłana z Kęt, przez prawo udzielania sakramentów, do ustanowienia przy kaplicy stałego duszpasterza. Taki schemat przekształcenia się kaplicy w kościół parafialny był najbardziej prawdopodobny.

W zależności od okresu dziejów kościoła, stanowisko duchownego, który stał na czele parafii określano w różny sposób. Od początków XIII wieku zaczęto używać określeń: *plebanus*, *parrochianus*, czy *capellanus*. Z końcem średniowiecza, a tym samym z początkami parafii Bielany weszły w użycie zwroty: *rector ecclesiae*, *praepositus*, *vicarius perpetuus*, czy *commendarius*. Po raz pierwszy odnośnie beneficjum bielańskiego użyto określenia *rector ecclesiae* w stosunku do kapłana wymienionego w wizytacji generalnej z czasów biskupa Jerzego Radziwiłła⁵.

2. Duchowni w początkach zaistnienia parafii (XV-XVI wiek)

Czas pomiędzy dwoma granicami wyznaczonymi istnieniem kaplicy a pierwszym plebanem mianowanym do Bielany jest to data powstania parafii. O pierwszym plebanie wiadomo, że nazywał się Marcin i spełniał obowiązki duszpasterskie w tej wsi przed 12 lutego 1482 roku.⁶ Od czasu pierwszych zachowanych ksiąg, aż do wspomnianego roku nie odniesiono się ani razu do Bielany⁷. Po raz pierwszy dnia 12 lutego 1482 roku zapisano, że z urzędu proboszcza w parafii Bielany złożył rezygnację ks. Marcin. Nie jest wiadome, co było powodem rezygnacji wspomnianego Marcina, pierwszego znanego z imienia plebana kościoła w Bielanych ani też jakie było miejsce jego następnej posługi duszpasterskiej. Odnaleziona archiwalna wiadomość o rezygnacji z tego beneficjum jest w tym przypadku bardzo cenna, gdyż świadczy o istnieniu parafii, wcześniej niż dotychczas sądzono. Początki parafii więc sięgają przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XV wieku.

Funkcjonowanie w parafii z równoczesnym posiadaniem przez plebana święceń kapłańskich nie było czymś oczywistym w tamtym okresie, zwłaszcza dla tak małej parafii. Po przyjętej rezygnacji wspomnianego kapłana Marcina prepozyt oświęcimski – Stanisław ze Szczekhlina przedstawił jako kandydata na tę prebendę Łukasza, syna Jana. Duchowny ten posiadał tylko niższe święcenia, ale przysługiwały mu wszystkie przywileje właściciela parafii. Przez jak długi czas był rządcą tej parafii nie wiadomo, ale między 1482 a 1493 rokiem *acta officialia* wspominają następnego kapłana – Mikołaja, znanego tylko z imienia, a wiadomo, że był przed sierpniem 1493 roku⁸.

Informacje o kolejnym kapłanie pełniącym obowiązki duszpasterskie w tej wsi można znaleźć w opisie sporu pomiędzy duchownymi o grzebanie umartych. Miał on miejsce

⁵ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (AKMKr). *Acta Visitationis Capituli* (AVCap). *Acta visitationis decanatum: Oświęcimienis, Novi Montis, Zatoriensis, et Scavinensis*. A.D. 1598. T. 17 k. 42 v.; E.Wiśniowski. *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*. Lublin 2004 s. 57-59.

⁶ AKMKr. *Acta Officialia Cracoviensia* (A.Off). *Acta vicarialia R.D. Joannis de Słupcza, Jacobi de Szadek et Stanisłai de Swieradzice 1475-1492*. T.3 s. 286.

⁷ *Acta Officialia* zachowały się w Krakowie od 1410 roku.

⁸ AKMKr. A.Off. *Acta coram R.D. Joanne de Schebnie custode officiali Cracoviensi 1492-1498*. T.18 s. 185.

w początkach XVI wieku i prawdopodobnie ciągnął się przez dłuższy czas. Ówczesny pleban w Bielanych – Paweł z Kęt procesował się z Bartłomiejem z Przeworska, plebanem w Osieku, o bezprawne udzielanie sakramentów i grzebanie nie swoich parafian. Wierni ci, jak z tego wynika, prawnie należeli do kościoła w sąsiedniej wiosce w Osieku, a wspomniany kapłan Paweł grzebiąc ich przy swoim kościele czerpał z tego dochody. Skarga ta wpłynęła do sądu oficjała 31 marca 1552 roku⁹.

Nienajlepsze stosunki parafialne pomiędzy dwoma wspomnianymi wioskami, jak się okazuje, nie były tylko przejściowym epizodem. Jeszcze w drugiej połowie XVI wieku pojawił się na probostwie w Bielanych kapłan Jerzy ze Spytkowic i toczył spór z plebanem osieckim. Nie wiadomo czy punkt sporu pozostawał ten sam, co za czasów poprzedniego plebana. Kapłan Jerzy na wcześniejszej parafii był w Osieku i z niewiadomych przyczyn musiał opuścić to beneficjum¹⁰. Możliwe, że powodem niespokojnej sytuacji była osobista sprawa, a nie odnosząca się bezpośrednio do życia parafii dopiero, co przez niego objętej. Został on wymieniony w aktach już podczas wizytacji radziwiłłowskiej z roku 1598 i w tym roku był on już prawnie instytuowany na to beneficjum¹¹. W kolejnej wizytacji pasterskiej zanotowane zostało, że był to duchowny, który sumiennie spełniał swoje obowiązki, a w 1601 roku nadał „zgodnie z prawem kierował kościołem we wsi Bielany”¹².

Po śmierci ks. Jerzego, w pierwszych miesiącach 1602 roku, na wakującym beneficjum doszło do nieporozumienia. Spowodowane zostało ono prawdopodobnie zbyt szybkim zatwierdzeniem przez biskupa jednego z kandydatów, kiedy to w międzyczasie prepozyt oświęcimski – Łukasz, jako prawny opiekun tego kościoła wystawił innego kandydata. W ten sposób, dnia 15 kwietnia 1602 roku, został prezentowany, przy poparciu króla, ks. Jan Chechelski z Lanckorony¹³. W miesiąc później beneficjum to nadał wakowało i dnia 17 maja 1602 roku napłynęła kandydatura ks. Stanisława Chęcińskiego¹⁴. Został on prezentowany przez wspomnianego prepozyta oświęcimskiego, a poparty dodatkowo przez szlachcica Macieja Moiaczewskiego¹⁵. Pomimo kandydatury, która została przedstawiona w wymaganym na to czasie, dnia 26 czerwca tego samego roku ustanowiony został proboszczem w Bielanych ks. Jan Chechelski¹⁶. Z materiałów archiwalnych wynika, że od czasu obsadzenia tego beneficjum do marca następnego roku toczyła się sprawa przed sądem biskupim o to, komu prawnie to probostwo się należało. Paweł Dębski, kanonik, sufragan i oficjał krakowski, dnia 14 marca 1603 roku postanowił, że ks. Stanisławowi Chęcińskiemu przysługuje to beneficjum z racji poparcia go przez patrona kościoła w Bielanych¹⁷. Jak wynika z opisanych wyżej korelacji, szybko

⁹ AKMKr. A.Off. *Acta actorum, causarum, sententiarum coram R.D. Bartholomaeo Gandkowski archidiacono vicarioque generali Cracoviensi* 5 IV 1551-5 V 1552. T. 98 s. 1127.

¹⁰ AKMKr. AVCap. T. 17 k. 44 v.

¹¹ Tamże k. 42 v.

¹² AKMKr. *Acta visitationis (AV). Liber continens decreta visitationum R.D. Bernardi Maciejowski cardinalis et episcopi Cracoviensis de annis 1601-1604*. T. 4 s. 34.

¹³ AKMKr. A.Off. *Acta actorum, causarum R.D. Pauli Dembski surf. Cracov. vicarii et officialis generalia Cracoviensis a 10 VII 1600-5 VII 1603-29 XII 1603*. T. 113 s. 547-548.

¹⁴ Tamże s. 593.

¹⁵ Tamże s. 667.

¹⁶ Tamże s. 667.

¹⁷ Tamże s. 987-988.

dokonano następnej zmiany w tej parafii i ks. Stanisław Chęciński otrzymał probostwo. W zapisach powizytacyjnych z 1617 roku widnieje jego nazwisko jako nadal posiadającego to beneficjum¹⁸, a pod 1627 rokiem J. Gątkowski, opisując dzieje księstwa oświęcimskiego i zatorskiego, wymienia go jako jednego ze świadków, pisząc: „Anno 1627. Conventus Osvecim[iensis] emit praedium Bugaj prope civitatem Zator pro summa 1100 fl. ex donatione D[ominae] Hofmanowa, Stanislai plebani Bielanensis, Thomae Szynowiec, consulis Osvecim. Alexandri Kowiecki, Joannis et Vespasiani Dworzański.”¹⁹

O kolejnym z zarządców w XVII wieku wiadomo z odnotowanego konfliktu o nieodprowadzanie należnego czynszu rocznego z zapisanego na cele kościoła majątku. Egzekutorem testamentu jednego z wiernych – Jakuba Kuspickiego był ks. Walenty Dolecki. Rodzice wspomnianego Jakuba zapisali 200 złotych polskich na dobrach ruchomych i nieruchomościach kościołowi w Bielanach. Należnego czynszu, nie odprowadzanego od tej ulokowanej sumy, domagał się pleban Walenty. Proces ten, o zaległe meszne, czyli podatek jaki miały płacić parafie za odprawianie Mszy świętych odbył się 16 grudnia 1650 roku²⁰. Z tego wynika, że ks. Walenty Dolecki musiał przyjść na tę parafię jeszcze przed 16 grudnia 1650 roku. Prawdopodobnie było to parę lat wcześniej, gdyż jego poprzednik na tym stanowisku nie urzędowałby tak długi okres czasu, a sam ks. Dolecki nie był już na urzędzie w 1658 roku. Pod tym to rokiem wspomniany został w spisie powizytacyjnym ks. Franciszek Inglas. Został prezentowany, podobnie jak jego poprzednicy, przez prepozyta oświęcimskiego i prawnie ustanowiony tam proboszczem²¹.

3. Początki drugiego kościoła (XVII-XVIII w.)

W połowie XVII wieku parafie w Bielanach i w sąsiedniej wiosce Wilamowicach były związane unią personalną – osobą tego samego plebana. Był nim ks. Franciszek Inglas. Jego nazwisko zapisywano także w innych formach: *Ingles*²² lub *Inglicz*²³. Prawdopodobnie pełnił on wspomnianą podwójną funkcję w tych wioskach dożywotnio. Kapłan ten zmarł przed 14 stycznia 1660 roku, bo w ten dzień prepozyt oświęcimski – Hieronim Russocki polecił na tę posadę ks. Waleriana Stanisławieckiego, dotychczasowego proboszcza w Barwałdzie²⁴. Po tej zmianie probostwa bielańskie i wilamowickie nie były już więcej łączone, gdyż po śmierci ks.

¹⁸ AKMKr. *Acta visitationis decanatum Scawinensis, Novimontis, Oswiecimensis, Zatoriensis per [...] Joannem Foxium Archidiaconum Cracoviensis Protonotarium Apostolicum in Anno Domini Millesimo Sextentesimo Decimo Septimo autoritate ordinaria facta*. T. 33 k. 60. v.

¹⁹ J.N.Gątkowski. *Rys dziejów księstwa oświęcimskiego i zatorskiego*. drukiem M.F. Poremby. Lwów 1867 s. 115-116.

²⁰ AKMKr. A.Off. T. 113 s. 538-539.

²¹ AKMKr. AVCap. *Liber visitationum per [...] Nicolao Oborski Episcopo Laodicensis, Suffraganeo, Archidiacono, Vicario in Spiritualibus et Officiali Generali Cracoviensi. Anno Domini 1655*. T. 46 s. 171.

²² Tamże s. 171.

²³ AKMKr. A.Off. *Acta actorum, erectionum coram R.D. Nicolao Oborski archidiacono Cracoviensi, vicario et officiali Cracoviensi a 28 IV 1659-30 XII 1660*. T. 139 s. 1224.

²⁴ Tamże s. 1224-1225.

Inglasa dnia 18 lutego 1660 roku na probostwo w Wilamowicach przedstawiony był inny kandydat²⁵.

Z pojawieniem się w parafii Bielany ks. Waleriana Stanisławieckiego są pewne niejasności. Był on razem ze swoją matką Reginą fundatorem i budowniczym nowej świątyni w Bielanych, którą wzniesiono w 1663 roku, czyli w tym czasie był już posiadaczem tego beneficjum. Z akt oficjała wiadomo, że dnia 16 sierpnia 1669 roku ks. Jan Bujakowic zrezygnował z probostwa w Bielanych po uzyskaniu innych beneficjów kościelnych. Beneficja te nie mogły być łączone, jak wynika z wpisu do akt i prosi, by prawa jego probostwa przeszły na ks. Stanisławieckiego²⁶. Jeszcze tego samego miesiąca, 31 sierpnia, był już na tym probostwie, ale nie posiadał jeszcze prawnego zatwierdzenia²⁷. Nieuregulowana sprawa prawna z mianowaniem na to beneficjum rozstrzygnięta została ostatecznie 11 września 1669 roku²⁸. Zapisano pod tą datą, że ks. Stanisławiecki łączy już dwa probostwa w Bielanych i Barwałdzie. Zaznaczono fakt, że pobiera on dziesięcinę z pól od sołtysów: „Nobilis Mattheo Czernicki et Nobilis Joannis Bebnowski”²⁹. Możliwe jest, że w 1660 roku ks. Stanisławiecki uzyskawszy zgodę na objęcie drugiego beneficjum w Bielanych pełnił swoje obowiązki w tej wiosce, ale z przyczyn niewiadomych nie mógł dalej dysponować dwoma posiadłościami. Zastąpił go ks. Bujakowic, który po paru latach swojej posługi w Bielanych sam zwrócił się o przywrócenie na ten majątek poprzedniego proboszcza. Zwłaszcza, że miał on niemałe zasługi w umocnieniu parafii – wybudowanie i wykończenie kościoła³⁰.

Ze wspomnianym proboszczem wiąże się problem mylenia jego osoby z domniemanym ks. Barwackim, któremu zostało przypisane w tym czasie zarządzanie parafią. Ksiądz o nazwisku Barwacki nie istniał. Pomyłka ta wynikła z podpisywania ks. Waleriana przydomkiem «Barwacki», ze względu na jego drugie beneficjum w Barwałdzie. Stąd przymiotnik «barwacki», powstały od miejscowości, który spowodował używanie tego nazwiska. Po przesłedzeniu akt jest to najbardziej prawdopodobne wyjaśnienie zaistniałej pomyłki.

Taka praktyka kumulacji beneficjów powodowała nieobecność plebanów przy kościołach, których byli zwierzchnikami. Było to poważnym problemem dotyczącym parafie. Jedna osoba, zajmując dwa lub więcej stanowisk nie mogła w należyty sposób pogodzić swej pracy i przez swą nieobecność mogło prowadzić to do wielu zaniedbań³¹. Dotyczy to plebanów bielańskich, takich jak wspomniany ks. Inglas, urzędujący także w Wilamowicach, czy właśnie ks. Stanisławiecki. Pierwszy z nich prawdopodobnie na stałe urzędował w sąsiedniej wiosce, a do parafii św. Macieja Apostoła dojeżdżał co jakiś czas sprawować nabożeństwa. Wynika to z faktu, że dom plebański w czasie, gdy był proboszczem, nie nadawał się zbyt do

²⁵ Tamże s. 1380.

²⁶ AKMKr. A.Off. *Acta actorum, erectionum, constitutionum coram R.D. Nicolao Oborski episcopo Laodicensi, archidiacono Cracoviensi, vicario et officiali generali Cracoviensi a 11 I 1669-19 XII 1669*. T. 146 s. 848-849.

²⁷ Tamże s. 902.

²⁸ Tamże s. 964.

²⁹ Tamże s. 960.

³⁰ Tamże.

³¹ K. Nasiłowski. *Samowolne migracje kleru w świetle polskiego prawa kościelnego przed soborem trydenckim*. „Czasopismo Prawno – Historyczne” R. 19: 1959 z. 1 s. 37-38.

zamieszkania z powodu swojej „lichości”³². W przypadku drugiego wymienianego beneficjariusza nie widać zaniedbań w prowadzeniu przejętej parafii, a wręcz przeciwnie – była ona rozbudowywana i troska tego zwierzchnika dusz przyczyniła się do jej rozwoju³³.

Innym problemem związanym z urzędowaniem plebanów na danym beneficjum było nieposiadanie przez nich święceń kapłańskich. W średniowieczu było to zjawisko bardzo rozpowszechnione, jednak z biegiem czasu malejące. Polskie ustawodawstwo synodalne walczyło z tym w taki sposób, że nakazywało w ciągu roku przystąpienie do egzaminu i przyjęcie święceń³⁴. Przykładem tego jest Błażej Woycikowski, syn Stanisława, który będąc na beneficjum we Włosienicy nie posiadał wtedy jeszcze święceń. Świecenia kapłańskie przyjął 23 grudnia 1673 roku³⁵, a na wspomnianym beneficjum był już od 12 listopada 1671 roku. Ks. Błażej Wójcikowski, po duszpasterzowaniu we Włosienicy, został mianowany do Bielan i pełnił obowiązki proboszcza do swojej śmierci w 1704 roku. Prezentowany na to stanowisko był przez Hieronima Russockiego³⁶. Wakat na stanowisku proboszczowskim trwał niecały rok, bo już 6 marca 1705 roku został do Bielan skierowany ks. Jan Walenty Sikorski. Prezentował go na to stanowisko kanonik poznański, a zarazem prepozyt oświęcimski Jacek Russocki. Przybył on z Oświęcimia, gdzie zasłynął jako znany mówca i kaznodzieja³⁷. Był on już księdzem od 19 grudnia 1682 roku³⁸.

4. Czasy kultu pasyjnego (XVIII-XX w.)

Po krótkim czasie, bo w 1706 roku, został ustanowiony proboszczem w Bielanach ks. Tomasz Maciej Śmilowski. Został przedstawiony na to beneficjum przez tego samego prepozyta, co jego bezpośredni poprzednik³⁹. Jego nazwisko zapisywano w różnych formach. Raz zapisano je w formie «Smiłowski», a innym razem «Śmiełowski»⁴⁰. Świecenia kapłańskie przyjął 6 marca 1694 roku⁴¹. Przybył do nowej parafii pod wezwaniem św. Macieja Apostoła w Bielanach w dwunastym roku swego kapłaństwa i pozostał w niej do 1739 roku, czyli do swojej śmierci. W okresie jego urzędowania pojawił się w kościele parafialnym obraz Chrystusa Cierpiącego słynący cudami⁴².

³² AKMKr. AVCap. T. 46 s. 172.

³³ Tamże.

³⁴ E. Wiśniowski. *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*. s. 64-65.

³⁵ AKMKr. *Liber ordinatorum consecracionis ecclesiarum, capellarum, altarum, immobilium, portatiliu ac calicium per [...] Nicolaum Oborski officialem generalem Cracoviensem 1673-1693*. T 5 (LOrd). k. 21 v.

³⁶ AKMKr. *Acta Visitationis Visitatio ecclesiarum Decanatum Zathoriensis et Oswiecimensis per [...] Remigium Suszycki canonicum Cracoviensis. Anno 1708 et 1709*. T. 16 k. 54.

³⁷ AKMKr. *Acta Administratorialia R.D. Casimiri Łubieński episcopi Helmensis, episcopatus Cracoviensis et Ducatus Severiensis generalis administratoris 7 I 1705-23 XII 1706*. T. 21 s. 100-101.

³⁸ AKMKr. LOrd. T. 5, k. 28. 128. 140.

³⁹ AKMKr. *Visitatio archidiaconatus Cracoviensis per [...] Michaelem de Magna Kunice Kunicki episcopum Arsioenensem suffraganeum et archidiaconum protunc Cracoviensem annis infrascriptis peracta*. T. 23 s. 1227.

⁴⁰ AKMKr. AV. T. 16, k. 55 ; *Teczka akt luźnych parafii Bielany (APA 11)* k. 41; *Extractus ex actis Visitationum Episcopalis super beneficio villa Bielany et quidem: in anno 1708*. s. 9.

⁴¹ AKMKr. LOrd. T. 5, k. 291v. 296. 304 v. 310.

⁴² M. Dziubek. *Kult Chrystusa Cierpiącego w Bielanach*. Bielany 2006 s. 13.

Kolejnym duchownym urzędującym w tej miejscowości był ks. Andrzej Jakub⁴³ Lichocki. Został on wyświęcony na kapłana, w wieku 42 lata, przez sufragana krakowskiego Michała Kunickiego w 1730 roku. Miało to miejsce „w sobotę przed Niedzielą Zmartwychwstania”⁴⁴. Mianował go na beneficjum w Bielanych biskup kardynał Lipski dnia 30 lipca 1739 roku, a prezenje wystawił prepozyt oświęcimski. Został wspomniany podczas wizytacji biskupiej w 1747 roku⁴⁵. Napisano w niej, że „jest to kapłan, któremu leży na sercu dobro parafii, jak również samego kościoła. Swoją pracą przyczynia się do uświetnienia wyglądu kościelnego, jak również niestrudzenie dba o jego piękno, a nade wszystko troszczy się o dusze mu powierzone”⁴⁶. W podsumowaniu całej wizyty biskupa, w jej końcowym dekreście, nie wskazano nic, co trzeba by zmienić. Wskazuje to na bardzo dobry stan kościoła za urzędowania tego kapłana w parafii. Zmarł przed 14 maja 1764⁴⁷.

Po śmierci ks. Lichockiego następują po sobie kolejno dwa krótkie okresy w urzędowaniu proboszczów. Dnia 14 maja 1764 roku instytuowano na beneficjum w Bielanych ks. Egidiusza Russockiego. Przedstawiony został na urząd proboszcza przez ówczesnego prepozyta oświęcimskiego, a zarazem biskupa i kanonika katedry krakowskiej – Dominika Józefa Kiełczewskiego⁴⁸. Pozostawał na tym stanowisku zaledwie rok, gdyż już przed 4 lipca 1765 roku został skierowany do Zebrzydowic⁴⁹. Po opuszczeniu parafii przez ks. Russockiego, 4 lipca instytuowano ks. Józefa Szymona Pawełkiewicza, zgodnie ze zgłoszoną kandydaturą, przez wspomnianego biskupa Kiełczewskiego. Zanim pojawił się w Bielanych, służył pomocą, jako wikary przy proboszczu w Rychwałdzie⁵⁰. Został wyświęcony na kapłana 1 lutego 1752 roku⁵¹. Ks. Pawełkiewicz, niekiedy nazywany także «Pawełkowicz», opuścił tę parafię pół roku później i przeszedł na probostwo do Wieprza i Andrychowa⁵².

Dnia 23 stycznia 1766 roku plebanem bielańskim został ks. Piotr Bartłomiej Nowakiewicz, po dziewięciu latach i pięciu miesiącach kapłaństwa⁵³. Duchowny ten urodził się

⁴³ Jego drugie imię występuje w dokumentach z roku 1742 odnośnie spraw związanych z gruntami plebańskimi przy granicy z Wilamowicami: AKMKr. APA 11. k. 32.

⁴⁴ AKMKr. *Visitatio ecclesiarum parochialium in decanatibus Oświęcimienis et Zathoriensi. Anno Domini 1747/1748*. T. 35 s. 101.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże s. 103-104.

⁴⁷ AKMKr. *Acta actorum episcopalium R.D. Joannis Alexandri Lipski episcopi Cracoviensis ducis Severiae de anno 1739*. Volumen III 84 s. 600-601.

⁴⁸ AKMKr. *Acta actorum R.D. Francisci Potkański episcopi Patarensis, canonici, vicarii, et officialis generalis Cracoviensis a 5 I 1764-19 XII 1764*. T. 196 k. 71 v.

⁴⁹ AKMKr. *Acta actorum Officialatus generalis Cracoviensis a 5 I 1765-20 XII 1765*. T. 197 k. 120.

⁵⁰ Tamże k. 120 v.

⁵¹ AKMKr. *Descriptio ecclesiarum parochialium et beneficiorum in Dioecesi Cracoviensi parte Cisvistulana. Consistentium cum Circumstantiis in Tabella Normali ab Excelso Gubernio sub die secunda septembris anni elapsi porrecta specificatis. Facta Anno Domini 1776 (DE)* s. 16; AKMKr. *Liber ordinatorum consecracionis ecclesiarum, capellarum, altarium, immobilium, portatiliium, calicium et campanarum per [...] Michaelem Kunicki archidiaconum Cracoviensem 1727-1751*. T. 9, s. 451.

⁵² AKMKr. *Acta actorum sub officialatu R.D. Francisci Potkański episcopi Patarensis, canonici et vicarii ac officialis generalis Cracoviensis a 4 I 1766-23 XII 1766*. T. 198. k. 18 v.

⁵³ AKMKr. DE s. 17

w Kętach w 1729 roku, a święcenia kapłańskie przyjął dnia 6 grudnia 1756 roku⁵⁴. Wcześniej był wikariuszem we Włosienicy. Jego kandydatura na probostwo w Bielanych została przedstawiona przez wspomnianego już biskupa Dominika Kietczewskiego⁵⁵. Choć w zachowanych parafialnych księgach metrykalnych po raz pierwszy jego nazwisko widnieje dopiero pod dniem 1 stycznia 1786 roku⁵⁶ to objął on parafię 1 września 1766 roku przy „liczbie 625 dusz powierzonej jego trosce”⁵⁷.

Jego relacje do spraw kościoła i społeczności bielańskiej można przedstawić na podstawie kilku źródeł archiwalnych. Pierwsze to szczegółowy opis jego osoby, przy odnotowaniu wszystkich kapłanów dekanatu oświęcimskiego, zrobiony podczas wizytacji biskupiej z końca XVIII wieku. Kolejne źródła zachowały się w formie dokumentów dotyczących wsi Bielany także z XVIII wieku. Wizytacja biskupia, przeprowadzona w parafii św. Macieja dnia 13 lipca 1792 roku, wspomina między innymi, że proboszcz obyczaje ma znakomite, lud go akceptuje i ma dobry kontakt z parafianami⁵⁸. Dodatkowo wspomniano, że jest to już sędziwy i schorowany człowiek⁵⁹. Ostatni wpis w księgach metrykalnych podpisany imieniem ks. Nowakiewicza nosi datę 20 września 1790 roku⁶⁰. Pod dniem 16 marca 1802 roku zamieszczono w księdze zmarłych wpis dotyczący jego śmierci⁶¹.

Jeszcze za życia ks. Piotra Nowakiewicza do pomocy w obowiązkach parafialnych i duszpasterskich został przydzielony jako wikary ks. Marcin Kosiński. Wcześniej był kapłanem szpitala w Oświęcimiu, skąd pochodził. Podczas wizytacji biskupiej z 1792 roku wspomniany był jako kapłan, który tymczasowo w Bielanych pełni urząd wikarego⁶². Ponadto był to człowiek „sprawiedliwy i uczciwy”⁶³. Na kapłana został wyświęcony w 1755 roku, a podczas wspomnianej wizytacji był w 67 roku życia⁶⁴. Kapłan ten, jak wynika z wpisów w księgach metrykalnych, z momentem śmierci proboszcza opuścił tę parafię i jedynie sporadycznie podczas następnego wakansu przybywał sprawować nabożeństwa. Było tak choćby 22 maja 1805 roku, kiedy to został wpisany do księgi chrztów, jako *Prebendatus Hospitalis Oswiecimensis Baptizavit*⁶⁵.

Na wakujące stanowisko proboszczowskie, po śmierci ks. Nowakiewicza, został skierowany do tej parafii ks. Tomasz Martyniak. Rozpoczął swą posługę duszpasterską w Bielanych dnia 28 kwietnia 1802 roku, kiedy to po raz pierwszy udzielił sakramentu chrztu

⁵⁴ AKMKr. DE s. 17; LOrd. *Acta Francisci de Potkana Potkański episcopi officialis generalis Cracoviensis 1753-1789*. T. 10 k. 3 v, 13 v, 15, 16 v; Nowak A. *Słownik bibliograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*. T. 3. Tarnów 2001 s. 253.

⁵⁵ AKMKr. A.Off. *Acta actorum sub officialatu R.D. Francisci Potkański episcopi Patarensis, canonici et vicarii ac officialis generalis Cracoviensis a 4 I 1766-23 XII 1766*. T. 198. k. 18 v. k. 19.

⁵⁶ Archiwum Parafii Bielany (APB), bez sygn. *Liber Natorum Ecclesiae Parafialis Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1810*. T. 1 s. 1.

⁵⁷ AKMKr. DE. s. 17

⁵⁸ AKMKr. *Acta Visitationis Generalis Decanatum Zyvecensis et Oswiecimensis per [...] Floriano Amando de Janowek Janowski episcopo Tarnoviensi. Anno Domini Millesimo Septingentesimo Nonagesimo Secundo*. T. 58 s. 54.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ APB. bez sygn. *Liber Copulatorum Łęki ab anno 1786 ad anno 1870*. T. 1 s. 3.

⁶¹ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Ecclesiae Parafialis Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1831*. T. 1 s. 24.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ APB. bez sygn. *Liber Natorum Ecclesiae Parafialis Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1810*. T. 1 s. 68.

świętego w tej parafii⁶⁶. Od tego dnia, przez ponad osiem miesięcy, przy jego imieniu i nazwisku dopisywano *commendarius Bielanensis*, a pod dniem 11 lutego 1803 roku widnieje już wpis *parochus loci*⁶⁷. Ks. Martyniak ostatni wpis w księdze zmarłych odnotował 23 stycznia 1805 roku⁶⁸, chociaż charakter pisma wskazuje, że 19 lutego 1805 roku znajduje się wpis uczyniony tym samym charakterem pisma, co wcześniejsze, choć nie podpisana imiennie. Z tego wynika, że ks. Martyniak był w parafii jeszcze 19 lutego⁶⁹. Po trzech latach proboszczowania został przeniesiony do Osieka, a w czasie wakansu posługę na tej parafii sprawowali księża z pobliskich miejscowości. Pierwszym, wpisanym pod dniem 11 marca 1805 roku był ks. Józef Chochołowski. Tego dnia po raz pierwszy udzielił sakramentu chrztu świętego w Bielanach i wpisany został jako *commendarius*⁷⁰. Jego tymczasowa posługa trwała do połowy maja tego samego roku⁷¹. Kolejnym kapłanem przyjeżdżającym do kościoła w tej miejscowości, by sprawować nabożeństwa, był wspomniany już ks. Marcin Kosiński. Najdłuższy czas pełnienia dorywczej posługi w kościele, bo od dnia 27 maja do 20 lipca 1805 roku, spełniał wikariusz oświęcimski – Romuald Skoczniowski. W międzyczasie sprawował tam nabożeństwa proboszcz z pobliskiej wioski Wilamowice⁷². W okresie wakansu proboszczowskiego posługę w parafii Bielany spełniali zatem księża z Oświęcimia i Wilamowic, a podczas następnej zmiany duchowni z Kęt i Witkowic.

Kolejnym proboszczem był ks. Antoni Gralewski. Miał on pochodzenie szlacheckie, a pieczętował się herbem Sulima. Potwierdza to wpis w księdze zmarłych: *Admodus Referendus Antonius de Sulima Gralewski Parochus – vice decanus et consiliarius Consistorialis*. Już od końca lipca 1805⁷³ roku widnieje nazwisko tego kapłana pod wpisami ksiąg metrykalnych. Od tego czasu podpisywał się jako *Rector Loci*⁷⁴. Natomiast ostatni raz w księgach metrykalnych zapisany jest pod dniem 3 października 1852 roku, jako prowadzący nabożeństwo żałobne⁷⁵. Data śmierci ks. Gralewskiego zapisana jest w księdze zmarłych pod dniem 14 stycznia 1853 roku⁷⁶. 16 stycznia dokonano wpisu odnośnie do jego pogrzebu. Zmarł w 80 roku swego życia i w 53 roku kapłaństwa. Nabożeństwo żałobne, w towarzystwie 35 kapłanów z trzech okolicznych dekanatów, poprowadził dziekan oświęcimski ks. Rajmund Knycz⁷⁷. Wydarzenie odnotowano również w spisie zmarłych księży z 1854 roku. Do tego schematyzmu wkraść się jednak błąd wynikający z pomylenia daty śmierci, kiedy to wpisano, że nastąpiła ona 12 stycznia⁷⁸. Następca ks. Gralewskiego, ks. Jan Knurowski zapisywany był w księgach parafialnych od dnia 3 lutego 1853 roku jako administrator⁷⁹. Zanim to nastąpiło, dojeżdżał do parafii, by sprawować

⁶⁶ Tamże, s. 55.

⁶⁷ Tamże, s. 57.

⁶⁸ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Łęki ab anno 1786 ad anno 1847*. T.1 s.17.

⁶⁹ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Ecclesiae Parafialis Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1831*. T.1 s.31.

⁷⁰ APB. bez sygn. *Liber Natorum Ecclesiae Parafialis Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1810*. T.1 s. 66.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże s. 68.

⁷³ APB. bez sygn. *Liber Natorum Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1810*. T. 1 s. 68.

⁷⁴ Tamże s. 69.

⁷⁵ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1828-1857*. T. 2 s. 73.

⁷⁶ Tamże s. 74.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ AKMKr. *Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1854*. Tarnoviae 1854 s. 208.

⁷⁹ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1828-1857*. T. 2 s. 74.

nabożeństwa, od 19 sierpnia 1852 roku⁸⁰. W tym okresie tytułowano go *cooperator loci*⁸¹. Ostatnim nabożeństwem, które poprowadził w tej parafii, było nabożeństwo żałobne 4 maja 1853 roku⁸².

Ks. Andrzej Pleszowski to następny w kolejności duchowny, który pracował w parafii Bielany. Był synem Antoniego i Józefy. Urodził się 1 grudnia 1809 roku w Wieprzu. Studia teologiczne odbył we Lwowie. Świecenia kapłańskie przyjął 5 grudnia 1832 roku w Tarnowie z rąk bpa F. Pisztki. Od 7 stycznia 1833 roku pracował, jako wikary w Kętach⁸³. W 1834 roku, przez trzy miesiące, administrował w Gierałtowicach. Następnie był wikarym eksponowanym w Wysokiej, gdzie mieściła się kaplica filialna kościoła parafialnego w Marcyporębie⁸⁴. Od 16 maja 1838 roku był kapelanem miejscowym w Hałcnowie, a w latach 1847–1852 kapelanem lokalnym i notariuszem dekanatu wadowickiego. W tej miejscowości dzięki swej pracy zastąpił jako „oddany obowiązkom powołania i gospodarstwu”⁸⁵. Z końcem 1852 roku przybył jako administrator do Bielany, a 25 kwietnia 1853 roku został mianowany proboszczem w tej miejscowości, gdzie zmarł 23 maja 1876 roku⁸⁶. Po raz pierwszy w księgach parafialnych zapisany był pod dniem 7 maja 1853 roku, jako sprawujący nabożeństwo żałobne w roli *parochus loci*⁸⁷. ks. Pleszowski ostatnie nabożeństwo poprowadził 6 listopada 1875 roku⁸⁸. W chwili śmierci miał 66 lat i 44 lata kapłaństwa, a jego pogrzeb wpisany został do akt na dzień 26 maja 1876 roku⁸⁹. Kapłan ten dał się poznać jako dobry administrator parafii. Wykazywał wielkie starania o kościół. W 1869 roku przeprowadził gruntowny remont dachu i wieży kościelnej, na której ustawił metalowy krzyż, w miejsce wcześniejszego zerwanego przez wiatr. Zamówił obrazy Drogi Krzyżowej autorstwa Petra Bohunia. Społeczność bielańska zawdzięcza mu założenie nowego cmentarza. Drugi z kolei cmentarz, po pierwszym usytuowanym wokół kościoła, znajdował się w bezpośredniej bliskości rzeki Soły. Znana ze swych częstych wylewów rzeka zniszczyła go całkowicie⁹⁰. Proboszcza Pleszowskiego nazywano «Królem Tatr». Odzwierciedlało to jego zamiłowanie do wędrowek górskich. Był także członkiem Towarzystwa Tatrzańskiego. Jego przyjaciel, współtowarzysz wędrowek ks. Józef Stolarczyk pisał o nim: „X Pleszowskiego wszyscy Królem Tatr nazwali, zdaniem mojem bardzo trafnie, bo pewno żaden nie pokochał tych gór jak on. Przyjeżdżał on tu rok rocznie podziwiać ich szczyty, spady, doliny, jeziora i stawy”⁹¹.

Po śmierci ks. Pleszowskiego administratorem w Bielanych ustanowiono ks. Andrzeja Smolenia⁹². Przez trzy miesiące spełniał tam tymczasową posługę duszpasterską. Ostatni raz do

⁸⁰ APB. bez sygn. *Liber Natorum Bielany 1847-1869*. T. 4 s. 27.

⁸¹ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1828-1857*. T. 2 s. 72.

⁸² Tamże s. 76.

⁸³ AKMKr. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1835*. Tarnoviae 1835 s. 80-81.

⁸⁴ AKMKr. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1836*. Tarnoviae 1836 s. 95.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ A. Nowak. *Słownik bibliograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*. T. 3. Tarnów 2001 s.

⁸⁷ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1828-1857*. T. 2 s. 76.

⁸⁸ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1858-1888*. T. 3 s. 53.

⁸⁹ Tamże s. 56.

⁹⁰ K. Dziubek. *Ks. Andrzej Pleszowski proboszcz bielański Królem Tatr zwany*. „Almanach Kęcki” T. 3: 1993 s. 81-82.

⁹¹ Tamże s. 80-81.

⁹² APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1858-1888*. T. 3 s. 58.

ksiąg parafialnych wpisano go pod pogrzebem z dnia 18 września 1876 roku⁹³. Ks. Pleszowski urodził się 1837 roku w Łysej Górze, należącej do parafii w Porąbce. Wyświęcony został w 1869 roku. Urzędując na wakującym probostwie w Bielanach, był równocześnie wikariuszem w Osieku⁹⁴.

W 1876 roku nominacje na proboszcza w Bielanach otrzymał ks. Jan Wirmański, syn Macieja Miśkowca i Reginy z domu Mołek. Urodził się dnia 16 kwietnia 1844 roku w Podczerwonym, należącym do parafii Czarny Dunajec. Szkołę podstawową ukończył w Nowym Targu. Z powodu różnych trudności musiał przerwać naukę w gimnazjum i podjąć pracę. Ukończył gimnazjum św. Jacka w Krakowie. Studia teologiczne odbył w Tarnowie i tam też 13 lipca 1872 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa J. A. Pukalskiego. Do Bielan mianowanie na probostwo otrzymał 15 września 1876 roku⁹⁵. Wcześniej był wikariuszem w parafiach w Andrychowie i Oświęcimiu⁹⁶. Po raz pierwszy w księgach metrykalnych parafii Bielany pojawiło się jego nazwisko pod dniem 4 października 1876 roku, gdy udzielał sakramentu chrztu jako *parochus loci*⁹⁷. Jeszcze dnia 1 kwietnia 1880 roku sprawuje ostatnie już na ziemi bielańskiej nabożeństwo⁹⁸. Następnie został przeniesiony na probostwo w Osieku dnia 22 kwietnia 1880 roku⁹⁹. Zanim parafia przeszła w ręce kolejnego kapłana, przez miesiąc, a także jeszcze przed zmianą proboszczowską, przyjeżdżał sprawować sakramenty ks. Józef, brat ks. Wirmańskiego. Był on na parafii w Wiśniczu, a wpisy w księgach metrykalnych Bielan podpisane są *cooperator vetero Wiśnicz*¹⁰⁰. Niedługo pełnił urząd proboszcza w Osieku, bo umarł pół roku po swojej nominacji 20 października 1888 roku¹⁰¹.

28 kwietnia 1880 roku skierowany został przez bpa Pukalskiego na beneficjum w Bielanach ks. Ignacy Waszkiewicz. Beneficjent urodził się 30 lipca 1848 roku w Nowym Sączu. Tam też ukończył szkołę główną i gimnazjum. Po maturze został przyjęty do Seminarium Duchownego w Tarnowie. 17 października 1873 roku przyjął święcenia subdiakonatu w kaplicy seminaryjnej. Tego samego roku, trzy dni później, otrzymał święcenia diakonatu w kościele sióstr benedyktynek w Staniątkach, zaś wyświęcony na prezbitera został dnia 2 listopada 1873 roku w katedrze tarnowskiej przez bpa J. A. Pukalskiego. Zanim pojawił się w Bielanach pracował od 9 listopada 1873 roku jako wikary w Niepołomicach, a 4 lutego 1874 roku został kapelanem wojskowym II klasy. Od 1877 roku był wikarym w Rajczy, a na początku 1880 roku administrował w Osieku¹⁰².

Śledząc księgi metrykalne parafii, pierwszy wpis potwierdzony imieniem ks. Waszkiewicza znajduje się pod dniem 25 kwietnia 1880 roku. Podpisano go wtedy jako

⁹³ Tamże.

⁹⁴ AKMKr. *Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1877*. Tarnoviae 1877 s. 218.

⁹⁵ A. Nowak. *Słownik bibliograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*. T. 4 Tarnów 2004 s. 201.

⁹⁶ AKMKr. *Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1875*. Tarnoviae 1875 s. 214.

⁹⁷ APB. bez sygn. *Liber Natorum Bielany 1869-1893*. T. 5 s. 54.

⁹⁸ APB. bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1858-1888*. T. 3 s. 67.

⁹⁹ A. Nowak. *Słownik bibliograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*. T. 4 Tarnów 2004 s. 201.

¹⁰⁰ APB. bez sygn. *Liber natorum bielanensis ab anno 1869 ad anno 1893*. T. 5 s. 74.

¹⁰¹ A. Nowak. *Słownik bibliograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*. T. 4 Tarnów 2004 s. 201.

¹⁰² Tamże s. 177-178.

administratora¹⁰³, podobnie jak 28 stycznia 1881 roku. Zmiana nastąpiła z dniem 4 lutego tego samego roku, kiedy określono go jako *parochus loci*¹⁰⁴. Natomiast po raz ostatni podpisany jest pod sakramentem chrztu świętego sprawowanego 13 maja 1906 roku¹⁰⁵. Trzy dni później kapłan zmarł, a nabożeństwo pogrzebowe odbyło się dnia 19 maja 1906 roku¹⁰⁶.

Po śmierci ks. Waszkiewicza parafią administrował ks. Juliusz Solarz. Po raz pierwszy jego nazwisko widnieje w księgach metrykalnych pod dniem 30 maja 1906 roku¹⁰⁷. Natomiast ostatni raz wpisany został, jako szafarz chrztu świętego, pod dniem 12 sierpnia 1906 roku¹⁰⁸. Jego osoba pojawiła się jeszcze w późniejszym czasie, gdy już był nowy proboszcz ks. Paweł Talaga¹⁰⁹. Ks. Talaga po raz pierwszy wpisany został do ksiąg parafialnych pod dniem 6 września 1906 roku, jako *administrator loci*¹¹⁰, a 6 października 1906 roku tytułowano go już *parochus loci*¹¹¹. Po raz ostatni nabożeństwo pogrzebu sprawował dnia 17 sierpnia 1921 roku¹¹². Zmarł 29 października 1921 roku mając 52 lata. Przyczyną śmierci był zawał serca. Pogrzeb odbył się 1 listopada, a jego ciało spoczywa na cmentarzu w Zembrzycach¹¹³. Jeszcze za jego życia przybył na tę parafię, do pomocy słabemu na zdrowiu proboszczowi, ks. Franciszek Kapusta. Pierwszy raz sprawował nabożeństwo w parafii podczas pogrzebu w dniu 4 października 1921 roku. Zapisano go wtedy jako *cooperator loci*¹¹⁴. Od śmierci proboszcza tytułowano go administratorem¹¹⁵. Ostatni raz jego nazwisko widnieje pod dniem 31 stycznia 1922 roku¹¹⁶. Po tej dacie został ustanowiony wikarym w parafii Brzeszcze, co potwierdza między innymi spis księży diecezji krakowskiej z 1922 roku¹¹⁷.

5. Spór wokół obecności Towarzystwa Jezusowego w Bielanach

Żywe zainteresowanie w związku z probostwem bielańskim budzi przypuszczenie o urzędowaniu w tej parafii zakonników Towarzystwa Jezusowego. Wydarzenie to rozpatrywane było w świetle *Dziejopisu Żywieckiego* A. Komonieckiego. Autor pod 1714 rokiem zamieścił opis zakupu terenów w miejscowości Nidek, z przeznaczeniem dla ojców jezuitów, aby tam mieszkając, sprawowali nabożeństwa przy kaplicy „bielańskiej”¹¹⁸. Początek XVIII wieku

¹⁰³ APB. bez sygn. *Liber natorum bielanensis ab anno 1869 ad anno 1893*. T. 5 s. 78.

¹⁰⁴ APB. bez sygn. *Liber mortuorum bielanensis ab anno 1858 ad anno 1888*. T. 3 s. 69.

¹⁰⁵ APB. bez sygn. *Liber natorum bielanensis ab anno 1894 ad anno 1927*. T. 6 s. 90.

¹⁰⁶ APB. bez sygn. *Liber mortuorum bielanensis ab anno 1889(-1961)*. T. 4 s. 53.

¹⁰⁷ APB. bez sygn. *Liber copulatorum bielanensis ab anno 1895 ad anno 1962*. T. 4 s. 27.

¹⁰⁸ APB. bez sygn. *Liber natorum bielanensis ab anno 1894 ad anno 1927*. T. 6 s. 90.

¹⁰⁹ APB. bez sygn. *Liber mortuorum bielanensis ab anno 1889(-1961)*. T. 4 s. 68.

¹¹⁰ APB. bez sygn. *Liber mortuorum Kańczuga ab anno 1833 ad anno 1906*. T. 2 s. 46.

¹¹¹ APB. bez sygn. *Liber mortuorum Kanczuga ab anno 1833 ad anno 1906*. T. 2 s. 46.

¹¹² APB. bez sygn. *Liber mortuorum bielanensis ab anno 1889(-1961)*. T. 4 s. 101.

¹¹³ Tamże s. 102.

¹¹⁴ Tamże s. 101.

¹¹⁵ Tamże s. 103.

¹¹⁶ Tamże s. 104.

¹¹⁷ AKMKr. *Elenchus venerabilis cleri tam saecularis quam regularis dioeceseos cracoviensis pro anno domini 1922*. Cracoviae 1922 s. 34.

¹¹⁸ „Tegoż roku we wsi Nidek nazwanej za Bulowicami dworek z poddanemi kielką na Ojców Jezuitów kupiono, zamyslając według intencji i fundacyjej Jego Mości pana Józefa Nielepca, pana dziedzicznego na Bestwini etc. na to summy pewnej testamentem legowanej do kaplice bielańskiej, ażeby Ojcowie Jezuici przy niej mieszkając, nauki katolicki i nabożeństwa odprawowali. Do czego przyłączył się Jego Mość pan Stanisław Czerny starosta parnawski,

był czasem, kiedy misje Towarzystwa Jezusowego dotarły na tereny księstwa Oświęcimskiego. Misjonarze krakowscy byli zapraszani, zwłaszcza do Białej, przez ówczesnego proboszcza lipnickiego księdza Polaka. Widząc rezultaty misyjnej działalności tego zakonu, kasztelanowa oświęcimska Anna z Nielepców Czerna, przeznaczyła w 1706 roku, wraz ze swoją matką Marianną Zdanowską i bratem Józefem Maciejem Nielepcem, dwanaście tysięcy złotych polskich, w celu stałej misji dla księstwa oświęcimskiego i zatorskiego. Jezuiti rozpoczęli swoją działalność w Białej, ale z powodu niezadowolenia luteran musieli uciekać z tej miejscowości. Osiedlili się w Andrychowie w posiadłościach kasztelanowej oświęcimskiej i będąc tam przez 15 lat, nawiedzali kaplicę w Białej, która poświęcona została w 1713 roku. Umieszczono w niej obraz Opatrzności Bożej. W roku następnym misjonarze uzyskali przywilej Augusta II na erekcję domu misyjnego¹¹⁹. Autor *Dziejopisu* wskazuje jakoby misjonarze mieli przy tejże kaplicy prowadzić szkołę. Zgadza się to z faktem złożenia na ręce króla protestu przez Akademię Krakowską, która obawiała się jezuickich szkół w Białej. Protest ten został przyjęty, a przywilej Augusta II z 1714 roku został wycofany. Po interwencji Akademii Krakowskiej pozwolono jezuitom tylko na odprawianie nabożeństw w kaplicy. Działalność jezuitów w dzisiejszym Bielsku jest w kronikach Towarzystwa Jezusowego odnotowana jako *Bialensis missio*¹²⁰. Autor *Dziejopisu*, zamieszczając ten fakt, miał na myśli kaplicę nie bielańską, ale bialeńską. Tak więc zarówno 1714 rok, nowo powstała kaplica, jak i szkoła, opisywane przez A. Komanieckiego w jego kronice, nie są opisem parafii w Bielanach, ale odnoszą się do miejscowości Biała. Pomyłka funkcjonująca w dotychczasowych opisach parafii jest więc wynikiem błędu literowego.

Misjonarzy Towarzystwa Jezusowego jak najbardziej można wiązać z bielańską parafią, ale dopiero od lat trzydziestych XVIII wieku z tym, że nie można ich posługi łączyć z funkcją proboszczowską. Zgodnie z zamysłem wspomnianej kasztelanowej oświęcimskiej mieli oni pracować nie tylko w Białej, ale także w księstwie oświęcimskim i Zatorskiem¹²¹. Jeszcze gdy mieszkali w Andrychowie, odwiedzali miejscowości wspomnianych księstw i odbywali niekiedy nawet kilku tygodniowe misje.

W artykule wymienionych zostało 24 kapłanów, z czego większość jest znana z imienia i nazwiska. Wymienienie ich w ciągłości chronologicznej wskazuje na nieprzerwane sprawowanie kultu Bożego w bielańskiej wspólnotce. Historie związane z nominacjami proboszczów na beneficjum bielańskie pokazują również wpływ władzy świeckiej na obsadzanie stanowisk kościelnych. Posługa proboszczów niewątpliwie wpłynęła na duchowy rys parafii. W sposób szczególny na uwagę zasługuje nabożeństwo do Chrystusa Cierpiącego, które przybierając różne formy trwa od XVIII wieku do dnia dzisiejszego.

pan dziedziczny na Jędrzejowie i był jej fundacyjnej ucześnikiem i promotorem." A. Komonicki. *Chronologia albo Dziejopis Żywiecki*. Wyd. S. Grodziński, I. Dwornicka. Żywiec 1987 s. 448.

¹¹⁹ S. Załęski. *Jezuici w Polsce. T. IV. Dzieje 153 kolegiów i domów jezuitów w Polsce*. Kraków 1905 s. 797-799.

¹²⁰ Archiwum Towarzystwa Jezuitów w Krakowie. rkp. nr 1247: *Załęski Stanisław T.J. Zbiór notatek i materiałów do historii domów Jezuitów*. k. 24.

¹²¹ Tamże.

BIBLIOGRAFIA:**Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie [AKMKr]****Acta Episcopalia:**

- AEp. 84: Acta actorum episcopalium R.D. Joannis Alexandri Lipski episcopi Cracoviensis ducis Severiae de anno 1739. Volumen III.

Acta Officialia Cracoviensia:

- AOff. 3: Acta vicarialia R.D. Joannis de Słupcza, Jacobi de Szadek et Stanislai de Swieradzice 1475-1492.
- AOff. 18: Acta coram R.D. Joanne de Schebnie custode officiali Cracoviensi 1492-1498.
- AOff. 98: Acta actorum, causarum, sententiarum coram R.D. Bartholomaeo Gandkowski archidiacono vicarioque generali Cracoviensi 5 IV 1551-5 V 1552.
- AOff. 113: Acta actorum, causarum R.D. Pauli Dembski surf. Cracov. vicarii et officialis generalia Cracoviensis a 10 VII 1600-5 VII 1603-29 XII 1603.
- AOff. 139: Acta actorum, erectionum coram R.D. Nicolao Oborski archidiacono Cracoviensi, vicario et officiali Cracoviensi a 28 IV 1659-30 XII 1660.
- AOff. 146: Acta actorum, erectionum, constitutionum coram R.D. Nicolao Oborski episcopo Laodicensi, archidiacono Cracoviensi, vicario et officiali generali Cracoviensi a 11 I 1669-19 XII 1669.
- AOff. 196: Acta actorum R.D. Francisci Potkański episcopi Patarensis, canonici, vicarii, et officialis generalis Cracoviensis a 5 I 1764-19 XII 1764.
- AOff. 197: Acta actorum Officialatus generalis Cracoviensis a 5 I 1765-20 XII 1765.
- AOff. 198: Acta actorum sub officialatu R.D. Francisci Potkański episcopi Patarensis, canonici et vicarii ac officialis generalis Cracoviensis a 4 I 1766-23 XII 1766.

Acta Administratorialia Cracoviensia:

- AAdm. 21: Acta Administratorialia R.D. Casimiri Łubieński episcopi Helmensis, episcopatus Cracoviensis et Ducatus Severiensis generalis administratoris 7 I 1705-23 XII 1706.

Acta visitationis:

- AV. 4: Liber continens decreta visitationum R.D. Bernardi Maciejowski cardinalis et episcopi Cracoviensis de annis 1601-1604.
- AV. 8: Visitatio Quindecim Decanatum in Dioecesi Cracoviensi per [...] Nicolao Oborski episcopo Laodicen[is] Suffraganeo Archidiacono Vicario in Spiritualibus et Officiali Generali Cracoviensi in tempora ab a[nno] 1663 ad a[nno] 1665.
- AV. 16: Visitatio ecclesiarum Decanatum Zathoriensis et Oswiecimensis per [...] Remigium Suszycki canonicum Cracoviensis. Anno 1708 et 1709.

- AV. 23: Visitatio archidiaconatus Cracoviensis per [...] Michaelem de Magna Kunice Kunicki episcopum Arsioenensem suffraganeum et archidiaconum protunc Cracoviensem annis infrascriptis peracta.
- AV. 35: Visitatio ecclesiarum parochialium in decanatibus Oświęcimensis et Zathoriensi. Anno Domini 1747/1748.
- AV. 58: Acta Visitationis Generalis Decanatum Zyvecensis et Oswiecimensis per [...] Floriano Amando de Janowek Janowski episcopo Tarnoviensi. Anno Domini Millesimo Septingentesimo Nonagesimo Secundo.

Acta Visitationis Capituli

- AVCap. 17: Acta visitationis decanatum: Oświęcimensis, Novi Montis, Zatoriensis, et Scavinensis. A.D. 1598.
- AVCap. 28: Acta visitationis sub Autoritate [...] Petri Tylicky episcopi Cracoviensis per [...] Rochum Zardecky Praep[ositu]m et Officiale Tarnoviensis et Sebastianum Nucerinum S[anctae] Theologiae Doctorem Canonicum Scarbininiensis. A.D. 1610.
- AVCap. 33: Acta visitationis decanatum Scawinensis, Novimontis, Oswiecimensis, Zatoriensis per [...] Joannem Foxium Archidiaconum Cracoviensis Protonotarium Apostolicum in Anno Domini Millesimo Sextentesimo Decimo Septimo autoritate ordinaria facta.
- AVCap. 45: Liber visitationum per [...] Joannem Tarnowski Archidiacono Cracoviensis. A.D. 1644.
- AVCap. 46: Liber visitationum per [...] Nicolao Oborski Episcopo Laodicensis, Suffraganeo, Archidiacono, Vicario in Spiritualibus et Officiali Generali Cracoviensi. Anno Domini 1655.
- LOrd. 4: Liber ordinatorum consecracionis ecclesiarum, capellarum, altarium, portatiliu ac calicium per [...] Nicolaum Oborski 1646-1672.
- LOrd. 5: Liber ordinatorum consecracionis ecclesiarum, capellarum, altarium, immobilium, portatiliu ac calicium per [...] Nicolaum Oborski officialem generalem Cracoviensem 1673-1693.
- LOrd. 9: Liber ordinatorum consecracionis ecclesiarum, capellarum, altarium, immobilium, portatiliu, calicium et campanarum per [...] Michaelem Kunicki archidiaconum Cracoviensem 1727-1751.
- LOrd. 10: Acta Francisci de Potkana Potkański episcopi officialis generalis Cracoviensis 1753-1789.
- Descriptio ecclesiarum: Descriptio ecclesiarum parochialium et beneficiorum in Dioecesi Cracoviensi parte Cisvistulana. Consistentium cum Circumstantys in Tabella Normali ab Excelso Gubernio sub die secunda septembris anni elapsi porrecta specificatis. Facta Anno Domini 1776.
- APA 11: Teczka akt luźnych parafii Bielany.
- *Sanktuaria Chrystusowe Archidiecezji Krakowskiej*. Kraków 1963, mps, bez pag.

Archiwum Parafii Bielany. [APB]

- bez sygn. *Liber documentorum Ecclesiae Parochialis Bielanensis.*
- bez sygn. *Książka wpisowa członków bractwa Najświętszego Serca Pana Jezusa w Bielanach.*
- bez sygn. *Książka wpisowa członków Bractwa Nieustającej Adoracji Przenajśw[iętszego] Sakramentu przy Kościele parafialnym w Bielanach.*
- bez sygn. *Księga Trzeźwości parafii św. Macieja w Bielanach. 1844-1919.*
- bez sygn. *Liber Copulatorum bielanensis ab anno 1895 ad anno 1962. T. 4.*
- bez sygn. *Liber Copulatorum Łęki ab anno 1786 ad anno 1870. T. 1.*
- bez sygn. *Liber Mortuorum Bielanensis ab anno 1858 ad anno 1888. T. 3.*
- bez sygn. *Liber Mortuorum Bielanensis ab anno 1889(-1961). T. 4.*
- bez sygn. *Liber Mortuorum Bielanensis 1828-1857. T. 2.*
- bez sygn. *Liber Mortuorum Bielany 1828-1857. T. 2.*
- bez sygn. *Liber Mortuorum Ecclesiae Parafialis Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1831. T. 1.*
- bez sygn. *Liber Mortuorum Kańczuga ab anno 1833 ad anno 1906. T. 2.*
- bez sygn. *Liber Mortuorum Łęki ab anno 1786 ad anno 1847. T.1.*
- bez sygn. *Liber Natorum Bielanensis ab anno 1894 ad anno 1927. T. 6.*
- bez sygn. *Liber Natorum Bielanensis ab anno 1869 ad anno 1893, t. 5.*
- bez sygn. *Liber Natorum Bielanensis 1847-1869. T. 4.*
- bez sygn. *Liber Natorum Ecclesiae Parafialis Bielanensis ab anno 1786 ad anno 1810. T.1.*

Archiwum Towarzystwa Jezusowego w Krakowie

- rkp. nr 1247: *Załęski Stanisław T.J. Zbiór notatek i materiałów do historii domów Jezuickich.*

Publikacje:

- Długosz J., *Liber Beneficjorum dioecensis cracoviensis Ecclesiae parochiales Cracoviae. T. 2. Cracoviae 1864.*
- Dziubek K. Ks. *Andrzej Pleszowski proboszcz bielański Królem Tatr zwany. „Almanach Kęcki” T. 3: 1993 s. 81-82.*
- Dziubek M. *Kult Chrystusa Cierpiącego w Bielanach. Bielany 2006.*
- *Elenchus venerabilis cleri tam saecularis quam regularis dioeceseos cracoviensis pro anno domini 1922. Cracoviae 1922.*
- Gątkowski J.N.. *Rys dziejów księstwa oświęcimskiego i zatorskiego. drukiem M.F. Poremby. Lwów 1867.*
- Komoniecki A. *Chronologia albo Dziejopis Żywiecki. Wyd. S. Grodziński, I. Dwornicka. Żywiec 1987.*

- Nasiłowski K. *Samowolne migracje kleru w świetle polskiego prawa kościelnego przed soborem trydenckim*. „Czasopismo Prawno – Historyczne” R. 19: 1959 z. 1 s. 37-38.
- Nowak A. *Słownik bibliograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*. T. 3. Tarnów 2001.
- Nowak A. *Słownik bibliograficzny kapłanów diecezji tarnowskiej 1786-1985*. T. 4 Tarnów 2004.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1855. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1855. Tarnoviae 1855.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1862. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1862. Tarnoviae 1862.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1856. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1856. Tarnoviae 1856.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1857. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1857. Tarnoviae 1857.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1859. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1859. Tarnoviae 1859.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1862. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1862. Tarnoviae 1862.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1863. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1863. Tarnoviae 1863.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1866. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1866. Tarnoviae 1866.
- Schematismus des gesammten an den volksschulen der Tarnower bischöflichen Diöcese I.R. angestellten Lehrpersonals, für das Jahr 1869. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1869. Tarnoviae 1869.
- Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1835. Tarnoviae 1835.
- Schematismus Universi Venerabilis Cleri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1836. Tarnoviae 1836.
- Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1854. Tarnoviae 1854.
- Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1877. Tarnoviae 1877.

- Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1875. Tarnoviae 1875.
- Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1852. Tarnoviae 1852.
- Szematyzm obejmujący wszystkich nauczycieli przy szkołach narodowych w tarnowskiej diecezji biskupiej obrządku łacińskiego znajdujących się na rok 1850. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1850. Tarnoviae 1850.
- Szematyzm obejmujący wszystkich nauczycieli przy szkołach narodowych w tarnowskiej diecezji biskupiej obrządku łacińskiego znajdujących się na rok 1851. W: Schematismus Universi Venerabilis Ieri Dioeceseos Tarnoviensis Anno 1851. Tarnoviae 1851.
- Wiśniowski E. *Parafie w średniowiecznej Polsce. Struktura i funkcje społeczne*. s. 64-65.
- Załęski S. *Jezuici w Polsce. T. IV. Dzieje 153 kolegiów i domów jezuitów w Polsce*. Kraków 1905.

Summary:

The history of pastors in Bielany shows the influence of the clergy on shaping the parochial community. The involvement of beneficiaries in the parish of Bielany impacted at least the exploration of the spirituality of Passion around the image of the Suffering Jesus. Priests, being the shepherds and spiritual leaders, performed functions that unified people together. The presented process of the institution at the Bielany beneficum, depicted in a chronological order, indicates the continuity of worship in the parish community of St. Matthias Church.

Key words: Parish of St. Matthias the Apostle in Bielany, Bielany beneficiaries, pastor

Słowa kluczowe: Parafia św. Macieja Apostoła w Bielanach, beneficja bielańskie, proboszcz

Ks. mgr Krzysztof Orlicki – kapłan diecezji łuckiej w Ukrainie, magister teologii i historii, doktorant liturgiki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie; zainteresowania naukowe oscylują wokół zagadnień z duchowości liturgicznej i historii Kościoła.

Łukasz Nycz

OSOBA SZAFARZA SAKRAMENTU POKUTY

W ODBIORZE MŁODZIEŻY

Pojawiający się lęk przed spowiedzią, a nawet jej zaprzestanie przez młodzież wiąże się nie raz z negatywnymi doświadczeniami w związku z samym przystępowaniem do sakramentu pokuty. Wynikają one często z niezrozumienia jego istoty, ale również potrzeby wcześniejszego osobistego przygotowania oraz zrozumienia przebiegu jego celebracji i znaczenia poszczególnych znaków. Jednym z nich jest osoba szafarza sakramentu pokuty. Z jednej strony jego osoba, a także posługa mogą przyczynić się do obudzenia uśpionej wiary, jak określił do papież Franciszek, odwołując się do swojego osobistego doświadczenia spowiedzi, po której podjął decyzję aby zostać kapłanem¹. Z drugiej strony niezrozumienie jego zachowań, wpływających z troski, ale odebranych jako nadmierna ciekawość, albo chęć inwigilacji (np. pojawiające się podczas spowiedzi pytania) mogą stać się źródłem lęku i stresu w związku z przystąpieniem do kolejnej spowiedzi (Pomijamy tu kwestę wprost negatywnych postaw kapłanów podczas spowiedzi). Stąd też jawi się potrzeba gruntownej egzegezy znaku szafarza sakramentu pokuty w ramach katechezy, do zainspirowania której ma służyć niniejszy artykuł. Jednak by odpowiadała ona potrzebą młodzieży, prezentacja wskazówek do przepowiadania na temat szafarza sakramentu pokuty, zostaną poprzedzone analizą wyników ankiet na temat odbioru jego osoby jak i związanych z nich oczekiwań przeprowadzonej wśród młodzieży.

1. Dane dotyczące ankiet

Badania dotyczące odbioru przez młodzież osoby kapłana jako szafarza sakramentu pokuty zostały przeprowadzone wśród uczestników trzech turnusów rekolekcji zimowych (16-18, 18-20 i 22-24 stycznia 2017 r.) organizowanych przez Ruch Apostolstwa Młodzieży Archidiecezji Przemyskiej w Ośrodku "Nadzieja" na Wybrzeży k. Dubiecka. Ankiety rozwiązało łącznie 193 uczestników rekolekcji, w tym 119 gimnazjalistów i 72 uczniów szkół ponadgimnazjalnych. Wśród gimnazjalistów w badaniach uczestniczyło 99 dziewcząt i 20 chłopców, a wśród uczniów szkół ponadgimnazjalnych 47 dziewczyny i 27 chłopców. W konsekwencji grupę respondentów stanowiło 146 dziewczyny i 47 chłopców, co stanowi odpowiednio 76% i 24% ankietowanych.

¹ Por. Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. *Miłosierni jak Ojciec. 24 godziny dla Pana*. Gubin 2016 s. 40.

Uczestnicy rekolekcji wypełniali formularz ankietowy zawierający pytania otwarte i zamknięte, w których zgodnie z instrukcją mogli wybrać jedną, lub kilka odpowiedzi², dotyczące osoby kapłana jako szafarza sakramentu pokuty, zarówno bazując na swoich doświadczeniach jak i deklarując swoje oczekiwania. Pośród szczegółowych kwestii wyróżniono następujące pytania do respondentów:

1. Jak często przystępujesz do sakramentu pokuty?
2. Czy korzystasz z posługi stałego spowiednika?
3. Czy w czasie spowiedzi zastanawiasz się "Co sobie ksiądz o mnie pomyśli?"
4. Jaka była Twoja reakcja na pytania kapłana stawiane przez księdza podczas spowiedzi?
5. Jakie są twoje negatywne doświadczenia związane z postawą spowiednika podczas spowiedzi?
7. Jakie cechy powinien mieć dobry spowiednik?
8. Jakiej pomocy oczekujesz od księdza w czasie spowiedzi?
9. Co według ciebie mogłoby Ci pomóc w głębszym przeżyciu sakramentu pokuty?

2. Analiza wyników ankiety

Pytania zawarte w ankiecie zostały pogrupowane wg następujących kategorii. Pierwsza dotyczyła praktyki spowiedzi przez respondentów. Druga osobistych doświadczeń związanych spotkań z kapłanami podczas spowiedzi. W ostatniej grupie pytań ankietowani mogli zadeklarować swoje oczekiwania względem osoby i postawy spowiednika.

Tabela nr 1 Jak często przystępujesz do sakramentu pokuty?

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Częściej niż raz w miesiącu;	9	19	28	19	37	19
b) Raz w miesiącu;	34	72	99	68	133	69
c) Raz na kilka miesięcy;	2	4	18	12	20	10
d) Raz lub dwa razy w roku;	1	2	1	1	2	1
e) Wcale;	1	2	0	0,0	1	1

Pierwsze pytanie skierowane do uczestników rekolekcji dotyczyło częstotliwości przystępowania przez nich do sakramentu pokuty. W świetle danych zawartych w Tabeli nr 1 aż 88% ankietowanych zadeklarowało, że w ostatnim czasie przystępowało raz w miesiącu, lub częściej do sakramentu pokuty. Z czego 19% czyniło to częściej niż raz w miesiącu. Jedynie 20 osób, czyli 10% respondentów zadeklarowało, że przystępowało do spowiedzi raz na kilka miesięcy. W końcu dwie osoby, w świetle zebranych danych, przystępowały do spowiedzi raz lub dwa razy w roku, a jednak wcale. Tak wysoka częstotliwość przystępowania do sakramentu pokuty uczestników rekolekcji, była gwarancją obiektywności prezentowanych danych, gdyż

² Więcej niż jedną odpowiedź respondenci mogli wybrać w pytaniach 8 i 9.

młodzież odpowiadając na pytania mogła się opierać na osobistych doświadczeniach, a nie tylko obiegowych opiniach.

Tabela nr 2 Czy korzystasz z posługi stałego spowiednika?

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Tak;	19	40	67	46	86	45
b) Nie;	28	60	79	54	107	55

Drugie pytanie dotyczyło kwestii stałego spowiednika (Tabela nr 2). Wśród ankietowanych 45% zadeklarowało, że korzysta z takiej posługi. Częściej z tej możliwości korzystały dziewczyny (46%) niż chłopcy (40%). Taka postawa świadczy już o pewnej dojrzałości religijnej, ale także poważnym i odpowiedzialnym podejściu do sakramentu pokuty.

Tabela nr 3. Jaki jest twój stopień zaufania wobec osoby spowiednika?

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Mam pełne zaufanie;	27	57	72	49	99	51
b) Mam częściowe zaufanie;	18	38	64	44	82	42
c) Nie mam zaufania;	0	0	2	1	2	1
d) Nie wiem;	2	4	8	6	10	5

Drugą grupę zagadnień badanych w ankiecie otwierało pytanie dotyczące stopnia zaufania wobec osoby spowiednika (Tabela nr 3). Tylko dwie osoby zadeklarowały, że nie mają zaufania do osoby spowiednika, ale także 10 osób nie złożyło jednoznacznej deklaracji w tej kwestii. Jednocześnie 93% uczestników ankiety ma pełne lub częściowe zaufanie do spowiednika. Jednak już tylko niewiele ponad połowa (51%) stwierdziła, że ma pełne zaufanie. Chociaż źródłem zaistniałej sytuacji należy szukać zarówno w postawie kapłanów jak i młodzieży, nie mniej jednak jest to sytuacja, która wymaga głębszej refleksji, wyciągnięcia konkretnych wniosków i podjęcia działań mających na celu odwrócenia niekorzystnej tendencji.

Tabela nr 4. Czy w czasie spowiedzi zastanawiasz się "Co sobie ksiądz o mnie pomyśli?"

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Tak, zawsze;	9	19	24	16	33	17
b) Tak, często;	11	23	67	46	78	40
c) Rzadko;	24	51	44	31	68	35
d) Wcale;	3	6	11	8	14	7

Pewne światło na wcześniej omówione dane rzucają dane opisane w Tabeli nr 4. W świetle wyników w niej zawartych ponad połowa ankietowanych (57%) towarzyszy przed spowiedzią lub w jej trakcie lęk wobec osoby kapłana wyrażony w pytaniu: *Co sobie ksiądz o*

mnie pomyśli? Częściej z owym pytaniem zmagają się dziewczyny (61%) niż chłopcy (49%). Nigdy nie zadawało sobie tego pytania tylko 14 osób, a 35% ankietowanych robiło to rzadko.

Tabela nr 5. Jaka była Twoja reakcja na pytania kapłana stawiane przez księdza podczas spowiedzi?

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Zrozumienie;	31	66	87	60	118	61
b) Niepokój;	11	23	53	36	64	33
c) Obojętny;	5	11	6	4	11	6

Kolejne pytanie w ankiecie dotyczyło reakcji ankietowanych na pytania stawiane przez spowiednika w trakcie spowiedzi. Z danych zawartych w Tabeli nr 6 wynika iż 66% ankietowanych podchodziło ze zrozumieniem do pytań kapłana. Częściej owym zrozumieniem wykazywali się chłopcy (66%) niż dziewczęta (60%). Jednocześnie omawiana sytuacja była źródłem niepokoju dla 33% ankietowanych. Pozostali (6%) zadeklarowali, że było im to obojętne.

Tabela nr 6. Jakie są twoje negatywne doświadczenia związane z postawą spowiednika podczas spowiedzi?

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Niezrozumienie;	7	15	33	22	40	21
b) Zdenerwowanie i krzyk;	8	17	23	16	31	16
c) Dwuznaczne pytania lub propozycje;	4	9	8	6	12	6
d) Inne. Jakież?	2	4	8	6	10	5
e) Nigdy się nie spotkałem;	26	55	74	50	100	52

Ostatnie pytanie, w grupie poświęconych doświadczeniom ankietowanych w kontakcie z spowiednikiem, dotyczyło delikatnej kwestii negatywnych doświadczeń związanych z postawą księży szafujących sakrament pokuty. Niestety należy stwierdzić, że blisko połowa (48%) ankietowanych zadeklarowało iż miało takie negatywne doświadczenia. Z tego 21% uczestników ankiety spotkało się z niezrozumieniem, 16% z zdenerwowaniem, a nawet krzykiem. W końcu 12 uczestników wybrało odpowiedź wskazującą na stawianie podczas spowiedzi przez księży dwuznacznych pytań lub propozycji. Wśród innych negatywnych odpowiedzi pojawiły się następujące można zauważyć powtarzające się zarzuty typu: *Brak pouczenia* (dz. 169); *Pouczenie nie mające żadnego powiązania z grzechami* (ch.127); *Zero pouczenia, tylko pokuta, co spowiedź ta sama* (ch.116); *Nie poczekał, aż wyznam swoje grzechy* (dz. 96); *Nie słuchał mnie* (dz. 153). Zaprezentowane dane mogą w pewien sposób odpowiadać na pytanie dotyczące słabnącego zaufania ze strony młodych penitentów wobec kapłanów. Jednocześnie należy jasno zaznaczyć iż 100 uczestników wyraźnie zadeklarowało iż nigdy nie spotkało się z żadną negatywną reakcją ze strony kapłana podczas spowiedzi.

Tabela nr 7. Jakie cechy powinien mieć dobry spowiednik?

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Wyrozumiąły;	17	75	95	72	78	63
b) Udzielający dobrych rad;	36	77	112	76,7	148	77
c) Potrafi słuchać;	23	49	76	52,1	99	51
d) Cierpliwy; opanowany;	10	21	44	30,1	54	28
e) Zdecydowany i konkretny;	7	15	17	11,6	24	12
f) Mądry i inteligentny;	9	19	18	12,3	27	14
g) Życzliwy i miły;	12	26	36	24,7	48	25
h) Każdy jest dobry;	5	11	7	4,8	12	6

Ostatnia grupa pytań dotyczyła oczekiwań jakie ma młodzież względem swoich przyszłych spowiedników. W świetle danych zebranych w Tabeli nr 7 w opinii ankietowanych dobry spowiednik to ten, który potrafi udzielać dobrych rad, za taką opcją opowiedziało się 77% ankietowanych. Równie ważnymi cechą okazała się umiejętność słuchania (52%) i wyrozumiłość (63%). Wśród pozostałych cech ankietowani deklarowali: cierpliwość i opanowanie (28%), życzliwość (25%) oraz zdecydowanie (12%). Tylko 12 ankietowanych stwierdziło iż każdy jest dobry.

Tabela nr 8. Jakiej pomocy oczekujesz od księdza w czasie spowiedzi?

	Chłopcy		Dziewczęta		Łącznie	
	Ilość	%	Ilość	%	Ilość	%
a) Udzielić wskazówek i dobrych rad;	35	74	120	82,2	155	80
b) Wysłuchać do końca;	10	21	39	26,7	49	25
c) Pocieszyć i podnieść na duchu;	19	40	46	31,5	65	34
d) Podejść do mnie indywidualnie;	12	26	37	25,3	49	25
e) Wytłumaczyć istotę złego postępowania;	20	43	80	54,8	100	52
f) Wyznaczyć dotkliwą pokutę;	3	6	10	6,8	13	7
g) Modlić się za mnie;	10	21	32	21,9	42	22
h) Inne. Czego?	0	0	0	0,0	0	0
i) Niczego nie oczekuje;	1	2	1	0,7	2	1

Odpowiedzi na pytanie dotyczące pomocy jakiej oczekuje młodzież od spowiednika (Tabela nr 8) nawiązują do tych udzielonych w poprzednim pytaniu, gdyż 80% ankietowanych oczekuje od księdza wskazówek i dobrych rad, a także wytłumaczenia na czym polega zło ich postępowania (52%). Młodzież klękając przy kratkach konfesjonatu oczekuje również pocieszenia i podniesienia na duchu (34%), wysłuchania (25%) i indywidualnego podejścia (25%). Ciekawą deklaracją jest fakt iż młodzież oczekuje, że spowiednik otoczy ich swoją modlitwą (22%). Natomiast 13 uczestników ankiety zadeklarowało iż oczekuje naznaczenia dotkliwej pokuty. W końcu tylko 2 osoby nie zadeklarowały żadnych oczekiwań wobec kapłana.

Konkretne oczekiwania wobec kapłana zdominowały również odpowiedzi na otwarte pytanie *Co według Ciebie mogłoby Ci pomóc w głębszym przeżyciu sakramentu pokuty?* Oto niektóre odpowiedzi: *Gdyby wszyscy księża siedzący w konfesjonatach uśmiechali się do penitentów* (dz. 187); *indywidualne podejście księdza* (dz.184); *Gdyby księża byli bardziej wyrozumiali i tłumaczyli złe postępowanie, próbowali nas przekonać, aby tych grzechów już więcej nie popełniać* (dz.178); *Gdyby księża potrafili zrozumieć i podnieść na duchu* (dz.176); *Dobre rady spowiednika, jak dalej postępować i czego nie robić w życiu* (dz.175); *Ważne, żeby spowiednik umacniał w wierz, a nie dołował. By potrafił słuchać* (dz.173); *Gdyby ksiądz podchodził do mnie w sposób indywidualny* (dz.151); *Brak pośpiechu ze strony spowiednika* (dz.145); *Zapewnienie, że ksiądz nie będzie mnie oceniał* (dz.129); *Rozmowa z kapłanem* (dz.123); *Zadawane pytania przez spowiednika* (dz.111); *W kwestii spowiednika nieodklepywanie regulek, ale szczerą radą i pomocą* (dz.112). Widać wyraźnie na podstawie zaprezentowanych przykładowych odpowiedzi iż młodzież oczekuje przede wszystkim wysłuchania, zrozumienia i podtrzymania na duchu oraz udzielania konkretnych wskazówek i rad. Szuka ona także zrozumienia i rozmowy, wyraźnie zaś boi się oceniania.

Zaprezentowane dane pokazują iż z jednej strony młodzież wiąże z osobą spowiednika wielkie nadzieje i oczekiwania, ale z drugiej strony odczuwa lęk i strach. Stąd też istotnym elementem katechezy sakramentu spowiedzi będzie wytłumaczenie znaku szafarza sakramentu.

4. Znak szafarza sakramentu pokuty w katechezie

W katechezie sakramentu pokuty należy przede wszystkim przedstawić młodzieży iż głównym szafarzem sakramentu pokuty, jak i wszystkich innych jest Jezus Chrystus. W spowiedzi kontynuuje on swoją działalność arcykapłańską, ukazując się jako Sakrament miłości, przebaczenie i miłosierdzia. Kapłana jest szafarzem sakramentalnym, który nie działa tu w swoim imieniu, ale jako narzędzie Jezusa. To Chrystus odpuszcza grzechy za pośrednictwem kapłana. Stąd też rozgrzeszenie jest *sakramentalną kerygmą*, czyli obwieszczeniem zgładzenia grzechów przez Chrystusa³. To szczególne działanie kapłana, iż gdy wypowiada słowa rozgrzeszenia jest w nim obecny i działa sam Chrystus, wyraża zwrot *in persona Christi*. Oznacza on nie tylko co w imieniu, czy też zastępstwie, ale w utożsamieniu z Jezusem Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem⁴. Myśl tę św. Jan Paweł pogłębił już w odniesieniu do szafarza sakramentu pokuty w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* stwierdzając, że *Chrystus, który przez osobę spowiednika jest uobecniony i za jego pośrednictwem dokonuje tajemnicy odpuszczenia grzechów, jest tym, który okazuje się bratem człowieka* (Mt 12,49nn; Mk 3,33nn; Łk 8,20nn; Rz 8,29nn) *miłosiernym, wiernym i współczującym arcykapłanem* (Hbr 2,17; 4,15;), *pasterzem gotowym szukać zbłąkanej owcy* (Mt 18,12nn; Łk 15,4-6), *lekarzem, który leczy i pociesza* (Łk 5,31nn), *jedynym nauczycielem, który jest prawdomówny i naucza drogi Bożej* (Mt 22,16), *„sędzią żywych i umarłych”* (Dz 10,42), *który sądzi prawdziwie, a nie według pozorów* (J 8,16) (ReP 29). Przytoczony fragment adhortacji może stanowić doskonałą inspirację do katechezy o

³ Por. J. Kasztelan. *Sprawowanie sakramentu pokuty*. Kraków 1993 s. 88.

⁴ Por. Jan Paweł II. *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii*. 24 luty 1980. Wrocław 1999. nr 8. 23.

osobie spowiednika i jego roli w celebracji sakramentu pokuty. Jej poszczególnymi elementami byłoby ukazanie kapłana jako sprawiedliwego i miłosiernego sędziego, pasterza, ojca (KKK 1465), a także lekarza, nauczyciela oraz brata.

Kapłan jako spowiednik pełni funkcje sędziowską. Słuchając spowiedzi, jak przypomina to prawodawca musi pamiętać iż występuje równocześnie jako sędzia i lekarz, a także, że został ustanowiony szafarzem boskiej sprawiedliwości i miłosierdzia. Celem zaś jego posługi jest przyczynić się do zbawienia dusz⁵. Jednak wspomniana funkcja sędziego różni się tu od zwykłej procedury sądowej, a toczy się tylko na jego podobieństwo. Zadaniem spowiednika nie jest bowiem matematyczne wymierzenie kary w stosunku do liczby popełnionych grzechów, a rozpoznać, czy penitent rzeczywiście chce zerwać z grzechem i wkroczyć na drogę nawrócenia (ReP 31). Należy tu podkreślić iż kapłan jest sługą pojednania, a nie jego panem (PO 13) i nie może odmówić rozgrzeszenia z uwagi na ciężkość win penitenta lub dla jego ukarania. Odmówienie zaś lub odroczenie rozgrzeszenia zależy wyłączenie od braku dyspozycji ze strony penitenta. Przy tej okazji przedmiotem katechezy mogłyby się stać warunki konieczne jakie musi spełnić penitent, aby uzyskać rozgrzeszenie, a także okoliczności, w których może dojść do odłożenia, lub odmowy rozgrzeszenia.

Oprócz roli sędziego kapłan jako spowiednik staje wobec penitenta jako lekarz. Jest on narzędziem Boskiego Lekarza (ReP 31). Przez księdza bowiem Jezus nie tylko udziela rozgrzeszenia, ale pragnie także napominać, zachęcać, pocieszać, leczyć i pouczać. Jego pierwszym i podstawowym zadaniem jako duchowego lekarza jest umożliwienie doświadczenia spotkania z przebacającym Bogiem. Stąd też z jednej strony jego misją jest, posługując się językiem obrazowym, rozeznac chorobę penitenta, a z drugiej przez głoszone pouczenie, przekazać słowa przebaczenia i wezwanie do nawrócenia. W tym kontekście zadaniem spowiednika jest również znalezienie przyczyn i źródeł grzesznych decyzji. Nie może on zaniechać działań mających na celu umożliwienie penitentowi poznania prawdy o własnym grzechu, jego korzeniach i konsekwencjach. Ma to istotny wpływ na proces nawrócenia, a także sprawi, że wyznanie winy będzie spontaniczne, a nie wymuszone. Ważne jest aby owo spojrzenie na trudną prawdę o sobie przez penitenta nieustannie dokonywało się w świetle nauczania Ewangelii, by grzesznik mógł doświadczyć ogarniającego go Bożego miłosierdzia. W końcu do zadań kapłana lekarza należy odpowiednie ukierunkowanie do nowego życia. Winien on z jednej strony pobudzić wolę penitenta do podjęcia konkretnych kroków do zmiany życia, a także wskazać środki potrzebne ku temu. Pierwszym z nich jest nakładana pokuta. Ostatnim elementem pracy kapłana jako lekarza jest pomoc w dostrzeżeniu przez penitenta ran zadanych przez grzech i poddaniu ich działaniu łaski Bożej⁶.

Z posługą kapłana lekarza wiąże się w pewien sposób funkcja spowiednika jako nauczyciela, który staje jako ten, który stawia pytania, poucza i obwieszcza penitentowi wolę Bożą. Stawiane przez księdza w konfesjonale pytania mają na celu po pierwsze zachować integralność wyznania grzechów, zapewnić ważność spowiedzi poprzez lepsze poznanie dyspozycji penitenta, a także uwzględnić jego duchowe dobro. Pouczenie udzielane przez

⁵ Por. KPK kan. 979 par. 1.

⁶ Por. J. S. Płatek. *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*. Częstochowa 1996 s. 292-299.

kapłana ma na celu ukazanie co jest wymagane do ważnego i godnego przyjęcia sakramentu, pomoc w razie nieprzygotowania ze strony penitenta, pouczenie o podstawowych prawdach wiary i moralności, a w skorygowanie błędnie ukształtowanego sumienia⁷. Ten element katechezy wydaje się być szczególnie ważny wobec częstego lęku młodzieży wobec pytań zadawanych przez kapłana. Należy więc ukazać, iż nie wyphywają one z ciekawości kapłana, lub wręcz chęci dręczenia penitenta, ale z troski o jego duchowe dobro.

Spowiednik jako troskliwy ojciec ma za zadanie ukazać oblicze miłosiernego Boga, który przyjmuje grzesznika. Jednocześnie winien być ojcem, który kocha miłością wymagającą, to znaczy, która nie boi się mówić prawdy, ale jednocześnie jest w tym pełna łagodności, cierpliwości i wyrozumiałości. W tym także zbiega się ona z funkcją pasterza, który powinien interesować się trudnościami penitentów we zroście duchowym i pomóc im w walce z grzechem. Spowiednik jest bowiem tym, który ofiaruje duchową pomoc, wysłuchanie do końca, zrozumienie i rozwiązanie problemów ludzi, którzy do niego przychodzą⁸.

Spowiednik staje również jako brat obok penitenta. Przede wszystkim przez fakt iż sam pierwszy jest wezwany do nawrócenia i pracy nad sobą. Stąd też bierze się jego głębsze zrozumienie dla postawy penitenta, gdy same jest nim pierwszy (ReP 29). To wspólne doświadczenie jest źródłem duchowej więzi, współczucia, ale przede wszystkim indywidualnego podejścia do każdego penitenta⁹.

Obok wymienionych obrazów, które mają na celu przybliżyć katechizowanym osobę, a przede wszystkim zakres posługi spowiednika należy ukazać iż jest on również znakiem spotkania penitenta z Kościołem. Tak określił go św. Jan Paweł II w swojej adhortacji poświęconej sakramentowi pokuty: *Niezaprzeczalny jest jednak wymiar społeczny tego Sakramentu, w którym cały Kościół — wojujący, cierpiący i chwalebny w niebie — przychodzi penitentowi z pomocą i na nowo przyjmuje go na swoje łono; tym bardziej, że przez jego grzech cały Kościół został obrażony i zraniony. Dlatego kapłan, szafarz Pokuty, występuje na mocy swojego świętego urzędu jako świadek i przedstawiciel takiego wymiaru Kościoła* (ReP 31). Ta troska i wsparcie objawia się także w praktyce modlitwy i pokuty za dusze podejmowanej przez kapłana¹⁰ oraz nieustannego oddawania swoich penitentów miłosierdziu Boga (KKK 1466).

Ostatnim elementem omawianej katechezy sakramentu winno się stać pouczenie o tajemnicy sakramentu pokuty, do które pod bardzo ciężkimi karami zobowiązany jest każdy ze spowiedników¹¹. Co więcej nie może on w żadne sposób wykorzystać wiadomości jaki uzyskał o życiu penitentów podczas spowiedzi. I co najważniejsze tajemnica ta nie dopuszcza żadnych wyjątków (KKK 1467). Mocne i wyraźne podkreślenie tej rzeczywistości może stać się pomocą w przezwyciężeniu pojawiającego się wśród młodzieży pytania: *Co sobie ksiądz o mnie pomyśli?*

⁷ Por. J. Smoleń. *Jak dziś spowiadać ludzi młodych?* W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. J. Augustyn. S. Cyran. Kraków 2010 s. 272-276.

⁸ Por. J. Augustyn. *Najtrudniejsza i najpiękniejsza posługa*. W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. Tenże. S. Cyran. Kraków 2010 s. 142-146.

⁹ Por. M. Dziewiecki. *Kompetencje spowiednika w rozumieniu penitenta*. W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. J. Augustyn. S. Cyran. Kraków 2010 s. 152-154.

¹⁰ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Kapłan - szafarz miłosierdzia Bożego. Pomoc dla spowiedników i kierowników duchowych*. 9 marca 2011. Tarnów 2011 nr 51.

¹¹ Por. KPK. Kan. 1388 par. 1.

* * *

Zaprezentowane wyniki ankiety ukazały iż młodzież, która wzięła udział w badaniach, choć chętnie przystępuje do spowiedzi to jednak czyni to z pewnym lękiem, który jest związany z osobą szafarza sakramentu. Oczekiwanie na jego pouczenie, a także reakcję są źródłem negatywnych przeżyć towarzyszących przeżywaniu sakramentu pojednania. Pomocą w przeżyciu tych negatywnych stanów emocjonalnych może stać się wyjaśnienie w katechezie tego szczególnego znaku sakramentalnego jakim jest w celebracji sakramentu jego szafarz. Zaproponowana koncepcja opisu roli i zadań spowiednika może stać się inspiracją do stworzenia konspektu katechezy lub też konferencji skierowanej podczas katechezy mistagogicznej lub rekolekcji. Nie mniej jednak należy pamiętać najlepszą katechezą na temat roli spowiednika jest jego osobista postawa podczas spowiedzi.

BIBLIOGRAFIA:

- Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*. 7 grudnia 1965. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Pallotinum-Poznań 2002 s. 478-508.*
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska, *Reconciliatio et paenitentia* 2 grudnia 1984, Warszawa 2000.
- Jan Paweł II. *List o tajemnicy i kulcie Eucharystii*. 24 luty 1980. Wrocław 1999.
- *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 11 października 1992, Poznań 2002.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Kałań - szafarz miłosierdzia Bożego. Pomoc dla spowiedników i kierowników duchowych*. 9 marca 2011.
- Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. *Miłosierni jak Ojciec. 24 godziny dla Pana*. Gubin 2016
- *Kodeks Prawa Kanonicznego*. 25 stycznia 1983. Tekst łacińsko-polski. Poznań 1984.
- Augustyn. J. *Najtrudniejsza i najpiękniejsza posługa*. W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. Tenże. S. Cyran. Kraków 2010 s. 137-148.
- Dziewiecki. M. *Kompetencje spowiednika w rozumieniu penitenta*. W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. J. Augustyn. S. Cyran. Kraków 2010 s. 149-157.
- Smoleń. J. *Jak dziś spowiadać ludzi młodych?* W: *Sztuka spowiadania. Poradnik dla księży*. Red. J. Augustyn. S. Cyran. Kraków 2010 s. 269-277.

Summary:

The author of the article *Image of confessor in the eyes of the young* summed up the results of a survey conducted among youth about the confessor. The young people shared their experiences with the confessor and their expectations. Based on the survey results, the author presented conclusions for the catechesis on the Sacrament of Penance.

Key words: confession, youth, confessor, catechesis about sacrament of penance

Słowa kluczowe: spowiedź, młodzież, spowiednik, katecheza o sakramencie pokuty

ks. mgr lic. Łukasz Nycz - kapłan Archidiecezji Przemyskiej, doktorant katechetyki KUL na seminarium z katechetyki fundamentalnej. Członek Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Jakuba Apostoła i rekolekcjonista.

Michał Glin

AIDA jako narzędzie aktualizacji antropologicznej w homilii

Aktualizacja w głoszeniu słowa Bożego to bardzo złożony proces. Dotyczy on zarówno opracowania kerygmatu danej niedzieli, jak również uwzględnienia szczególnych potrzeb słuchaczy słowa. W. Broński zwraca uwagę, że aktualizacja łączy w sobie element zarówno kerygmataczny, jak i antropologiczny¹. W poprawnym przygotowaniu homilii oba procesy są nierozłączne. W podobny sposób ukazuje to w swoim obszernym opracowaniu J. Twardy². Celem niniejszego artykułu jest jednak zwrócenie uwagi wyłącznie na tzw. odniesienie antropologiczne (aktualizacja antropologiczna) w przygotowaniu słowa Bożego. W ten sposób dość złożony proces aktualizacji zostanie zawężony jedynie do jednego jej wymiaru.

Poniższy artykuł dotyczy tylko tych etapów aktualizacji, jakie mieszczą się w zrozumieniu istoty (znaczenia) adresatów przepowiadania. W tym celu zostanie tu zaproponowana możliwość wykorzystania w odczytaniu życia słuchacza (zrozumieniu jego potrzeb) koncepcja czterech prostych kroków. Są to elementy marketingowego modelu AIDA, który może wpływać na odbiorców formułowanych komunikatów.

Uzasadnieniem podjęcia tematu niniejszego opracowania jest fakt, iż homilia nieaktualizowana w sposób prawidłowy jest pozbawiona swojego sensu. Orędzie zbawcze musi wpisywać się w życie konkretnego słuchacza. Niedopełnienie powyższego imperatywu wyklucza zasadność proklamowania słowa Bożego. Jeżeli nie ma ono adresata, to rodzi się wówczas pytanie, w jakim celu w ogóle formułować jego przekaz? Opisując zjawisko różnych zadań, jakie stawia się przed homilią, badacze zwracają uwagę na aktualizację jako istotny proces, dzięki któremu dokonuje się oddziaływanie słowa na jego adresatów³. Bez aktualizacji istota kościelnej postugi słowa traci swoją zasadność.

Przedmiotem niniejszego artykułu nie są konkretne badania, które potencjalnie mogłyby okazać się wskazówką w interpretowaniu sytuacji odbiorców treści głoszonych na ambonie. Stanowi on raczej pewien metapoziom refleksji. Chodzi o uwzględnienie szeroko rozumianej sytuacji komunikacyjnej, która pozwala dotrzeć do maksymalnie największej grupy potencjalnych odbiorców.

Artykuł będzie posiadał następującą strukturę. Po pierwsze: podjęta w nim zostanie próba wyjaśnienia kluczowych terminów używanych w opracowaniu, w tym akronimu AIDA. Po drugie: kolejne elementy modelu AIDA zostaną odniesione do procesu aktualizacji antropologicznej. Po trzecie: w opracowaniu uzasadniona zostanie teza, iż zasada AIDA

¹ Por. W. Broński. *Homilia w dokumentach kościoła współczesnego*. Lublin 1999 s. 25.

² Zob. J. Twardy. *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*. Przemysł 2009.

³ Por. G. Bereszyński. *Rola i znaczenie homilii podczas liturgii* „Warszawskie Studia Teologiczne” 29: 2016 z. 2 s. 55.

pozostaje sposobem rozbudowania argumentacji w głoszeniu słowa Bożego. Podsumowanie będzie zebraniem przedstawionych w poszczególnych punktach spostrzeżeń.

1. Terminologia używana w opracowaniu

Kluczowym dla podjętego tematu jest uporządkowanie pojęć, jakimi posługuję się w opracowaniu. Należą do nich wyrażenia: homilia, aktualizacja, aktualizacja antropologiczna czy wreszcie termin kluczowy, jakim jest wprowadzony przeze mnie do procesu przygotowania głoszenia Słowa akronim AIDA.

Pojęciem, do którego nawiązuję w niniejszym artykule, jest termin homilia. Etymologicznie pochodzi on od greckiego słowa *homilein* i oznacza dialog w atmosferze wzajemnej życzliwości, a także towarzyszącą temu naukę. Termin pojawia się m.in. w Nowym Testamencie w momencie, kiedy św. Paweł w czasie sprawowanej liturgii łamania chleba przemawiał na zgromadzeniu chrześcijan w Troadzie (Dz 20, 7)⁴. Posoborowe znaczenie tego słowa koncentruje się na interpretacji ludzkiego życia w świetle objawienia⁵. Kluczowe we wspomnianej interpretacji jest uwzględnienie szczególnych potrzeb słuchaczy⁶.

Drugim z analizowanych przeze mnie pojęć jest termin aktualizacja antropologiczna. Nie interesuje mnie (jak podkreśliłem powyżej) aktualizacja w ogóle, niemniej ciekawym pozostaje dla mnie pytanie, w jaki sposób uwzględnienie szczególnych potrzeb słuchaczy, odniesienie do ich problemów, towarzyszących im trudności i wyzwań może być kompatybilne z marketingowym pojęciem AIDA. Etymologicznie sam termin aktualizacja oznacza uczynić coś aktualnym, bieżącym; istotnym jest, jak podaje J. Twardy, aby coś (tzn. kerygmat) uwspółcześić⁷. Aktualizowane są przede wszystkim teksty biblijne (to jest meritum aktualizacji). Mnie jednak ów moment pracy twórczej nad przygotowaniem homilii nie interesuje. Ciekawi mnie natomiast to, jak w aktualizowaniu (uwspółcześnianiu) kerygmatu (pochodzącego z konkretnych czytań) i przenoszeniu go na doświadczenia słuchaczy może pomóc model marketingowy wykorzystywany przez reklamodawców. Innymi słowy: termin aktualizacja ma dla mnie znaczenie mieszczące się wyłącznie w drugim z etapów dotyczących tego zagadnienia.

Ostatnim z analizowanych przeze mnie terminów jest akronim AIDA. Wyrażenie to pojawia się przede wszystkim w komunikacji marketingowej, tam również jest eksploatowane. Termin ów coraz częściej pojawia się w kontekście szeroko rozumianych działań perswazyjnych⁸, co legitymizuję, aby podjąć nad nim refleksję również w wymiarze

⁴ Termin „homilein” pojawia się także w Ewangelii według św. Łukasza „Rozmawiali (*homiloun*) oni z sobą o tym wszystkim, co się wydarzyło. Gdy tak rozmawiali i rozprawiali (*egeneto en to homilein*) z sobą, sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi” (Łk 24,14-15).

⁵ Por. E. Foley. *The Homily*. W: *Handbook for a Catholic Preaching*. General editor E. Foley. Collegeville Minnesota 2016 s. 159.

⁶ Por. W. Broński. *Homilia w dokumentach kościoła współczesnego* s. 23.

⁷ Por. J. Twardy. *Aktualizacja kerygmatu w głoszeniu homilii* „Przegląd Homiletyczny” 2003 nr 7 s. 15.

⁸ Od lat istnieje dyskusja na temat sensowności badania perswazji w kaznodziejstwie. Zarówno dla teologów jak również dla osób zajmujących się retoryką specyfika sytuacji komunikacyjnej, w jakiej realizuje się homilia wyklucza potrzebę odwoływania się w niej do działań o charakterze perswazyjnym. Dotyczy to zarówno wymiaru samej natury – układu treści tekstów homiletycznych (kaznodziejskich). Adresaci bowiem z góry przyjmują przekazywane w nich twierdzenia. Zakwestionowanie wymiaru perswazyjnego dotyczy również strony teologicznej

humanistyczno-teologicznym. Serwis internetowy communicationtheory.org w dziale „Advertising, Public relations, Marketing and Consumer Behavior” podaje definicję tego, czym jest AIDA. Według autorów zamieszczonego tam wyjaśnienia, chodzi o marketingowy zwrot, który został po raz pierwszy zastosowany na początku XIX wieku przez Eliasa Lewisa⁹. AIDA jest terminem, który mimo, że swoją historię sięga początków XIX wieku, powszechnie używanym jest dopiero od późnych lat 50. XX stulecia, kiedy po raz pierwszy sprzedaż potraktowana zostaje jako profesjonalna dyscyplina badawcza¹⁰. Można zauważyć, iż upowszechnianie terminu AIDA w komunikacji marketingowej, odnośnie historii tego procesu, posiada również inne od wskazanych wyjaśnienia¹¹.

Zwrot AIDA składa się z kilku pojęć, które można zastosować w celu doskonalenia wyniku marketingowego¹². Określenie AIDA jako „zwrotu marketingowego” jest kompatybilne z definicją zaproponowaną przez serwis www.businessdictionary.com. W zamieszczonych tam informacjach AIDA zostaje wprost określona jako „selling system”, w którym muszą zostać uwzględnione cztery kroki, tzn. zwrócenie uwagi („attention”), zainteresowanie („interest”), pragnienie („desire”) i działanie („action”)¹³. Wszystko jednak ostatecznie utrzymane jest w konwencji działania marketingowego.

AIDA nie pozostaje jednak wyłącznie sumą działań marketingowych. Opisywana struktura określana jest również jako sposób podnoszenia zdolności w komunikacji biznesowej¹⁴. Interesujące jest to, że w ramach perswazji zjawiska, jakim jest reklama, wymienia się strukturę AIDA jako jeden z chronologicznie obecnych w historii komunikacji sposobów oddziaływania na potencjalnego odbiorcę¹⁵.

przygotowanych treści. Chodzi tutaj o wystarczalność głoszenia kerygmatu w czasie liturgii. Tymczasem kwestie składni, kompozycji, języka pozostają w tej optyce drugorzędne. Perswazyjność jednak struktury zdań z samego założenia niejako legitymizuje zasadność analizy perswazji w tekstach homilii i kazań. Por. D. Zdunkiewicz-Jedynak. *Językowe środki perswazji w kazaniu*. Kraków 1996 s. 23-28.

⁹ „The phrase AIDA, in marketing communication was coined by American advertising and sales pioneer Elias St. Elmo Lewis in the late 1800s. The model talks about the different phases through which a consumer goes before going to buy a product or service. According to him, most of the marketers follow this model to fetch more consumers for their product. Marketers use this model to attract customers to purchase a product. This model can be seen widely used in today’s advertisements”. W: communicationtheory.org/aida-model/ [9.11.2016 r.].

¹⁰Por. businessballs.com/salestraining.htm#aida [14.11.2016 r.].

¹¹ Dla przykładu na temat początku istnienia akronimu AIDA istnieje wiele źródeł, które wskazują różne załączki analizowanego tutaj wyrażenia. W Encyklopedii Zarządzania można odnaleźć informację, iż formuła AIDA „została określona” w roku 1925 przez E. Stronga. Sformułowanie użyte w opracowaniu, tzn. „została określona”, nie pozostaje w sprzeczności z wyrażeniem, że ktoś użył wspomnianej formuły dużo wcześniej (na co wskazują inne źródła wskazane w tekście niniejszego artykułu). Por. mfiles.pl/pl/index.php/Model_AIDA [9.11.2016 r.].

¹² Por. communicationtheory.org/aida-model/ [9.11.2016 r.].

¹³ Por. *AIDA selling system*. W: businessdictionary.com/definition/AIDA-selling-system.html [9.11.2016 r.].

¹⁴ Por. mindtools.com/pages/article/AIDA.htm [11.11.2016 r.].

¹⁵ Wymieniając trzy cele komunikatu reklamowego P. H. Lewiński, wymienia cel perlokucyjny, cel perswazyjny oraz cel informacyjny. W ramach celu perswazyjnego Lewiński zwraca uwagę na zjawisko AIDA obecne w formułowaniu komunikatu. AIDA pojawia się chronologicznie po strukturze SLB (stay-look-buy) – przyciągnięcie uwagi; wzbudzenie zainteresowania; skłonienie do działania. Obok AIDA i SLB Lewiński wymienia ponadto strukturę AIDCAS (attention-interest-desire-conviction-action-satisfaction) – przyciągnięcie uwagi; wzbudzenie zainteresowania; wywołanie potrzeby posiadania; przekonanie o konieczności posiadania; skłonienie do działania; wywołanie zadowolenia z zakupu oraz DIPADA (definition-identification-proof-acceptance-desire-action) – zdefiniowanie potrzeby; określenie możliwości jej zaspokojenia; próba wybranych rozwiązań (towarów);

Definiowanie terminu AIDA nie pozwala na ostateczne rozstrzygnięcie, czy należy tutaj mówić o strategii, modelu, technice czy też może sposobie działania. Termin posiada z całą pewnością etymologię związaną z marketingiem. Istotne może wydawać się, iż model AIDA nie jest konstruktem zamkniętym. Mimo upływu czasu nadal cieszy się dużą popularnością, o czym świadczą różne interpretacje znaczenia, co wiąże się z rozbudowywaniem wyjściowego pojęcia analizowanego tutaj akronimu¹⁶.

Nierozstrzygnięte zagadnienie dotyczące sposobu określenia AIDA domaga się stwierdzenia, że jako element oddziaływania na potencjalnego odbiorcę model (najbezpieczniejsze sformułowanie) niesie w sobie element perswazyjny. Etymologia marketingowa, gdzie oddziaływanie na odbiorcę jest oczywiste, nie podaje tego, co jest kluczowe w perswazji reklamowej (marketingowej)¹⁷. Pozostając jednak na ogólnym poziomie rozumienia perswazji w marketingu i reklamie przyjmuję, że analizowany w artykule model zawiera w sobie właśnie oddziaływanie na odbiorcę, co pozostaje w związku z możliwością odniesienia AIDA do procesu aktualizacji antropologicznej.

2. AIDA w procesie aktualizacji antropologicznej

Aktualizacja antropologiczna to nieustanna próba dostrzeżenia szczególnych potrzeb słuchacza w przygotowaniu słowa Bożego. Niniejszy punkt to próba ukazania modelu AIDA jako narzędzia, które może być wykorzystane na drodze aktualizacji. W tym miejscu można postawić apriori pytanie o to, czy w ogóle uzasadnionym jest wykorzystanie narzędzia typowego dla marketingu w odczytaniu potrzeb słuchacza słowa Bożego? Postawioną kontrowersję postaram się rozstrzygnąć w niniejszym punkcie. Prowadzenie jednak poszukiwań w obszarze wykorzystania nie-teologicznych narzędzi w aktualizacji antropologicznej nie jest obce praktyce przygotowania słowa Bożego¹⁸. Wykorzystanie modelu marketingowego (modelu AIDA) pozostaje również zbieżne z obecnością różnych form perswazji w kaznodziejstwie¹⁹.

zaakceptowanie wyboru; wywołanie potrzeby posiadania; skłonienie do działania, Por. P. H. Lewiński. *Retoryka reklamy*. Wrocław 1999 s. 25-27.

¹⁶ Anna Jankowska na internetowym blogu poświęconym sprzedaży odnosi się do koncepcji eksploatowanych przede wszystkim w marketingu, gdzie rozwinięty został model AIDA. W zaproponowanych uzupełnieniach struktury attention – interest – desire – action znalazły się takie akronimy jak AIDAS, AIDAL, AIDAR czy wreszcie AIDAE. Każde z zaproponowanych określeń rozwija podstawowe wyrażenie jakim jest AIDA uzupełniając je o dodatkowy element. W wyrażeniu AIDAS podstawowa struktura terminu została uzupełniona przez spółgłoskę „s”, która stanowi pierwszą literę terminu „satisfaction” (satysfakcja). Dodanie natomiast do wyjściowej struktury AIDA przyrostka „l” stworzyło wyrażenie AIDAL, gdzie na końcu wyakcentowana jest „loyalty” (lojalność). Reinterpretacja wyjściowego modelu AIDA przybierała również inne formy. Uzupełnieniem miał okazać się angielski termin: retention (zatrzymywanie) albo engagement (zaangażowanie), co w konsekwencji miało powodować stosowanie terminów odpowiednio AIDAR oraz AIDAE. Można zauważyć, że wszystkie proponowane terminy dotyczą utrwalenia postaw klientów decydujących się na konkretne działanie. Por. annajankowska.pl/model-aida-kucz-doe-fektywnej-sprzedazy/ [8.11.2016 r.].

¹⁷ Por. A. Kozłowska. *Techniki perswazyjne oddziałujące na postawy konsumpcyjne*. W: *Strategie komunikacji reklamowej z konsumentem*. Red. A. Kozłowska. Warszawa 2012 s. 97-98.

¹⁸ Zob. J. Twardy. *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie* s. 257-308.

¹⁹ Zob. L. Szewczyk. *Perswazja językowa w wybranych homiliach kapłanów archidiecezji katowickiej*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35: 2002 nr 2 s. 359-376; Zdunkiewicz-Jedynak D. *Językowe środki perswazji w kazaniu*; M. Klementowicz. *Funkcja fatyczna języka homilii i kazań*. „Roczniki Teologiczne” 63: 2016 z. 12 s. 67-71.

2.1. Attention czyli uwaga

Odniesienie do koncepcji uwagi (*attention*) pozostaje elementem wyjściowym dla zasady AIDA. Teoretycy modelu używają określenia „capture” („to capture the reader's attention”)²⁰. Normą pierwszą jest więc „uchwycenie”, „zdobycie” uwagi odbiorcy. W celu osiągnięcia poziomu uwagi naszego rozmówcy trzeba przede wszystkim zrozumieć, kim on jest. Sukcesem zdobycia (uchwycenia) poziomu zainteresowania słuchacza jest to, że możemy odkryć zagadnienia, kwestie i sprawy, którymi żyje potencjalny interlokutor. W potocznym spojrzeniu może to wydawać się proste. Niestety kluczowym nie jest, aby w ogóle zrozumieć to, czym żyje słuchacz. Może się bowiem zdarzyć, że nadawca komunikatu będzie poruszał zagadnienia, które jedynie w jego przekonaniu będą dotyczyły słuchaczy. Taka sytuacja prowadzi do nieporozumień w formułowaniu określonych komunikatów. Kluczowym jest więc tutaj nie tylko określenie tego, co interesuje odbiorcę, ale również hierarchizacja wybranych zagadnień. J. DeMers mówi o wybraniu „the most pressing problem” – celem więc osoby przygotowującej komunikat jest wyselekcjonowanie najbardziej palącego (kluczowego) problemu.

Odkrycie problemów słuchacza (w procesie uchwycenia uwagi odbiorcy) służyć ma precyzowaniu zagadnień w pewien z góry zamierzony sposób. Chodzi w nim o to, że nadawca ujmuje odkryte problemy, aby pokazać, że dostrzega możliwość ich rozwiązania²¹. Innymi słowy można to wyrazić następująco: „skoro znam twój problem i wiem, jak go rozwiązać, to proszę, poświęć mi swój cenny czas”. Widać tutaj analogię do procesu aktualizacji, który proponowany jest w przygotowaniu homilii. Skoro homilia ma podjąć się interpretacji ludzkiego życia w świetle objawienia²², ważne jest, aby zainteresować się życiem odbiorców (prześledzić i zrozumieć to życie). Ukazanie zbieżności procesu aktualizacji w homilii z zabiegiem charakterystycznym dla marketingowego *attention* widać w procesie włączenia w proces perswazyjny (włączania w przepowiadanie) doświadczenia życiowego ludzi, do których kierowany jest komunikat („to listen to and engage people's experience”)²³. Chodzi nie tylko o ogólne zrozumienie tego, czym żyje słuchacz. Celem jest tutaj odkrycie jego współczesnych problemów, nawiązania do współczesnych prądów myślowych, idei. To zadanie od lat mocno podkreślane jest w homiletyce niemieckiego obszaru językowego²⁴. Dzięki powyższym zabiegom odbiorca będzie miał świadomość, że kierowane przesłanie adresowane jest konkretnie do niego.

W zarysowanym powyżej procesie nie bez znaczenia pozostaje rodzaj sformułowań, jakimi posługuje się osoba tworząca komunikat. Chodzi o użycie wyrażen, fraz i określeń, które natychmiast stworzą oddźwięk, rezonans po stronie odbiorcy (w formie jego uwagi)²⁵.

²⁰Por. J. DeMers, *How to use the AIDA formula to boost your content marketing strategy*. W: <http://www.forbes.com/sites/jaysondemers/2013/08/05/how-to-use-the-aida-formula-to-boost-your-content-marketing-strategy/#62f324ef43b5> [10.11.2016 r.].

²¹ Tamże.

²² Por. E. Foley. *The Homily*. W: *Handbook for a Catholic Preaching*. General editor E. Foley. Collegeville Minnesota s. 159.

²³ Tamże.

²⁴ Por. W. Broński. *Homilia w dokumentach kościoła współczesnego* s. 25.

²⁵ Por. J. DeMers. *How to use the AIDA formula to boost your content marketing strategy*.

Wyrażenia w stylu „wiem”, „znam”, „zdaję sobie sprawę”, „uświadamiam sobie”, „rozumiem” (o ile rzeczywiście włożyliśmy wysiłek w poznanie słuchacza) mogą wpłynąć na skupienie jego uwagi.

Podsumowując pierwszy krok, tzw. *attention*, można stwierdzić, iż samo skoncentrowanie uwagi może w moim przekonaniu mieć podwójne odniesienie. Po pierwsze chodzi o uwagę, którą należy skupić (w przypadku słuchacza, odbiorcy), i tak jest to przede wszystkim rozumiane przez teoretyków AIDA. Po drugie: może chodzić o uwagę, którą koncentruje się na odbiorcy w celu lepszego rozumienia świata jego problemów (to aktywność po stronie przygotowującego słowo Boże). Obydwa poziomy współistnieją ze sobą i wydają się nieodzowne w celu prawidłowego podjęcia pierwszego kroku (*attention*) w realizacji modelu AIDA.

2.2. Interest czyli zainteresowanie

Kwestia zainteresowania, podobnie jak kwestia uwagi (zarysowana powyżej), posiada podwójne odniesienie. Z jednej strony chodzi o zainteresowanie potencjalnego odbiorcy. [Z drugiej strony istotne jest tutaj, aby po skoncentrowaniu uwagi (krok poprzedni) pokazać odbiorcy, że rozumiemy jego problem. Po raz kolejny ważne jest tutaj, aby dobrze rozumieć profil osoby, do której docelowo pragnie się skierować konkretną ofertę (propozycję)²⁶. Analitycy marketingowi określają ten krok terminem „to warm up a prospect”. Rozgrzanie możliwości to po prostu konsekwencja poprzedniego kroku, w którym odbiorca został przekonany, że rozumiemy, z czym się boryka i co jest rozwiązaniem trapiących go kwestii.

Nieodłącznym problemem pozostaje źródło tego, co może pomóc wzbudzić zainteresowanie. Świadomość problemów to jedna kwestia, ich rozwiązanie (wskazanie rozwiązania), nawet w przypadku, jeśli chodzi o teksty biblijne (święte), nie jest łatwą sprawą. Znaczący marketingu zwracają uwagę, że źródłem, w którym ludzie dość powszechnie szukają rozwiązania trapiących ich kwestii, jest Internet. Czy zatem problematyka podejmowana przez tekst biblijny nie może (w fazie poszukiwań) zostać skonfrontowana z czysto świeckimi teoriami (próbami) rozwiązania pewnych kwestii (nawet gdyby miało to oprzeć się na doświadczeniach obecnych w świecie *www*)? Chodzi tutaj o kompatybilność problematyki *sacrum* i *profanum*. Jeżeli przedmiotem naszego zainteresowania jest przedłużanie życia, dbałość o stan zdrowia i troska o dobrą kondycję (częste tematy internetowych blogów, witryn i serwisów), to dlaczego nie szukać tutaj powiązania z koniecznością walki o zbawienie, czystość duszy? Powiązanie obydwu kwestii to znów umiejętność wyszukiwania analogii i porównań. Nie chodzi wyłącznie o banalne odniesienia typu „lekarstwo” – „sakrament pokuty”, „długie życie” – „wieczne szczęście w niebie”. Chodzi natomiast o rozbudzenie praktyki skojarzeniowej przy unikaniu jednocześnie banałów i komunałów w formułowaniu przestania. Przykładowo czy dbałość o stan duszy i podejmowane starania na tej drodze nie można porównać do książki P. D'Adamo i C. Whitney „Jedz zgodnie z grupą krwi”? Opisany przykład długoterminowego działania (jedzenie określonych produktów) jako analogia do troski o stan sumienia (formowanego przez

²⁶ Tamże.

religijne praktyki). Takie odniesienie może okazać się czymś nowym pozostając jednocześnie czymś, co są w stanie skojarzyć odbiorcy.

Proces zainteresowania odbiorców może również zostać oparty na podstawie ciekawej historii lub opowiadania. Ważne, by nie były to przykłady wyłącznie pobożnych sióstr zakonnych, gorliwych księży i zakonników. Zainteresowanie ma polegać na tym, że odbiorca może czuć się uczestnikiem treści opowiadania. Dlaczego zatem nie korzystać z odniesienia do ciekawych przykładów życia rodzinnego lub małżeńskiego, jak chociażby włoskiego małżeństwa Piotra i Joanny Beretta Mola, czy ciekawych relacji rodzinnych z domu, z którego pochodził Dominik Savio? Życie rodzinne wymienionych postaci związane jest z wieloma trudnościami, dlatego więc nie budować takiej warstwy skojarzeniowej, która pozwoli odnaleźć się potencjalnym słuchaczom w przybliżanych treściach. Dzięki wymienionym praktykom zainteresowanie słuchacza z całą pewnością będzie można osiągnąć łatwiej, niż budując wyabstrachowany z realiów życia rodzinnego przykład skazany na porażkę. Będzie ona spowodowana brakiem osiągnięcia pewnego poziomu identyfikacji po stronie słuchaczy z przytoczonym przez kaznodzieję przykładem.

2.3. Desire czyli pragnienie

Model AIDA zakłada po dwóch (omówionych powyżej) krokach kolejny etap, który po raz kolejny nie leży wyłącznie w gestii formułującego dany komunikat. Znajduje się on także po stronie osoby, której uwagę udało się uprzednio skoncentrować (*attention*) i zainteresować (*interest*) treścią komunikatu.

W marketingu kolejny krok AIDA, czyli *desire*, ma polegać na tym, że przybliżona uprzednio propozycja ma być niejako interioryzowana jako możliwość konkretnie dla mnie. Skoro sformułowana propozycja odpowiada moim potrzebom, to właśnie ja jestem jej adresatem. W tym kroku chodzi o przesunięcie od ciekawości na poziomie umysłu („from intellectual curiosity”) do decyzji, że formułowana propozycja jest adresowana do mnie i w konsekwencji bardzo jej chcę („to making the decision. I want that for myself”)²⁷. Według teoretyków zajmujących się komunikatem reklamowym to jest istota kroku określanego w modelu AIDA jako *desire*.

W przypadku kroku *desire* do głosu dochodzi ważny akt, jakim jest decyzja odbiorcy o podjęciu określonego rozwiązania. Można tutaj nawiązać do proponowanego w języku marketingu i reklamy działania perswazyjnego. Chodzi w nim o taki wymiar postępowania nadawcy (w procesie komunikowania), w którym są akcentowane lub modyfikowane pewne elementy tegoż procesu (treść i forma). Wszystko natomiast zmierza do zwiększenia skuteczności oddziaływania i w konsekwencji podjęcia decyzji²⁸. Jest to jak najbardziej zbieżne z analizowanym krokiem, jakim jest *desire*.

W przypadku komunikowania marketingowego w omawianym kroku istotnym elementem jest przede wszystkim podjęcie decyzji o zakupie jakiegoś produktu. W aktualizacji antropologicznej natomiast omawiany etap zakłada przede wszystkim chęć podjęcia jakiegoś

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. A. Kozłowska. *Techniki perswazyjne oddziałujące na postawy konsumpcyjne* s. 98.

działania. Po identyfikacji i zrozumieniu, że słowo Boże odpowiada na moje problemy, zaproponowane przez homilistę rozwiązania mają być przyswojone i zaakceptowane przez słuchaczy. Identyfikacja owocuje tutaj wpłynięciem na wolę odbiorcy, który chce (*desire*) podjąć działanie, ponieważ uświadamia sobie, że jego realizacja może rozstrzygnąć nurtujące go kwestie, pytania i wątpliwości. Podobnie jak w marketingu, ten krok w aktualizacji jest nieodłącznie związany z ostatnim punktem AIDA. Brak chęci podjęcia określonej aktywności (brak decyzji o zakupie czegoś w przypadku języka reklamy) wyklucza możliwość realizacji tego, co w omawianym modelu określa się terminem *action*.

2.4. Action czyli działanie

Ostatni z kroków modelu AIDA wydaje się najtrudniejszy. Jego efektywność zależy wyłącznie od podjęcia konkretnej aktywności odbiorcy wszystkich trzech poprzednich kroków zaprezentowanej struktury. Należy podkreślić, że ostatni krok, a więc *action*, jest weryfikatorem prawidłowo zrealizowanych poprzednich działań w ramach modelu. Zainteresowany słuchacz, którego uwaga została skoncentrowana, chce podjąć konkretne działanie, które w *action* ostatecznie się dokonuje (dokona).

Wezwanie do konkretnego działania (*action*) w marketingu jest bardzo proste do zweryfikowania (o sprawdzeniu decyduje zakup bądź też odrzucenie decyzji o kupnie). W sytuacji aktualizacji antropologicznej efektywność tego kroku jest w sumie niesprawdzalna. Istotne jest jednak, aby w ramach poprzednich kroków modelu na tyle rzetelnie do nich podejść, aby ostatecznie zachęcić odbiorcę głoszonego słowa do faktycznej aktywności.

3. Rozbudowana forma argumentacji w AIDA

Homilia jako istotny element „sytuacji komunikacyjnej” należy do jednego z klasycznych typów mowy²⁹. Nie dziwi więc, że już w starożytności na gruncie kościelnej posługi słowa zwracano uwagę na osiągnięcia retoryki. W ramach retoryki kaznodziejskiej homilista przygotowuje pewien sposób przekonania kogoś do zrobienia czegoś. Podstawą tej perswazji³⁰ jest argumentacja logiczna³¹. Istnieje jednak możliwość odwołania do sfery woli i uczuciowej słuchacza³². Chodzi tutaj o pobudzenie do działania w celu osiągnięcia jakiegoś dobra. Mówca świadomie więc odnosi się do woli słuchacza³³. Ten zabieg wpływa na

²⁹ Por. K. Szymanek. *Sztuka Argumentacji. Słownik Terminologiczny*. Warszawa 2001 s. 288.

³⁰ Wymiar perswazyjny komunikacji rozumiem jako wpływ nadawcy na interlokutora komunikacji z wykluczeniem wprowadzania w błąd odbiorcy w postaci działań manipulacyjnych. Por. A. Kozłowska. *Techniki perswazyjne oddziałujące na postawy konsumpcyjne* s. 99.

³¹ Na gruncie homiletyki prowadzone są analizy homilii i kazań właśnie pod względem argumentacji logicznej, zob. M. Klementowicz. *Funkcjonowanie argumentacji ad logos na przykładzie wybranych homilii Arcybiskupa Stanisława Wielgusa*. W: *Omnia transeunt – Caritas manet. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Władysławowi Głowie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*. Red. H. Słotwińska, L. Pintał, M. Wyrastkiewicz. Lublin 2012 s. 659-672.

³² Wysięk retorycznego oddziaływania z istotną rolą argumentacji już w starożytności podkreślił Arystoteles. Jego zdaniem celem retoryki jest metodyczne odkrywanie tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonujące. Por. Arystoteles. *Retoryka*. W: *Dzieła Wszystkie*. t. 6. Przeł. H. Podbielski. Warszawa 2001 s. 305.

³³ Por. M. Korolko. *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1998 s. 46.

perswazyjność budowanego aktu komunikacji³⁴. Jak podkreśla św. Augustyn, działanie mówcy, który argumentując potrafi wpłynąć na wolę słuchacza, należy do jednego z podstawowych elementów działań dobrego retora³⁵. Argumentacja w odniesieniu do woli człowieka pełni jednak wyłącznie formę pomocniczą³⁶. Chodzi jednak o to, aby obok poprzez rozszerzenie aparatu argumentacyjnego³⁷. Jednak nie tylko akty woli są ważne w uzasadnianiu. Można zwrócić uwagę także na uczucia. Argumentacja w odwołaniu do uczuć (obok odwołania do woli) może stanowić istotny element w przyjęciu jakichś twierdzeń³⁸. Rolę uczuć w procesie przedstawiania racji (nakłaniania kogoś do zrobienia czegoś) podkreślali już starożytni pisarze chrześcijańscy jak chociażby św. Augustyn³⁹.

Całość zaprezentowanych w tym punkcie spostrzeżeń mieści się w strukturze nie tyle rozumienia perswazyjności jako próby całkowitej zmiany postaw słuchaczy. Celem jest natomiast odwołanie do tzw. poszerzonego wymiaru argumentacji (dzięki perswazji w odniesieniu do woli i uczuć). Zmierza to ostatecznie do utrwalenia pewnych przyjętych już wymogów życia moralno-etycznego, bądź ugruntowania wskazanych zasad postępowania⁴⁰.

Znając strukturę modelu AIDA, można postawić pytanie o oddziaływanie w tym modelu właśnie na wolę odbiorców. O ile odczytanie sytuacji słuchacza sprzyja podejmowaniu rzeczywiście interesujących dla niego zagadnień, o tyle ważne jest, aby następnie wpłynąć na decyzję odbiorcy w celu ostatecznego osiągnięcia celu perswazji, jakim jest nakłonienie go do działania.

Koncepcja aktów woli (odwołania do nich) może mieć w przypadku modelu AIDA istotne znaczenie. Uważam, że w przypadku np. takich aktów, jak sprawiedliwość, męstwo, roztropność odwołanie w etapie próby zainteresowania (*interest*) może mieć znaczenie kluczowe. Odbiorca, który słyszy, że „tak postępują ludzie sprawiedliwi”, bądź też, że „takie zachowanie jest domeną osób roztropnych”, może poczuć się zainteresowany. Dzięki temu aktualizacja antropologiczna może zostać odniesiona do szerszego kręgu słuchaczy. W tym przypadku ludzi, którzy identyfikują się np. z roztropnością, męstwem itd.

Korzystanie z argumentacji w odwołaniu do uczuć człowieka jest uzasadnione przez wskazane autorytety zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich mówców. Wydaje się

³⁴ Oddziaływanie na wolę słuchaczy nie jest niczym nowym na gruncie współczesnej retoryki kaznodziejskiej. Taką możliwość ze strony formalnej podkreśla w swoim podręczniku w homiletyce chociażby Z. Adamek. Zob. Z. Adamek. *Homiletyka*. Tarnów 1992 s. 126. W ramach badań nad konkretnymi przykładami przepowiadania prowadzone są również w homiletyce analizy wykorzystania możliwości odwołania do sfery motywacyjnej człowieka, jaką jest wola. Zob. M. Klementowicz. *Obecność argumentów w odniesieniu do woli (movere) na przykładzie wybranych homilii i kazań Arcybiskupa Stanisława Wielgusa*. W: *Jak przepowiadać dziś? Głoszenie słowa Bożego w służbie chrześcijańskiej wiary*. Red. S. Dyk, W. Czupryński. Olsztyn 2014 s. 111-122.

³⁵ Por. Augustyn. *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1989 s. 21 IV XII 27.

³⁶ Zdaniem św. Augustyna odwołanie do woli wiąże się z utrwaleniem przekonania słuchacza, co do rzeczy, które uznał za prawdziwe. Ma to na celu kształtowanie postaw słuchaczy w sytuacji, kiedy występuje ograniczona możliwość innych działań argumentacyjno-perswazyjnych. Por. Augustyn. *De doctrina Christiana* s. 187 IV IV 6.

³⁷ Por. J. Lichański. *Co to jest retoryka*. W: *Nauka dla Wszystkich nr 475*. Kraków 1996 s. 5.

³⁸ Por. C. Jaroszyński, P. Jaroszyński *Kultura słowa. Podstawy retoryki klasycznej. Teoria i ćwiczenia*. Szczecinek 2008 s. 48.

³⁹ Por. Augustyn. *De doctrina Christiana* s. 211-213 IV XII 27.

⁴⁰ Por. D. Zdunkiewicz-Jedynak. *Językowe środki perswazji w kazaniu* s. 26.

jednak, że nawiązanie do uczuć (posługiwanie się uczuciami w uzasadnianiu twierdzeń) może wiązać się z modelem AIDA. Wezwanie do przezwyciężenia lęku lub postawy odwagi może być interesującym przykładem w ramach *action*. Podobnie mobilizacją do realizowania określonej postawy może być wskazanie na ambicję, bądź oburzenie, które również mogą motywować do podejmowania określonej aktywności. Interesującą strukturą w aktualizacji antropologicznej byłoby także wskazanie na życzliwość. Przykładowo „Jeżeli jesteś życzliwy sam sobie”, „Jeżeli dobrze życzysz i jesteś życzliwy swoim bliskim”. Takim odwołaniem posługuje się komunikacja języka reklamy, co także może motywować słuchacza do określonych działań. Interesujące byłoby również wskazanie na negatywną paletę uczuć. Dla przykładu „Czy nie denerwuje cię?”, „Czy nie powoduje twojej złości?”. Tutaj również mówca mógłby, wzywając do działania, posłużyć się odwołaniem do określonych afektów.

Samo posługiwanie się uboganiem argumentacji w ramach struktury wolitywno-uczuciowej nie jest niczym odkrywczym. Jednak zrozumienie mówcy (przekaz informacji) może nie wystarczyć. Chcąc pobudzić słuchającego do konkretnego działania, można posłużyć się zarówno nawiązaniem do aktów woli, jak również do uczuć odbiorców.

* * *

Teoretycy homiletyki wyraźnie precyzują cele kościelnego przepowiadania. Mówią w nich o pobudzeniu wiary, ukształtowaniu procesu wewnętrznej przemiany oraz nawiązaniu wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi⁴¹. Nawiązywanie wspólnoty tudzież pomostu między Bogiem a ludźmi dokonujące się w homilii może być ułatwione dzięki zasadom zawartym w modelu AIDA. Niniejszy artykuł był próbą wskazania miejsc paralelnych pomiędzy marketingową strukturą analizowanego modelu oraz antropologiczną aktualizacją kerygmatu.

Podjmując zagadnienie tzw. antropologicznej strony kazania należy podkreślić, że rolą kaznodziei jest przekształcić wypowiedziane słowo, niezwykle skomplikowane przez wewnętrzną strukturę narzuconą mu przez teologię, w język zrozumiały dla współczesnego człowieka. Może to dokonać się dzięki prawidłowo przeprowadzonej aktualizacji antropologicznej. Sam jednak proces aktualizowania kerygmatu, który adresowany jest do określonego odbiorcy, nie jest czynnością prostą. Ścieżka osiągnięć, jakie stosuje się w komunikacji marketingowej, może posłużyć w procesie aktualizacji za swoistą pomoc. Kolejne kroki w ramach *attention – interest – desire – action* mogą pomóc w koncentracji uwagi odbiorców, następnie odczytaniu ich sytuacji życiowej, wzbudzeniu konkretnego pragnienia podjęcia aktywności oraz ostatecznie zmotywowaniu do praktycznego działania. Kolejne kroki AIDA mogą więc stanowić pomoc w wymagającym wysiłku procesie aktualizacji antropologicznej.

Model AIDA to jednak nie tylko etapami analizowany konstrukt, który w kolejnych etapach aktualizacji może pomóc w dotarciu do adresatów słowa Bożego. Całościowo analizowana koncepcja może być traktowana jako możliwość rozbudowania warsztatu argumentacyjnego homilisty. W modelu *attention – interest – desire – action* można dostrzec możliwości wykorzystania uzasadniania formułowanych twierdzeń przez nawiązanie do argumentacji wolitywno-uczuciowej. Dobry retor ma dzięki bogatemu warsztatowi

⁴¹ Por. K. Panuś. *Sztuka głoszenia kazań*. Kraków 2008 s. 14-15.

argumentacyjnemu zainteresować słuchaczy, którzy często myślowo nieobecni nie są w stanie skoncentrować się na przekazywanej treści. To właśnie materiał perswazyjno-argumentacyjny wspomagany przez formalne elementy jak: prostota, niezbyt długa treść oraz spontaniczność formy jest efektem przyjęcia tego, co ważne dla komunikacji, chociażby w przypadku języka reklamy. Zaprezentowana forma rozbudowania perswazyjnego wymiaru słowa może podnieść wrażliwość homilistów na struktury komunikacji marketingowej. W potocznym rozumieniu bowiem perswazyjny wymiar AIDA może okazać się pozbawiony głębszego znaczenia dla komunikacji na ambonie. W rzeczywistości jednak może okazać się cenną wskazówką dla przygotowujących słowo Boże z myślą o dotarciu do szerokiego spektrum odbiorców.

BIBLIOGRAFIA:

- Adamek Z. *Homiletyka* Tarnów 1992.
- *AIDA selling system*. W: <http://www.businessdictionary.com/definition/AIDA-selling-system.html> [9.11.2016 r.].
- Arystoteles. *Retoryka*. W: *Dzieła Wszystkie tom 6*. Przeł. H. Podbielski. Warszawa 2001.
- Augustyn. *De doctrina Christiana. O nauce chrześcijańskiej*. Tekst łacińsko-polski. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1989.
- businessballs.com/salestraining.htm#aida [14.11.2016 r.].
- Broński W. *Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego* Lublin 1999.
- communicationtheory.org/aida-model/ [9.11.2016 r.].
- DeMers J. *How to use the AIDA formula to boost your content marketing strategy*. W: <http://www.forbes.com/sites/jaysondemers/2013/08/05/how-to-use-the-aida-formula-to-boost-your-content-marketing-strategy/#62f324ef43b5> [10.11.2016 r.].
- Foley E. *The Homily*. W: *Handbook for a Catholic Preaching*. General editor E. Foley. Collegeville Minnesota 2016 s. 156-165.
- Klementowicz M. *Funkcja fatyczna języka homilii i kazań*. „Roczniki Teologiczne” 63: 2016 z. 12 s. 61-73.
- Jaroszyński C., Jaroszyński P. *Podstawy retoryki klasycznej*, Warszawa 1998.
- mfiles.pl/pl/index.php/Model_AIDA [9.11.2016 r.].
- mindtools.com/pages/article/AIDA.htm [11.11.2016 r.].
- Siwek G. *Przepowiadać skuteczniej*. Kraków 1992.
- Szewczyk L. *Perswazja językowa w wybranych homiliach kapłanów archidiecezji katowickiej*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 35: 2002 nr 2 s. 359-376.
- Twardy J. *Aktualizacja kerygmatu w głoszeniu homilii* „Przegląd Homiletyczny” 7: 2003 s. 15-25.
- Twardy J. *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie*. Przemyśl 2009.
- Zdunkiewicz-Jedynak D. *Językowe środki perswazji w kazaniu*. Kraków 1996.

Summary: The proper actualization of anthropology is a necessary part of a good preaching. In the process of actualization (in homiletics) it is possible to use non theological tools in preparation of a homily. One of those tools is the marketing model AIDA. The concept of AIDA consists of four steps (attention – interest – desire – action). The proper application of AIDA can result in reaching out to a wider range of audience.

Keywords: homily, marketing, anthropology

Słowa kluczowe: homilia, marketing, antropologia

Ks. mgr Michał Glin – kapłan diecezji kieleckiej. W 2014 r. rozpoczął studia doktoranckie na Wydziale Teologii KUL w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki. Przygotowuje dysertację doktorską pod kierunkiem naukowym ks. prof. dra hab. Wiesława Przygody na podstawie analizy homilii ks. bpa Kazimierza Ryczana.

Piotr Szafrński

Trynitarny fundament posłannictwa biskupa w Kościele na podstawie posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* Jana Pawła II

Celem działalności Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa oraz prowadzenie ludzi do zbawienia, by zdarzenia zbawcze stawały się udziałem nowych wyznawców Chrystusa¹. Wspólnota Ludu Bożego ma trynitarną jak również chrystocentryczną genezę. Wyrasta bowiem z Boskiego źródła, z jedności Ojca i Syna i Ducha Świętego, które stanowi o jego życiu². Została założona przez Jezusa Chrystusa – kamień węgielny³. Chrystus, odwieczny i Jednorodzony Syn Ojca, namaszczony Duchem Świętym, posłany na świat, wraz z Ojcem posyła Ducha Kościołowi, ażeby skutecznie przyczynił się do realizacji zbawienia⁴. W Kościele, bogatym w różne stany, powołania, posługi i charyzmaty (KK 4), szczególne zadanie pełnią biskupi. Sobór Watykański II wskazał na szczególny związek teologii biskupa z eklezjologią⁵.

W dniach od 30. września do 27. października 2001 r. biskupi z całego świata zebrali się na X Zwyczajnym Zgromadzeniu Ogólnym Synodu Biskupów. Mając na uwadze nakreśloną przez Sobór Watykański II doktrynę dotyczącą episkopatu, ojcowie synodalni w świetle wiary i nadziei teologicznej ponownie rozważali własną posługę. Zwieńczeniem obrad synodalnych jest adhortacja Jana Pawła II *Pastores gregis* – o biskupie, służce ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata, która ukazała się w 2003 r. Poniższy artykuł ma na celu ukazać, w świetle wyżej wymienionej adhortacji, podstawową zasadę dotyczącą sprawowania posługi pasterskiej biskupa, która ma charakter teologiczny i eklezjologiczny. Trynitarna zasada posłannictwa biskupa oznacza, że biskup swoją posługę sprawuje w imieniu Boga Ojca, Jezusa Chrystusa oraz w mocy Ducha Świętego (PGr 7)⁶.

¹ M. Rusecki. *Teologiczne podstawy duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 293.

² Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* nr 4 [dalej: KK].

³ A. Czaja. *Kościół*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 399.

⁴ Jan Paweł II. *Posynodalna adhortacja apostolska o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata „Pastores gregis”* nr 7 [dalej PGr].

⁵ Jan Paweł II. *Posynodalna adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II „Christifideles laici”* nr 21; S. Nagy. *Biskup w teologii*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin 1995 kol. 594; zob. W. Śmigiel. *Pastoralne zadania biskupów w świetle dyrektyw o pasterskiej służce biskupów „Apostolorum successores”*. W: *Duszpasterstwo w Polsce. 50 lat inspiracji Soboru Watykańskiego II*. Red. M. Fiałkowski. Lublin 2015 s. 57.

⁶ W. Śmigiel. *Pastoralne zadania biskupów* s. 66.

Papież Jan Paweł II, w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Pastores gregis*, przypomniał nauczanie Soboru Watykańskiego II dotyczące biskupów, którzy z woli Chrystusa, jako następcy apostołów są świadkami i kontynuatorami tajemnicy Kościoła (PGr 7). Jezus Chrystus założył bowiem Kościół przez wybranie i posłanie apostołów, podobnie jak On został posłany przez Ojca (por. J 20, 21). Chciał również, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata (KK 18). Urząd, jaki otrzymali biskupi, posiada zatem boski fundament, którego źródło tkwi w tajemnicy Trójcy Świętej. Chrystus powołując i ustanawiając apostołów, czynił to w komunii z Ojcem i Duchem Świętym. Dlatego wymiar trynitarny życia Jezusa, który łączy Go z Ojcem i z Duchem Świętym, kształtuje osobowość, sposób bycia oraz działanie biskupów jako dobrych pasterzy i następców apostołów. Tak jak życie i działalność Chrystusa były odzwierciedleniem obecności Ojca i Ducha w świecie, tak też biskup jest znakiem obecności i działania Trójcy Świętej (PGr 7).

1. Ojcowski wymiar posłannictwa biskupa

Sobór Watykański II odkrywając na nowo Kościół jako rodzinę Bożą, uczynił jeszcze bardziej wymownym obraz biskupa jako ojca (KK 6). Ukazując teocentryczny fundament posłannictwa biskupa w Kościele, Jan Paweł II oraz inni teologowie, odwołują się do Tradycji i nauczania Ojców Kościoła. Tradycja ta ukazuje go jako obraz Ojca, który wedle przekazu św. Ignacego z Antiochii jest jakby niewidzialnym biskupem wszystkich. Traktuje go jako przedstawiciela Boga. Jak Bóg i Ojciec Jezusa Chrystusa panuje w niebie, tak też, jako obraz Boga (*typos Theou*), na czele gminy może stać tylko jeden biskup. Porównanie biskupa do Boga Ojca skutkuje tym, że powinien być przez wszystkich traktowany z głębokim szacunkiem (PGr 7)7. Dlatego też w jednym ze swoich listów św. Ignacy podkreślił, że biskup powinien być szanowany przez wszystkich, ponieważ jest obrazem Boga Ojca⁸. Niemały wpływ na rozwój idei jednego biskupa mogło mieć sformułowanie zawarte w 1 Tm 3, 15: „Gdybym zaś się opóźniał, piszę byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i podporą prawdy”; oraz widoczne już wyraźnie w pismach u św. Ignacego ujęcie wspólnoty jako domu Bożego (*oikos Theou*). Zgodnie z zasadami gospodarczego kierowania domem w życiu codziennym, troska o wspólnotę przypadała w udziale tylko jednemu biskupowi jako ojcu domu (*oikodespotēs*) lub zarządcy (*oikonomos*)⁹.

Świadomość o szczególnym miejscu biskupa wśród wiernych przetrwała do naszych czasów. Potwierdził to Jan Paweł II, pisząc w posynodalnej adhortacji, że członkowie Kościoła powinni miłować biskupów, ponieważ są oni niczym ojciec i matka, tak jak Bóg. Z tej właśnie

7 Zob. także Ignacy Antiocheński. *List do Kościoła w Magnezji* 3, 1-2. W: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*. Przekł. A. Świderkówna. Kraków 1998 s. 120.

⁸ Ignacy Antiocheński. *List do Kościoła w Tralleis* 3, 1. W: *Pierwsi świadkowie* s. 124; M. Kalinowski. *Posługa biskupa w Kościele powszechnym i diecezji*. W: *Teologia pastoralna* s. 347; Podobną myśl prezentuje tekst zawarty w *Didaskaliach*: „Wszak przecież Aaronem jest dla was diakon, a Mojżeszem biskup. Jeśli więc Mojżesza nazwał Pan «Bogiem», to i wy powinniście biskupa czcić niby Boga (...) Miłujcież tedy biskupa jak Ojca, a bójcie się go jak króla, czcicież zaś jak Boga”. Zob. *Didaskalia, czyli katolicka nauka Dwunastu Apostołów i świętych uczniów Zbawiciela* 9. W: M. Michalski. *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Warszawa 1975 s. 322-323.

⁹ E. Dassmann. *Powstanie i teologiczne uzasadnienie kościelnych urzędów w starożytnym kościele*. „Communio” 3:1997 nr 3 s. 27.

przyczyny wedle zwyczaju rozpowszechnionego w wielu kulturach istnieje zwyczaj całowania ręki biskupa jako ręki kochającego Ojca, dawcy życia (PGr 7).

Biskupim symbolem ojcowskiego wymiaru tożsamości znajdującego swe odniesienie do relacji z Bogiem Ojcem jest katedra. Miejsce to symbolizuje władzę biskupią i jedność Kościoła. Zwłaszcza w tradycji Kościoła Wschodniego przywołuje ona na pamięć ojcowską władzę Boga i może być zajmowana jedynie przez biskupa. Z tego symbolu wynika szczególny obowiązek biskupa, mianowicie aby darzył Lud Boży troską przepełnioną ojcowską miłością i prowadził go razem z prezbiterami i diakonami ku zbawieniu (PGr 7)¹⁰. To ojcowskie odniesienie widoczne jest także w obecnym rycie święceń. Biskup kierując się ojcowską i braterską miłością otacza opieką wszystkich, których Bóg mu powierzył, zwłaszcza prezbiterów i diakonów – swoich współpracowników w służbie Chrystusowi, a także ubogich, słabych, pielgrzymów i przybyszów¹¹.

W dokumencie posynodalnym Jan Paweł II podkreślił, że działalność ewangelizacyjna biskupa prowadząca ludzi do wiary lub umocnienia ich życia w wierze stanowi zasadniczy rys jego ojcostwa. Każdy więc biskup może powtórzyć za św. Pawłem: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu Ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4, 15; por. PGr 26).

Innym wyrazem ojcowskiej posługi biskupa jest zarządzanie dobrami Kościoła. Biskup wypełni skutecznie tę służbę, jeśli jego życie będzie proste, umiarkowane, a jednocześnie czynne i ofiarne oraz jeśli postawi w centrum wspólnoty chrześcijańskiej tych, których społeczeństwo uważa za ostatnich. W tym kontekście, dzielenia się z najbardziej potrzebującymi oraz prostoty, biskup zarządza dobrami Kościoła jako „dobry ojciec rodziny” i czuwa, aby były one wykorzystywane zgodnie z celami właściwymi Kościołowi: na kult Boży, na utrzymanie pełniących posługę, na podejmowane dzieła apostolskie i na wspieranie inicjatyw miłosierdzia względem ubogich (PGr 20).

2. Chrystologiczny i pneumatologiczny wymiar posługi biskupa

Jan Paweł II w *Pastores gregis* obok wymiaru ojcowskiego ukazał także chrystocentryczny charakter tożsamości i posługi biskupa. Chrystus, autentyczna ikona Ojca, objawia Jego miłosierną obecność pośród ludzi. Biskup, działając w zastępstwie i w imieniu samego Chrystusa (*in persona Christi*), staje się w powierzonym sobie ludzie żywym znakiem Pana Jezusa, Pasterza i Oblubieńca, Nauczyciela i Kapłana Kościoła. Idąc dalej, Papież wskazał, że to właśnie w Chrystusie znajduje się źródło i wzór posługi duszpasterskiej biskupa. Trzy funkcje – nauczania, uświęcania i kierowania Ludem Bożym – muszą być spełnione w sposób charakterystyczny dla Dobrego Pasterza: z miłością, znajomością owczarni, troską o wszystkich, miłosierdziem wobec ubogich, pielgrzymów i potrzebujących, w poszukiwaniu zagubionych owiec i sprowadzaniu ich do wspólnej owczarni. Ikona Chrystusa Dobrego Pasterza jest wzorem

¹⁰ Zob. także B. Nadolski. *Katedra*. W: *Leksykon liturgii*. Poznań 2006 s. 638; Tenże. *Katedra biskupa*. W: *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*. Kraków 2010 s. 148.

¹¹ *Propozycja homilii w czasie święceń biskupich*. W: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. *Pontyfikał rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*. Wydanie drugie wzorcowe. Katowice 1999 s. 23.

i drogą, którą biskup powinien kroczyć nauczając, kierując i uświęcając Lud Boży (por. KK 25-27; PGr 7)¹².

Tym, kto czyni biskupa podobnym do Chrystusa, jest Duch Święty. Ten pneumatologiczny charakter misji biskupa czyni go równocześnie zdolnym do bycia żywym przedłużeniem Chrystusowej tajemnicy dla dobra Kościoła (PGr 7). Apostołowie, aby wypełnić powierzone im zadanie, zostali ubogaceni przez Zmartwychwstałego Pana wylaniem Ducha Świętego. Później udzielali tego daru swoim pomocnikom, ci zaś przekazywali go swoim następcom¹³. W ten sposób dar duchowy przetrwał do naszych czasów w geście nałożenia rąk. Podczas konsekracji biskupiej ma miejsce urzeczywistnienie przedłużenia misji apostoelskiej (por. KK 21; PGr 6)¹⁴. Teologowie zwracają uwagę na relacje ewangelii i listów pasterskich, gdzie gest nałożenia rąk jest widzialnym znakiem wylania i obecności Ducha Świętego w życiu i misji pasterskiej biskupa. Listy pasterskie opisują faktyczne przekazywanie urzędu konkretnym aktem (por. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6). Nałożenie rąk to znak przekazania mandatu w Kościele oraz charyzmy urzędu¹⁵. Gest ten wyraża również udzielenie łaski Bożej i Ducha Świętego, który umożliwia realizację funkcji Kościoła, a także ożywia całą postugę¹⁶. Udział w życiu i misji trynitarną znajduje swoje pierwsze zastosowanie w przypadku apostołów, ponieważ oni jako pierwsi uczestniczyli we wspólnocie z Chrystusem i jego posłannictwie: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21)”. Tajemnica wyboru Dwunastu stanowi zatem suwerenny i konstytutywny akt Jezusa, który nadaje tożsamość tym, których On sam powołał. Dobrowolna i upragniona przez Jezusa decyzja to akt miłości dokonujący się w głębokim zjednoczeniu z Ojcem w Duchu Świętym (PGr 6).

Jan Paweł II w *Pastores gregis* zaznaczył, że Jezus ustanawia apostołów w akcie miłości, następnie wzywa ich, by dzielili z Nim Jego własne życie. Ten udział, który jest komunią serc i zamierzeń stanowi wymóg wpisany w ich uczestnictwo w Jego misji. Dlatego nie powinno się zacieśniać funkcji biskupa do zadań czysto organizacyjnych. Żeby uniknąć tego ryzyka, ojcowie synodalni oraz papież podkreślali wpływ tego, co niesie pełnia sakramentu święceń w życie osobiste biskupa oraz w wypełnianie powierzonej mu posługi. Brali mianowicie pod uwagę wymiar teologiczny, chrystopologiczny i pneumatologiczny tego sakramentu. (PGr 6).

Obrzęd święceń biskupich liturgii rzymskiej, który również ukazuje trynitarną znamię łaski episkopatu, przypomina, że zadanie biskupa to troska o całą owczarnię, w imię Ojca, którego jest obrazem w Kościele; w imię Jezusa Chrystusa, którego funkcje przyjmuje oraz w imię Ducha Świętego, który jest żywą duszą Ludu Bożego i podporą w jego słabościach¹⁷.

¹² Z. Kiernikowski. *Biskup*. W: *Leksykon teologii pastoralnej* s. 108; W. Śmigiel. *Pastoralne zadania biskupów* s. 60-62.

¹³ Odnioś się do tego Klemens Rzymski w sformułowaniu: „Biskupi zostali posłani przez apostołów jako ich następcy, apostołowie zostali posłani przez Chrystusa, Chrystus został posłany przez Ojca”. Klemens Rzymski. *Listy do Koryntian* 42;44. W: M. Michalski. *Antologia* s. 23.

¹⁴ Z. Kiernikowski. *Biskup* s. 109; M. Kalinowski. *Posługa biskupa w Kościele powszechnym i diecezji* s. 349.

¹⁵ B. Nadolski. *Nałożenie/wyciągnięcie rąk*. W: *Leksykon liturgii*. s. 1005. Zob. tenże. *Ręce, ręka, nałożenie rąk*. W: *Leksykon symboli liturgicznych* s. 148.

¹⁶ E. Dassmann. *Powstanie i teologiczne uzasadnienie* s. 27. Zob. także Cz. Bartnik. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982 s. 189-202.

¹⁷ M. Ozorowski. *Tożsamość i posługa biskupa w nauczaniu bł. Jana Pawła II*. „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyń, Łomża” 29:2011 s. 58.

3. Ekumeniczny charakter trynitarnego fundamentu posługi biskupiej

Chrystologiczny i pneumatologiczny wymiar posługi episkopatu, podkreślany przez papieża w *Pastores gregis*, jest również dostrzegany i szczególnie ważny w prowadzonym dialogu teologicznym z Kościołem Wschodnim. Jego owocem są dokumenty Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Katolicko-Prawosławnego¹⁸. Artykuły komisji z Monachium i Valamo opisują wymiar chrystologiczno-pneumatologiczny kapłaństwa sakramentalnego w kontekście służebnego charakteru posługi biskupa jako sługi Chrystusa oraz jedności Kościoł. Biskup, zajmując miejsce w sercu Kościoła lokalnego, jako sługa, ma rozpoznawać charyzmaty i czuwać nad tym, aby urzeczywistniały się w zgodzie dla dobra wszystkich i w duchu wierności względem tradycji apostołskiej. Oddaje się on bowiem na służbę inicjatyw pochodzących od Ducha Świętego, tak aby nic nie przeszkadzało im przyczynić się do budowania jedności wspólnoty. Sam jest bowiem sługą jedności, sługą Chrystusa Pana, dlatego jego posłannictwo polega na tym, aby „rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 52)¹⁹.

Tradycja Kościoła Zachodniego oraz Wschodniego wspólnie uznają ścisłą więź istniejącą między dziełem Syna Bożego i dziełem Ducha Świętego. W takiej perspektywie Lud Boży jawi się jako wspólnota Nowego Przymierza, którą Chrystus gromadzi przez Ducha Świętego wokół siebie i buduje ją jako swoje Ciało. Posługiwanie biskupa aktualizuje w Kościele posługiwanie samego Jezusa. Dzięki założeniu Kościoła jest On nieustannie obecny w dziejach świata i urzeczywistnia w nim swoje zbawienie. Dobry Pasterz pozostając w swojej Owczarni, wciąż spełnia swoje posługiwanie. Zatem żadne posługiwanie w Kościele nie zastępuje Chrystusa, a raczej ma w nim swoje źródło. Skoro Duch posłany przez Syna ożywia Kościół, posługiwanie to wydaje owoce jedynie dzięki Jego łasce. Obejmuje ono w rzeczywistości wiele funkcji, które pełnią członkowie wspólnot wedle różnorodności darów, które otrzymują. Niektórzy spośród nich otrzymują je przez święcenia i wówczas mogą spełniać właściwą funkcję: biskupstwa, prezbiteratu czy diakonatu. Autorzy Dokumentu Międzynarodowej Komisji Mieszanej przyznali, że nie ma Kościoła bez posługiwań, które wzbudza Duch Święty i nie ma też posługiwań bez Kościoła, to znaczy poza i ponad wspólnotą²⁰.

Prace synodalne, których zwieńczeniem jest adhortacja *Pastores gregis*, miały na uwadze doktrynę dotyczącą episkopatu i posługi biskupów, nakreśloną przez Sobór Watykański II. Mając na myśli tę doktrynę, która podsumowuje i rozwija tradycyjne elementy

18 Komisja ta została ustanowiona po oficjalnym ogłoszeniu rozpoczęcia dialogu teologicznego katolicko-prawosławnego podczas spotkania Jana Pawła II z patriarchą Konstantynopola Dimitriosem I 30.09.1979 r. Pierwsza sesja plenarna Międzynarodowej Komisji Mieszanej miała miejsce na wyspach Patos i Rodos od 29.05. do 4.06.1980 r.; zob. J. Bujak. *Posługa biskupa w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego*. „Collectanea Theologica” 71: 2001 nr 4 s. 79.

¹⁹ Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*. W: *Kościóły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*. W. Hryniewicz. Warszawa 1993 s. 40-41.

²⁰ Zob. Dokument Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym *Sakrament kapłaństwa w sakramentalnej strukturze Kościoła*. W: *Kościóły siostrzane* s. 56-57.

teologiczne Jan Paweł II, odwołując się do nauczania Pawła VI, stwierdził, że Sobór przywrócił świadomość boskiego fundamentu władzy biskupiej. Wydaje się, że potwierdził jej niezastąpioną funkcję oraz utrwalił znaczenie duszpasterskiej władzy nauczania, uświęcania i rządzenia. Sobór Watykański II sprecyzował jej strukturę hierarchiczną, umocnił ją w braterskiej współodpowiedzialności i innymi biskupami, a także jeszcze ściślej złączył ją w duchu podporządkowanej jedności i solidarnej współpracy z papieżem, który stanowi podstawowe centrum Kolegium Biskupów (PGr 2). Nauczanie Kościoła w okresie posoborowym wyodrębnia kilka podstawowych zasad, które powinny kształtować życie i posługę biskupa. Pozostają one zawsze aktualne. Ich realizacja wpływa na całokształt posługi pastoralnej biskupa. Pierwszą i podstawową z nich jest zasada trynitarna, która podkreśla, że biskup wykonuje posługę w imieniu Osób Trójcy Świętej. Biskup bowiem stara się uobecnić Boga Ojca, którego jest obrazem, działa w imieniu Jezusa Chrystusa i w mocy Ducha Świętego, który daje życie Kościołowi (PGr 7). Przyjęcie i nieustanna świadomość tej fundamentalnej zasady pozwala zrozumieć istotę posługi biskupiej.

BIBLIOGRAFIA:

- Bartnik Cz. *Kościół Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1982.
- Bujak J. *Posługa biskupa w świetle dokumentów Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu katolicko-prawosławnego*. „Collectanea Theologica” 71:2001 nr 4 s. 79-97.
- Czaja A. *Kościół*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 399-405.
- Dassmann E. *Powstanie i teologiczne uzasadnienie kościelnych urzędów w starożytnym kościele*. „Communio” 3:1997 s. 21-37.
- Hryniewicz W. *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*. Warszawa 1993.
- Kalinowski M. *Posługa biskupa w Kościele powszechnym i diecezji*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 345-359.
- Kiernikowski Z. *Biskup*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 108-111.
- Nadolski B. *Katedra biskupa*. W: *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*. Kraków 2010 s. 148-149.
- Nadolski B. *Katedra*. W: *Leksykon liturgii*. Poznań 2006 s. 637-639.
- Nadolski B. *Nałożenie/wyciągnięcie rąk*. W: *Leksykon liturgii*. Poznań 2006 s. 1004-1006.
- Nadolski B. *Ręce, ręka, nałożenie rąk*. W: *Leksykon symboli liturgicznych. Per visibilia ad invisibilia*. Kraków 2010 s. 270-277.
- Nagy S. *Biskup w teologii*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin 1995 k. 593-597.
- Ozorowski M. *Tożsamość i posługa biskupa w nauczaniu bł. Jana Pawła II*. „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 29:2011 s. 57-69.
- Rusecki M. *Teologiczne podstawy duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna*. T. 1. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 293.

- Śmigiel W. *Pastoralne zadania biskupów w świetle dyrektorium o pasterskiej postudze biskupów „Apostolorum succedores”*. W: *Duszpasterstwo w Polsce. 50 lat inspiracji Soboru Watykańskiego II*. Red. M. Fiałkowski. Lublin 2015 s. 57-73.

Summary:

Synodal works, culminating in the exhortation of *Pastores gregis* imed to deepen and systematize the knowledge of the episcopate and the ministry of bishops, outlined by the Second Vatican Council. It summarizes and develops traditional theological elements. John Paul II, referring to the teaching of Paul VI, stated that the Council restored the awareness of the divine foundation of episcopal authority. The teaching of the Church in the post-Conciliar period extracts some basic principles that should shape the life and ministry of the bishop. They remain always up to date. Their implementation affects the overall pastoral ministry of the bishop. The article presents the first and basic principle that is theological and ecclesiological in nature. It is the trinitarian foundation of the bishop's mission, which means that the bishop discharges his ministry in the name of God the Father, Jesus Christ, and in the power of the Holy Spirit. He strives to make God the Father present , of whom he is the image, acts in the name of Jesus Christ and in the power of the Holy Spirit, who gives life to the Church. Adoption and constant awareness of this fundamental principle allows us to understand the essence of the episcopal ministry.

Keywords: bishop, bishop's ministry, trinitarian foundation of ministry, *Pastores gregis*, theological principle

Słowa kluczowe: biskup, posługa biskupa, trynitarny fundament posługi, *Pastores gregis*, zasada teologiczna

ks. mgr Piotr Szafrąński – kapłan diecezji elbląskiej; magister teologii (UWM); doktorant w Katedrze Teologii Pastoralnej i Społecznej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL; obszar zainteresowań naukowych: chrześcijańska formacja młodzieży.

Paweł Zubrzycki

Znaki kryzysu kulturowego we współczesnej Europie według Jana Pawła II

Odpowiedzią Kościoła na przemiany zachodzące w świecie współczesnym, a zwłaszcza w Europie, jest między innymi adhortacja apostolska „*Ecclesia in Europa*” Jana Pawła II. Papież przypomina w niej tę prawdę, że aby Europa mogła zostać zbudowana na trwałych podstawach, koniecznie musi być oparta na autentycznych wartościach, mających swój fundament w powszechnym prawie moralnym, wpisanym w serce każdego człowieka¹. „Chrześcijanie nie tylko mogą przyłączyć się do wszystkich ludzi dobrej woli, aby uczestniczyć w realizacji tego wielkiego projektu, ale powinni stawać się niejako «duszą», wskazując inny właściwy sposób organizacji ziemskiego społeczeństwa”².

Jan Paweł II w „*Ecclesia in Europa*” mówi o znakach kryzysu nadziei w Europie, które mają wpływ na współczesnego człowieka i świat, w którym on zamieszkuje. Znaki te mocno powiązane są z nową „kulturą solidarności”, o której mówi papież, a która przecież wiąże ze sobą takie wartości jak: równość, sprawiedliwość i wolność, problematyka zaś nadziei przenika wszystkie poziomy i wymiary tych wartości. Aby Europa mogła budować świat bardziej sprawiedliwy i braterski, koniecznie musi rozważyć problem współpracy międzynarodowej w kategoriach nowej „kultury solidarności”³, kultury, która odwołuje się do całego życia i działania człowieka. Znakami utraty nadziei we współczesnym świecie są: utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, lęk przed przyszłością, kryzys rodziny i słabości samej koncepcji rodziny, powołań kapłańskich i życia konsekrowanego, konfrontacja z grzechem osobistym, dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa oraz szerzący się powszechnie indywidualizm, który coraz mniej dostarcza nam przejawów solidarności⁴. Podczas gdy instytucje opieki pełnią godną uznania funkcję, zauważa się zanik poczucia solidarności, co powoduje, że ludzie - choć nie brakuje im tego, co konieczne pod względem materialnym - czują się osamotnieni, pozostawieni samym sobie, pozbawieni uczuciowego oparcia⁵.

1. Quo vadis Europo?

Dokąd idziesz, Europo? To dramatyczne pytanie, pełne niepokoju, a zarazem wzywające - przez analogię do Sienkiewiczowskiego „*Quo vadis*” - do zawrócenia ze źle obranej drogi, a

¹ Por. Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003 nr 116. [dalej EiE].

² Jan Paweł II. *List do kardynała Miloslava Vlka, przewodniczącego Rady Konferencji Episkopatów Europy z 16.10.2000*. „*L'Osservatore Romano*” 22:2001 nr I s. 46.

³ Por. EiE 111.

⁴ Por. EiE 8.

⁵ Tamże.

więc wzywające do nawrócenia⁶. To wezwanie jest skierowane do nas wszystkich; zwłaszcza do tych, którzy nie mogą pogodzić się z dzisiejszą wizją Europy, ze sposobem jej politycznego i społecznego urządzania, z jej niby to kulturą, która - co za dramat - staje się niszczycielką wielu wartości. Nie wystarczy, byśmy wołali: dokąd idziesz, Europo? Ta Europa jest nam dana i zadana. Tak jak dana i zadana jest nam Polska⁷.

Jednak dzisiejsza Europa, w tym samym czasie, gdy umacnia i poszerza swą jedność gospodarczą i polityczną, przeżywa - jak się zdaje - głęboki kryzys wartości. Choć dysponuje większymi środkami, sprawia wrażenie, że brakuje jej rozmachu, by wypracować wspólny plan i przywrócić motyw nadziei swoim mieszkańcom⁸.

Wśród wielu aspektów kryzysu nadziei w Europie, a co za tym idzie gaśnięcia „kultury solidarności” należy wymienić utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy agnostycyzm i obojętność religijna⁹, co przejawia się w odrzuceniu uznania „chrześcijańskich korzeni Europy”, a o czym cały czas przypominał Jan Paweł II. Chodzi tu o duszę, czyli tożsamość Europy, która nie rozpoznaje już swojej przeszłości i tego, co zawdzięcza chrześcijaństwu. Jak zauważa ojciec Yves Congar „chrześcijaństwo zbudowało Europę”. Nie wszyscy jednak chcą, czy potrafią zrozumieć, dlaczego Kościół - zwłaszcza przez nauczanie Jana Pawła II - tak mocno podkreśla znaczenie tego chrześcijańskiego dziedzictwa¹⁰. Papież wielokrotnie potwierdzał, że Europa potrzebuje odwołania się do swych chrześcijańskich korzeni, po to, by na tej drodze poszukiwać najgłębszego fundamentu swej jedności¹¹. „Europo, która jesteś na początku trzeciego tysiąclecia: Bądź na powrót sobą! Bądź sama sobą! Odkryj na nowo swe źródła. Ożyw swoje korzenie [...] W ciągu wieków otrzymałaś skarb wiary chrześcijańskiej. Fundamentem twego życia społecznego czyni on zasady Ewangelii i ślady tego widoczne są w sztuce, literaturze, myśli i kulturze twoich narodów. Jednak dziedzictwo to nie należy wyłącznie do przeszłości; jest ono programem na przyszłość, który należy przekazać nadchodzącym pokoleniom, gdyż jest źródłem życia ludzi i narodów, którzy wspólnie będą kształtowali kontynent europejski”¹².

Można zrozumieć zaniepokojenie Jana Pawła II w obliczu tego absurdalnego zamierzenia i jego zdecydowane słowa podczas dorocznego przyjęcia korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej: „marginalizacja religii -jak podkreśla Jan Paweł II - które przyczyniły się i nadal przyczyniają do tworzenia kultury i humanizmu, którymi słusznie szczyci się Europa, wydaje mi się jednocześnie aktem niesprawiedliwości i błędną perspektywą”¹³. Wspominając postacie świętych Cyryla i

⁶ Por. J. Nagórny. *Bądźmy ludem życia. Felietony z Radia Maryja*. Szczecinek 2005 s. 234.

⁷ Tamże.

⁸ EiE 108.

⁹ Por. EiE 7. Por. także. Cz. Parzyszek. *Aspekty powołaniowe w adhortacji „Ecclesia in Europa”*. „Życie konsekrowane” 44:2003 nr 6 s. 79-80.

¹⁰ Por. Nagórny. *Bądźmy ludem życia* s. 220.

¹¹ Tamże.

¹² EiE 120.

¹³ Por. Ba. *Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi. Przystąpienie do Unii Europejskiej: deska ratunku czy pocałunek śmierci dla chrześcijańskiej Polski?* Kraków 2002 s. 10.

Metodego przesłanie to powtórzył Jan Paweł II w Bułgarii: „Należy reagować. W tym niepokojącym kontekście trzeba mocno podkreślić, że Europa, aby odnaleźć swoją głęboko zakorzenioną tożsamość, nie może nie wrócić do swoich chrześcijańskich korzeni”¹⁴.

2. Lęk przed przyszłością

Z utratą chrześcijańskiej pamięci wiąże się lęk przed przyszłością. Tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei na jutro¹⁵. Bardziej boją się przyszłości niż jej pragną. Niepokojącą oznaką tego jest między innymi wewnętrzna pustka dręcząca wielu ludzi i utrata sensu życia¹⁶. Wzrastające zjawiska takie jak poczucie osamotnienia, podziały, kontrasty, kryzysy, egocentryzm, obojętność etyczna, zabieganie o własne interesy i przywileje, wskazują, że coraz mniej jest solidarności międzyludzkiej, że ludzie czują się pozbawieni punktu oparcia¹⁷. Wielu ludzi, zwłaszcza młodych, doświadcza, zagubienia i zranienia, niektórzy padają ofiarą sekt i religijnych wypaczeń czy też manipulowania prawdą. Inni ulegają różnym formom zniewolenia. Upowszechniają się postawy niesprawiedliwości i braku wrażliwości na potrzeby innych ludzi¹⁸.

Kolejnym przejawem kryzysu nadziei w Europie, a co za tym idzie innym rozumieniem „kultury solidarności”, jest zmniejszanie się liczby powołań do kapłaństwa i życia konsekrowanego¹⁹. Ma on swe źródło w kryzysie wiary oraz w środowisku kulturowym, które tworzy mentalność i styl życia chrześcijan obcy istocie kapłaństwa²⁰. Kryzys powołań kapłańskich (oczywiście i zakonnych) jest największym, jaki przeżywa obecnie Kościół katolicki na początku XXI wieku. Dotknięta jest nim szczególnie Europa Zachodnia. Na Starym Kontynencie od roku 1978 liczba księży diecezjalnych zmniejszyła się o 33 procent.

Papież senior Benedykt XVI jest zdania, że kwestia powołań kapłańskich ma wiele aspektów, głębszych, niż się sądzi (wielu uważa, że to tylko problem celibatu). Wiąże on ją z liczbą dzieci w rodzinie. Obecnie przeciętna ich liczba wynosi 1,5 na rodzinę, podczas gdy nie tak dawno jeszcze rodziny były liczniejsze. Nadto rodzice mają własne projekty wobec dzieci i nie tylko nie zachęcają, ale odradzają wstąpienie do seminarium. Także liczba aktywnych katolików i rodzin z których pochodziły powołania, zmniejsza się. Jawi się problem głębi wiary²¹. Nie bez znaczenia jest też kwestia identyczności kapłana i kapłaństwa, nowa restrukturyzacja Kościoła oraz podział zadań księży i laikatu w Kościele. Niemniej dogłębna analiza sytuacji współczesnej ukazuje jej dualistyczny charakter. Z jednej strony można zauważyć formy „kryzysu”, któremu ulegają kapłani w pełnieniu swojej posługi, w życiu duchowym, a także w

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. EiE 7.

¹⁶ Por. EiE 8.

¹⁷ Por. Parzyszek. *Aspekty powołaniowe w adhortacji „Ecclesia in Europa”* s. 79-80.

¹⁸ Por. Jan Paweł II. *Homilia wygłoszona podczas Mszy Św. Siedlce 10.06.1999*. W: *VII Pielgrzymka Jana Pawła do Ojczyzny*. Red. J. Górny. Olsztyn 1999 s. 91.

¹⁹ Por. EiE 8.

²⁰ Por. Jan Paweł II. *Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*. Watykan 1992 nr 37. Por. także J. Misiurek. *Kapłan - zagrożenie czy szansa?* W: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*. Homo meditans XIV. Red. W. Słomka, J. Misiurek. Lublin 1993 s. 91-99.

²¹ Por. J. Kowalski. *Wyzwania stawiane Kościołowi o zmierzchu drugiego i na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*. W: „Chrześcijanin w świecie. Zeszyty chrześcijańsko-społeczne” 4:1997 nr 4 s. 11.

samym rozumieniu natury i znaczenia kapłaństwa służebnego, z drugiej jednak strony należy odnotować z radością, i nadzieją, że czasy obecne stwarzają nowe możliwości wypełnienia kapłańskiego posłannictwa²².

3. Kryzys rodziny

Do kolejnych przejawów współczesnego kryzysu Europy, a co za tym idzie także „kultury solidarności”, należy zjawisko kryzysów rodzinnych i słabości samej koncepcji rodziny²³. Rodzina według zamysłu Bożego jest miejscem świętym i uświęcającym. Na straży tej świętości Kościół stał zawsze i wszędzie, ale w szczególny sposób pragnie być blisko rodziny, gdy ta wspólnota życia i miłości jest zagrożona czy to od wewnątrz, czy też - jak to dziś niestety często bywa - od zewnątrz²⁴. Wartość nierozzerwalności małżeństwa jest coraz bardziej lekceważona; żąda się prawnego uznania związków osób, u których różnica płci nie odgrywa istotnej roli²⁵. Taka skłonność oznacza wykroczenie poza obręb dziejów ludzkiej moralności.

W tym kontekście Kościół powinien głosić z nową mocą to, co Ewangelia mówi o małżeństwie i o rodzinie, aby uzmysłowić ich znaczenie i wartość w zbawczym planie Bożym. Szczególnie konieczne jest stanowcze potwierdzenie, że te instytucje w rzeczywistości stanowią wyraz woli Boga. Trzeba przypominać prawdę o rodzinie jako głębokiej wspólnocie życia i miłości²⁶. Trzeba głosić zdecydowanie i konsekwentnie oraz ukazywać na przekonujących przykładach prawdę i piękno rodziny opartej na małżeństwie, pojmowanym jako stały i owocny związek mężczyzny i kobiety²⁷.

Dzisiejsza cywilizacja za wszelką cenę walczy z trwałym małżeństwem i rodziną. Małżeństwo i rodzina są zwalczane przez ugrupowania polityczne i różne instytucje, które swoją działalnością chcą objąć jak największy obszar ludzkiego życia. Antyrodzinne działania wspierane są przez lobby finansowe, środki społecznego przekazu oraz ruchy feministyczne²⁸, dlatego w każdym przypadku trzeba zachęcać, wspomagać i wspierać poszczególne rodziny oraz ich zrzeczenia, aby odgrywały należną sobie pierwszoplanową rolę w Kościele i w społeczeństwie, i zabiegać o to, aby pojedyncze państwa i Unia Europejska prowadziły rzeczywistą i skuteczną politykę prorodzinną²⁹.

Jan Paweł II w encyklice „*Evangelium vitae*” wezwał wszystkich ludzi dobrej woli, a w szczególności nas - wyznawców Chrystusa - do przeciwstawiania się współczesnej jak to określił papież „kulturze śmierci”, która niewątpliwie jest zaprzeczeniem „kultury solidarności”. W jednej z pielgrzymek do ojczyzny, Jan Paweł II podkreślił, że „największym niebezpieczeństwem

²² Por. PDV 9. Por. także. K. Jeżyna. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin 2002 s. 248.

²³ Por. EiE 8.

²⁴ Por. Jan Paweł II. *Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas Mszy św....że cię nie opuszczę aż do śmierci*. Szczecin, 11.06.1987. W: Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*. Kraków 1997 s. 453.

²⁵ Por. EiE 90.

²⁶ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje-Dekrety-Deklaracje*. Poznań 2002 nr 48 s. 526-606. [dalej KDK].

²⁷ Por. EiE 91.

²⁸ Por. A. Skreczko. *Kultura życia rodzinnego i małżeńskiego we współczesnym kontekście społecznym*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 2. Lublin 2004 s. 298.

²⁹ Por. EiE 91.

zagrożającym pokojowi jest dzisiaj aborcja. Jeżeli matce wolno zabić własne dziecko, coż może powstrzymać ciebie i mnie, byśmy się nawzajem nie pozabijali? Jedynym, który ma prawo odebrać życie, jest Ten, kto je stworzył. Nikt inny nie ma tego prawa: ani matka, ani ojciec, ani lekarz, żadna agencja, żadna konferencja i żaden rząd”³⁰.

Papież podkreślił, że te nowe zagrożenia życia nie tylko przybierają nieznane dotąd formy, ale równocześnie niepokojące rozmiary³¹. Chodzi z jednej strony o nowe - dotąd nieznane albo mniej znane - formy zamachów na życie ludzkie, a z drugiej strony o to, że nawet te znane wcześniej formy zamachów na ludzkie życie mają coraz szerszy zasięg³².

Jan Paweł II, opisując współczesną „kulturę śmierci” mówił iż, „obraz współczesnej ludzkości budzi rzeczywiście głęboki niepokój, zwłaszcza gdy po myślimy nie tylko o różnych dziedzinach, w których dochodzimy do zamachów na życie, ale także o ich szczególnej częstotliwości, a zarazem o wielorakim i silnym poparciu, jakie zyskują one dzięki szerokiemu przyzwoleniu społecznemu oraz częstym przypadkom ich uznania”³³.

Według Ojca Świętego, jednym z podstawowych źródeł zagrożeń życia jest fałszywe, wynaturzone pojmowanie ludzkiej wolności³⁴, co wiąże się z zafałszowaną, nazbyt indywidualistyczną koncepcją człowieka i życia ludzkiego. Takiej negatywnej sytuacji sprzyja obecność - w prawodawstwie wielu państw naszego kontynentu - permissywnych ustaw w odniesieniu do tego czynu, który pozostaje „haniebnym przestępstwem” i stanowi zawsze poważny nieład moralny³⁵. Permissywizm, mimo, że powołuje się na miłość i tolerancję, jest niczym innym, jak przyzwoleniem na zło³⁶. Sytuacja taka jest całkowitą rezygnacją z odpowiedzialności za drugiego człowieka i zgodą na skrajny indywidualizm³⁷.

Papież w swoim nauczaniu podkreśla, że zagrożenia te narastają z winy człowieka, który okazuje beztroskę i dopuszcza się zaniedbań, chociaż nierzadko mógłby im zapobiec³⁸. Człowiek zasiewa śmierć, jaka dokonuje się przez bezmyślne naruszanie równowagi ekologicznej, przez zbrodniczy handel narkotykami i przez propagowanie wzorców zachowań w dziedzinie życia płciowego, które nie tylko są moralnie nie do przyjęcia, ale rodzą także poważne niebezpieczeństwa dla życia³⁹.

Taka koncepcja wolności prowadzi do „głębokiego zniekształcenia życia społecznego”⁴⁰. Rodzi się wówczas nowa kultura zamknięta na transcendencję, która utożsamia się „ze szczęśliwością natury hedonistycznej, jaką daje konsumpcjonizm, czy też urojoną i sztuczną,

³⁰ Por. Jan Paweł II. *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. Naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości*. Kalisz, 04.06.1997. W: Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*. Częstochowa 1997 s. 95-102.

³¹ Por. Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995 nr 3-4. [dalej EV].

³² Por. Nagórny. *Bądźmy ludem życia* s. 101.

³³ Por. EV 17.

³⁴ Por. Tamże.

³⁵ Por. KDK 51. Por. także: EiE 95.

³⁶ Por. A. L. Szafrński. *Bezdroża permissywizmu moralnego*. W: *Asceza odczłowieczenie czy ucłowieczenie*. Homo meditans III. Red. W. Słomka. Lublin 1985 s. 263-282.

³⁷ Por. Jeżyna. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji* s. 74-75.

³⁸ Por. EV 10.

³⁹ Por. Tamże.

⁴⁰ Por. EV 20.

dostarczoną przez narkotyki, albo pewnymi formami millenaryzmu, z oczarowaniem wschodnimi filozofiami, z poszukiwaniem ezoterycznych form duchowości, z różnymi prądami New Age⁴¹. Kolejną przyczyną gaśnięcia nadziei w Europie, a także utratą fundamentu „kultury solidarności”, jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadza do tego, że uważa się człowieka za absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka⁴². Człowiek staje się jedynym centrum rzeczywistości, zajmując miejsce Boga, co prowadzi do przekonania, że Bóg jest niepotrzebny, a nawet jest przeciwko człowiekowi. Człowiek uważa, że jest centrum i jego jedność znajduje się w nim samym. Zamierza on opierać się tylko na sobie, pragnie się sam realizować i sam sobie wystarczać w swej ograniczoności⁴³. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego⁴⁴. Wielu współczesnych Europejczyków sądzi, że wie, co to jest chrześcijaństwo, ale w rzeczywistości go nie zna. Często nawet podstawy i najbardziej zasadnicze pojęcia chrześcijaństwa nie są już rozumiane. Wielu ochrzczonych żyje tak, jakby Chrystus nie istniał; powtarza się gesty i znaki związane z wiarą, zwłaszcza w praktykach religijnych, ale nie odpowiada im rzeczywista akceptacja treści wiary i przyłgnięcie do Osoby Jezusa. Miejsce pewności wielkich prawd wiary u wielu ludzi zajęło niejasne i mało zobowiązujące uczucie religijne; szerzą się różne formy agnostycyzmu i praktycznego ateizmu, które przyczyniają się do pogłębienia rozdźwięku między wiarą a życiem⁴⁵. Uznanie Boga jedynie za hipotezę powoduje pewien rodzaj agnostycyzmu, przeradzający się nierzadko w ateizm⁴⁶.

Zapomnienie i odrzucenie Boga obraca się przeciwko samemu człowiekowi, gdyż pozbawia go odniesienia do transcendencji i redukuje jego życie jedynie do skończoności, wymiaru doczesnego i odziera z wszelkiej nadziei. Niebezpieczeństwo takiego sposobu myślenia przyczynia się do szeroko pojętej dehumanizacji⁴⁷.

4. Relatywizm i nihilizm

Kolejnym znakiem, który mówi nam o kryzysie „kultury solidarności” w Europie jest bez wątpienia relatywizm moralny i prawny⁴⁸. Głosi on, iż nie ma obiektywnej prawdy, nie ma obiektywnej hierarchii wartości, to wszystko staje się względne, a dobro i zło moralne ludzkiego

⁴¹ EiE 10.

⁴² Por. EiE 9.

⁴³ Por. Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu „Libertatis conscientia”* z 22.03.1986. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Red. J. Królikowski, Z. Zimowski. Tarnów 1995 s. 301-302.

⁴⁴ Por. EiE 9.

⁴⁵ EiE 47.

⁴⁶ J. Rodriguez. *Nowa Ewangelizacja Europy w nauczaniu Jana Pawła II*. Tłum. L. Balter, F. Mickiewicz. W: *Nowa Ewangelizacja. „Kolekcja Communio” nr 8*. Poznań 1993 s. 172.

⁴⁷ Por. D. Gradocki. *Wyzwania dla Kościoła w Europie w świetle adhortacji „Ecclesia in Europa”*. „Studia Bobolanum” 2:2003 s. 95.

⁴⁸ Por. EV 4. Por. także. EiE 95,

działania zależy jedynie od sytuacji. Relatywizm więc oznacza uznanie, że każda sytuacja egzystencjalna jest jedna w swoim rodzaju, a co więcej, do tej samej sytuacji mogą być odniesione różne oceny moralne (nawet sprzeczne ze sobą) w zależności od tradycji kulturowych⁴⁹. Niemożliwa jest także zorganizowana hierarchia wartości, gdyż w mnogości współistniejących grup, kultur czy sytuacji egzystencjalnych nie można wyróżnić żadnego zbioru wartości, które można by było określić za obiektywne i pozwalające na przyjęcie jednej uniwersalnej prawdy⁵⁰.

Praktycznym skutkiem relatywizmu jest permissywnizm moralny, czyli łatwe przyzwolenie na wszystko. Odnosi się to nie tylko do wychowania, ale także do całokształtu życia społecznego i zagubienia religijnego wymiaru życia ludzkiego⁵¹. Odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne⁵². Jan Paweł II mówi w tym kontekście o „permissywnym prawodawstwie” lub o wprowadzaniu „prawa bardziej permissywnego”⁵³. Może ono prowadzić do tego, że ludzie będą coraz powszechniej ulegać „permissywnej logice”⁵⁴, która prowadzi do tego, iż wielu ludzi świadomie odrzuca nadprzyrodzony wymiar życia ludzkiego, a Bóg pozostaje niejako poza horyzontem ich zainteresowań⁵⁵. Wielu katolików nie odrzuca wiary w Boga i Kościół jawnie, ale odchodzi od niej „po cichu”, gubiąc po drodze autentyczny katolicki sens tych rzeczywistości⁵⁶.

Kolejnym zjawiskiem, który mówi nam o zaniku „kultury solidarności”, w powiązaniu z utratą prawdy o człowieku i zapomnieniu o Bogu⁵⁷, jest nihilizm. Odrzuca on całkowicie religijny wymiar życia ludzkiego. Jednocześnie jest on zaprzeczeniem człowieczeństwa i jego tożsamości⁵⁸. Wszystko to powoduje zakwestionowanie pytania o sens życia ludzkiego, gdyż odrzuca nadzieję na możliwość osiągnięcia celu, jakim jest prawda⁵⁹.

Nihilizm zatem jest źródłem rozpowszechnionego dziś poglądu, że nie należy podejmować żadnych trwałych zobowiązań, ponieważ wszystko jest ulotne i tymczasowe⁶⁰. Takie nihilistyczne nastawienie do życia „przyczynia się do powstania pustki egzystencjalnej,, której dramatycznym przejawem jest utrata celu i sensu życia”⁶¹.

⁴⁹ Por. Nagórny. *Posłannictwo chrześcijan w świecie* s. 282.

⁵⁰ Por. J. Życiński. *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*. „Ethos” 9:1996 nr 33-34 s. 171-173.

⁵¹ Por. EiE 95.

⁵² Por. EiE 9.

⁵³ Por. EV 73.

⁵⁴ Por. EV 74.

⁵⁵ Por. J. Nagórny. *Europejski wymiar duchowości chrześcijańskiej*. W: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*. Red. P. Kosłowski. Lublin 1994 s. 229.

⁵⁶ Por. J. Ratzinger. *Raport o stanie wiary*. Kraków- Warszawa 1986 s. 39.

⁵⁷ Por. EiE 9.

⁵⁸ Por. Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998 nr 90. [dalej FR].

⁵⁹ Por. Jeżyna. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji* s. 70.

⁶⁰ Por. FR 46.

⁶¹ Por. Jeżyna. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji* s. 70.

* * *

Mimo wspomnianych kryzysów, które powodują zanik kultury solidarności na kontynencie Europejskim, widoczny jest wkład tradycji kulturowej i duchowej reprezentowany chociażby przez Katolickie Kościoły Wschodnie⁶². Ponadto Rada Konferencji Episkopatów Europy w skali całego kontynentu troszczy się o coraz pełniejszą komuniję między diecezjami i krajowymi Konferencjami Episkopatów, rozwija współpracę ekumeniczną między chrześcijanami, usuwa przeszkody, które zagrażają pokojowemu istnieniu i rozwojowi narodów, a także ułatwia ona wymianę informacji i koordynuje inicjatywy duszpasterskie⁶³. Wszystko to wskazuje wprost na potrzebę nowych dróg i nowych sposobów ich realizacji w naszym codziennym życiu, w naszej świadomości i w naszych codziennych wyborach.

BIBLIOGRAFIA:

- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje-Dekrety-Deklaracje*. Poznań 2002 s. 526-606.
- Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Pastores dobo vobis*. Watykan 1992
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003.
- List do kard. Miloslava Vlka, przewodniczącego Rady Konferencji Episkopatów Europy (16.10.2000). „L'Osservatore Romano” 22:2001 nr I s. 46.
- Homilia: *...że cię nie opuszczę aż do śmierci*. Szczecin 11.06.1987. W: Jan Paweł II.
- *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*. Kraków 1997 s. 450-458.
- Homilia: *Naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości*. Kalisz 04.06.1997.
- W: Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia i homilie*. Częstochowa 1997 s. 95-102.
- Homilia Ojca Świętego wygłoszona podczas Mszy Świętej. Siedlce 10.06. 1999. W: VII
- *Pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny*. Red. J. Górny. Olsztyn 1999 s. 91-96.
- Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Libertatis Conscientia*. 22.03.1986. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Red. J. Królikowski, Z. Zimowski. Tarnów 1995 s. 297-323
- Gradocki D. *Wyzwania dla Kościoła w Europie w świetle adhortacji „Ecclesia in Europa”*.
- „Studia Bobolanom” 2:2003 nr 8.93-110.
- Jeżyna K. *Moralne przesłanie nowej ewangelizacji. Wezwanie do odnowy Kościoła i świata*. Lublin 2002.
- Kowalski J. *Wyzwania stawiane Kościołowi o zmierzchu drugiego i na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*. W: *Chrześcijanin w świecie*. Zeszyty chrześcijańsko-społeczne 4:1997 nr 4 s. 3-22.
- Misiurek J. *Kapłan - zagrożenie czy szansa? W: Kapłan pośród ludu kapłańskiego. Homo meditans XIV*. Red. W. Słomka, J. Misiurek. Lublin 1993 s. 43-56.
- Nagórny J. *Bądźmy ludem życia*. Felietony z Radia Maryja. Szczecinek 2005 s. 234.

⁶² Por. EiE 118.

⁶³ Por. Tamże.

- Nagórny J. *Europejski wymiar duchowości chrześcijańskiej*. W: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*. Red. P. Kosłowski. Lublin 1994 s. 219-234.
- Parzyszek Cz. *Aspekty powołaniowe w adhortacji „Ecclesia in Europa”*. „Życie konsekrowane” 44:2003 nr 6 s. 77-80.
- Ratzinger J. *Raport o stanie wiary*. Kraków-Warszawa 1986.
- Rodriguez J. *Nowa Ewangelizacja Europy w nauczaniu Jana Pawła II*. Tłum. L. Balter, F. Mickiewicz. W: *Nowa Ewangelizacja*. „Kolekcja Communio” nr 8. Poznań 1993 s. 166-181.
- Skreczko A. *Kultura życia rodzinnego i małżeńskiego we współczesnym kontekście społecznym*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. 2. Lublin 2004 s. 293-305.
- Szafrński A. L. *Bezdroża permisywizmu moralnego*. W: *Asceza odczłowieczenie czy uczyłwieczenie. Homo meditans III*. Red. W. Słomka. Lublin 1985 s. 263-282
- Życiński J. *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*. „Ethos” 9:1999 nr 33-34 s. 171-183
- Ba. *Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Piotra Skargi. Przystąpienie do Unii Europejskiej: deska ratunku czy pocałunek śmierci dla chrześcijańskiej Polski?* Kraków 2002.

Summary:

The loss of memory and Christian heritage, the fear of the future, the crisis of the family and the weaknesses of the very concept of the family, priestly vocations and consecrated life, the confrontation with personal sin, the pursuit of imposition of anthropology without God and the spreading individualism – these are disturbing signs appearing at the beginning of the third millennium on the horizon of the European continent. They tell us about the devastation that is happening in the tissues of the people of Europe, often causing disappointment and destroying the culture of solidarity.

Słowa kluczowe: kryzys, kultura solidarności, Europa, Jan Paweł II

Key words: crisis, culture of solidarity, Europe, John Paul II

ks. mgr lic. Paweł Zubrzycki – kapłan Diecezji Zamojsko-lubaczowskiej, duszpasterz osób niesłyszących i niedosłyszących. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół katechetyki specjalnej.

Paweł Zubrzycki

Europejska kultura solidarności w ujęciu Jana Pawła II

W dążeniu do ukształtowania nowego oblicza kontynentu europejskiego, realizującego „kulturę solidarności”, z wielu względów decydującą rolę pełnią instytucje międzynarodowe związane z terytorium Europy i głównie na nim działające, które przez swój wkład naznaczyły historyczny bieg wydarzeń, bez angażowania się w działanie o charakterze militarnym¹. Jednak wpływ na rozwój i integrację europejską mają nie tylko instytucje europejskie, ale przede wszystkim określone idee, wartości, normy, wytwory, wydarzenia i tendencje, które przez wieki stanowiły podstawę międzypersonalnej komunikacji Europejczyków i gwarantowały im wzajemne porozumienie się, na których kształtował się europejski styl życia i które do dzisiaj są aktualne².

Zatem do najważniejszych przejawów budowania kultury europejskiej zakorzenionej w tradycji chrześcijańskiej należą: personalistyczna wizja jednostki i życia społecznego; pragnienie ciągłego poznawania; umiłowanie wolności i osobistej godności; wola przekształcania siebie, społeczeństwa i przyrody; kreatywny altruizm oraz troska o poszanowanie ludzkich praw i bardzo zdecydowane odrzucenie ich gwałcenia³.

Wymienione wyżej wartości stanowią centrum europejskiej kultury. Decydują o jej odmienności w stosunku do innych kultur. Europa zaczyna, to coraz bardziej odczuwać przy nasilającej się kulturze amerykańskiej i krajów Dalekiego oraz Bliskiego Wschodu. Kulturą amerykańską wydaje się nawet już znudzona i zmęczona, a kultury wschodu są jeszcze swoistą atrakcją, przede wszystkim dla młodego pokolenia szukającego egzotyki i przeżyć. W nowych warunkach społecznych, gospodarczych i politycznych tworzy się nowa kultura Europy⁴, „kultura solidarności”.

1. Personalistyczna wizja jednostki i życia społecznego

Pierwszym aspektem budującym „kulturę solidarności” na kontynencie europejskim jest personalistyczna wizja jednostki i życia społecznego. Jan Paweł II w swoim nauczaniu na temat personalizmu uczy, że „klucz do zrozumienia człowieka leży w Chrystusie. W Nim człowiek poznaje, że jest wezwany do „nowego życia”. Jego odpowiedź na wezwanie to oddanie mu całej swojej osoby, we wszystkich jej wymiarach - oddanie wolne i dynamiczne, ożywione miłością”⁵. Człowiek, mimo ogromnych nadużyć wobec niego, zbrodni przeciw niemu, widziany jest jako

¹ Por. Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003 nr 113. [dalej EiE].

² Por. L. Dyczewski. *Kultura europejska a kultura narodowa*. W: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*. Red. P. Kosłowski. Lublin 1994 s. 44.

³ Cechy kultury europejskiej omawiają między innymi: M. Dobraczyński, J. Stefanowicz. *Tożsamość Europy*. Warszawa 1979 s. 149-164.

⁴ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 47.

⁵ Por. EiE 118.

najwyższa wartość ziemską, jako najwyższa świętość i to zarówno w ujęciu religijnym, jak i laickim. Te dwie koncepcje człowieka: religijna i laicka w ostatnich stuleciach mocno się przesilają na naszym kontynencie. Religijna koncepcja człowieka jest bardziej otwarta i dynamiczna niż laicka, dlatego wydaje się bardziej aktualna i przyszłościowa dla Europy, w której wszystko stoi otworem, w której idea postępu i rozwoju bez granic jest mocno zakorzeniona⁶, a która przekształca się w „unię”⁷.

Kolejny przejaw budowania „kultury solidarności” w Europie to pragnienie ciągłego poznawania siebie i otaczającego nas świata. Rozwój systemu kształcenia i podwyższenie jego poziomu, kształtowanie się wielu nowych dziedzin życia społecznego, wzrost osobistej wolności i swobody działania sprawiają, że w dzisiejszej Europie mamy o wiele więcej elit aniżeli kilkadziesiąt lat temu. Jako najważniejsze można wyliczyć: polityczne, intelektualne, religijne, moralne, środków społecznej komunikacji, artystyczne, organizatorskie, techniczne i ekonomiczne. Na ogół widzą one wyraźniej niż masy potrzebę zjednoczenia Europy i to na kanwie kultury⁸. Umacnianie jedności w łonie kontynentu europejskiego pobudza chrześcijan do współpracy w procesie integracji i pojednania⁹. W tym kontekście trzeba też odczytywać stwierdzenie Jana Pawła II, że „wszędzie istnieje pilna potrzeba odtworzenia chrześcijańskiej tkanki społeczności ludzkiej”¹⁰ opartej na jedności i braterstwie. Tylko wtedy elity europejskie mogą wykazywać dużą łatwość nawiązywania kontaktów i prowadzić szeroką działalność o charakterze międzynarodowym. Osobiście i przez swoją działalność tworzą wtedy ogniwa w procesie zjednoczenia Europy¹¹.

Wszystko co nas otacza, wszystkie dziedziny życia społecznego powodują, że człowiek ciągle wzrasta do odpowiedzialności za budowanie „kultury solidarności”. Owo wzrastanie odbywa się zarazem: w rodzinie i w szkole, w mediach i w świecie kultury, w ekonomii i w środowiskach pracy, w polityce i w spędzaniu wolnego czasu, słowem - we wszystkich kręgach ludzkiej aktywności¹². Aby z odpowiedzialnością poznawać samego siebie i otaczający nas świat, każdy z nas powinien poznawać uprzywilejowane miejsca kultury, jakim są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowo-technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji¹³. Tylko wtedy stanie się to programem na przyszłość dla nas wszystkich, który trzeba będzie przekazać następnym pokoleniom, aby wspólnie budowali i kształtowali kontynent europejski oparty na „kulturze solidarności”¹⁴. Wiąże się to z pragnieniem ciągłego poznawania, ciekawością poznawczą i doskonaleniem procesu poznania. Nowego odkrycia nie traktuje się w Europie jako ostatecznej prawdy, lecz podejmuje się wciąż nowe poszukiwania. Przyniosło to

⁶ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 49.

⁷ Por. EiE 118.

⁸ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 49.

⁹ Por. EiE 119.

¹⁰ Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988 nr 34. [dalej ChL].

¹¹ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 49.

¹² W. Ziółtek. *Głosić Ewangelię nadziei. Program Duszpasterski w Archidiecezji Łódzkiej na rok 2004/05*. W: www.archidiecezja.lodz.pl [09.04.2017 r.].

¹³ J. Zabłocki. *Świeccy w odnowie porządku doczesnego (działalność społeczna, polityczna, kulturalna)*. „Ateneum Kapłańskie” 82:19901. 114. z. 3 s. 58-60.

¹⁴ Por. EiE 120.

rozwój wiedzy zrationalizowanej i zorganizowanej, nie spotykany nigdzie indziej rozwój techniki, umiejętność łączenia praktyki z teorią i racjonalizację życia codziennego¹⁵.

2. Wolność i godność człowieka – fundamenty kultury solidarności

Do wzrostu „kultury solidarności” na kontynencie europejskim przyczynia się coraz bardziej większe personalistyczna wizja jednostki. Wolność to najwyższy znak obrazu Boga w człowieku i w konsekwencji znak wzniosłej godności każdej osoby ludzkiej¹⁶: „wolność wypełnia się w relacjach międzyludzkich. Każda osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, ma prawo naturalne, by była uznana za istotę wolną i odpowiedzialną. Wszyscy są zobowiązani do szacunku wobec każdego. Prawo do korzystania z wolności jest nieodłącznym wymogiem godności osoby ludzkiej”¹⁷.

Wolność tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym¹⁸. Źródłem wolności jest transcendentna godność osoby, czyli bycie obrazem Boga¹⁹. Pełnię wolności osoba uzyskuje dzięki wyzwoleniu dokonane przez Chrystusa²⁰. Fundamentem wolności osoby jest prawda, wolność jest zależna od prawdy, a prawda służy wolności. Akcentuje to Jan Paweł II: „wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością. Jest zakłamanie wolności”²¹. Europa, aby nadać nowy rozmach własnej historii musi uznać i odzyskać wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i transcendentnej godności osoby ludzkiej²², wtedy może wiarygodnie budować nową „kulturę solidarności”.

Wartość wolności, jako przejawu wyjątkowości i niepowtarzalności każdej osoby ludzkiej, zostaje uszanowana, kiedy każdemu członkowi społeczności umożliwia się realizację jego osobistego powołania²³. Poszukiwanie prawdy i wyznawanie własnych idei religijnych, kulturalnych i politycznych, wyrażanie swoich opinii, decydowanie o swoim stanie życia i, jeśli to możliwe, o swojej pracy; podejmowanie inicjatyw o charakterze ekonomicznym, społecznym i politycznym, wszystko to powinno być ujęte w ramy systemu prawnego²⁴, dokonywać się w granicach wspólnego dobra i publicznego porządku i - w każdym wypadku - pod znakiem odpowiedzialności.

Człowiek, poznając prawdę, dostrzega, że jest bytem celowym i jego działanie musi mieć cel²⁵. Nie poprzestaje na potocznym rozumieniu wolności, jako braku jakichkolwiek ograniczeń,

¹⁵ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 49.

¹⁶ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje. Poznań 2002 nr 17 s. 526-606. [dalej KDK].

¹⁷ Katechizm Kościoła Katolickiego 1738. [dalej KKK].

¹⁸ Por. Jan Paweł II. *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju z 01.01.1981*. nr 5. W: Jan Paweł II. *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. I. Kraków 1998 s. 18.

¹⁹ Por. Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998 nr 80. [dalej FR]. Por. także: ChL 5.

²⁰ Por. Jan Paweł II. Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993 nr 86. [dalej VS].

²¹ Por. Jan Paweł II. List do Młodych *Parati semper* z 31.03.1985. W: Jan Paweł II. *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1. Kraków 1997 s. 251.

²² Por. EiE 109.

²³ Kompendium Nauki Społecznej Kościoła. nr 200. [dalej KNSK].

²⁴ Por. Tamże.

²⁵ Por. FR 24-27.

gdyż wówczas jawi się ona jako beztreściowa i bezsensowna. Jej sens odkrywa w tym, że może czynić dobro, w którym widzi swoje spełnienie. Postrzega ją jako wolność do nieskrępowanego wyboru i realizacji dobra, co w odniesieniu do osób staje się miłością²⁶.

W nauczaniu Jana Pawła II wolność jawi się dwuaspektowo: negatywnie jako wolność od przymusów, zła i pozytywnie jako wolność do dobrego działania. W prawdziwej wolności oba te aspekty muszą istnieć jednocześnie. Wolność zatem jest środkiem do stawania się obrazem Boga, który jest Dobry (Mt 19, 17)²⁷.

Coraz większe umiłowanie wolności jakie dokonuje się w Europie, legło u podstaw wypracowania humanitarnych systemów prawnych, sformułowania praw człowieka oraz wypracowania najlepszego dotychczas ustroju społecznego, jakim jest demokracja²⁸, a tym samym podkreśla znaczenie godności osoby ludzkiej i jej szczególnego statusu w stosunku do wszystkich innych bytów stworzonych.

Kościół w centrum swych wypowiedzi społecznych postawił kwestie godności człowieka, domagając się tym samym ustanowienia takiego porządku społecznego, w którym nie tylko nie ma naruszenia tej godności, lecz przeciwnie - panuje duch współpracy i solidarności. Ten duch współpracy powinien uwzględniać również wartości duchowe i religijne, gdyż tylko wówczas godność osoby ludzkiej znajduje swe pełne potwierdzenie w praktyce życia społecznego²⁹.

Zasada personalistyczna stwierdza wyraźnie, że jedna osoba powinna być afirmowana przez drugą osobę, a w konsekwencji przez społeczeństwo, ze względu na tę szczególną jej wartość, którą określa się mianem wrodzonej godności osobowej³⁰. W ten sposób osoba staje się źródłem ładu społecznego. Chodzi tu najpierw o to, że człowiek jako byt osobowy nieustannie kształtuje swój ład wewnętrzny. Tylko człowiek zdolny do takiego ładu wewnętrznego będzie jednocześnie budował go na zewnątrz w ramach życia społecznego³¹. Każdy człowiek zatem ma nie tylko prawo do uznania swojej osobowej godności, ale też sam ma obowiązek poszanowania swej nienaruszalnej godności³².

Bóg nie ma względu na osoby, ponieważ wszyscy ludzie posiadają tę samą godność istot stworzonych na Jego obraz i podobieństwo³³. Wcielenie Syna Bożego ukazuje jednakową godność wszystkich osób: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28; por. Rz 10,12; I Kor 12,13; Koi 3,11)³⁴. Ponieważ na obliczu każdego człowieka rozbłyska coś z chwały Bożej, godność każdego człowieka wobec Boga stoi u podstaw godności człowieka wobec innych ludzi³⁵. Jest to ponadto ostateczny fundament istotnej

²⁶ Por. VS 17-18; Por. także. FR 81.

²⁷ Por. S. Nowosad, M. Wyrostkiewicz. *Wolność*. W: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 582-584.

²⁸ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 45.

²⁹ Por. Jan Paweł II. Encyklika *Centesimus annus*. Watykan 1991 nr 61. [dalej CA].

³⁰ Por. J. Nagórny. *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1. Świat i wspólnota. Lublin 1997 s. 177.

³¹ Por. J. Majka. *Filozofia społeczna*. Warszawa 1982 s. 130-137.

³² Por. Tamże.

³³ Por. KKK 1934.

³⁴ KNSK 144.

³⁵ Por. KDK 29.

równości i braterstwa między ludźmi, niezależnie od ich rasy, narodowości, płci, pochodzenia, kultury i pozycji społecznej³⁶.

Tylko uznanie godności ludzkiej umożliwi wspólnotowy i osobisty wzrost wszystkich (por. Jk 2,1-9). Dla wspierania tego wzrostu konieczne jest w szczególności wspomaganie najsłabszych, zapewnienie rzeczywistych warunków sprzyjających jednakowym możliwościom życiowym kobiet i mężczyzn, zagwarantowanie obiektywnej równości wobec prawa dla przedstawicieli wszystkich klas społecznych³⁷.

Także w stosunkach między narodami i państwami zapewnienie warunków sprawiedliwości i równości stanowi przesłankę dla autentycznego postępu międzynarodowej wspólnoty³⁸. Pomimo postępów zmierzających w tym kierunku nie wolno zapominać, że nadal występują tutaj liczne krzywdzące nierówności i formy zależności³⁹.

Uznaniu jednakowej godności każdego człowieka i narodu powinna towarzyszyć świadomość, że godność ludzka może być chroniona i popierana jedynie w formie wspólnotowej, ze strony całej ludzkości. Tylko przez zgodne działanie ludzi i narodów szczerze zainteresowanych dobrem wszystkich innych można dojść do autentycznego powszechnego braterstwa⁴⁰; i na odwrót, utrzymanie się rażących różnic i krzywdzących nierówności zubaża wszystkich. Każdy z nas zatem musi przyczynić się do rozwoju dojrzałej kultury otwartości, która ma na uwadze jednakową godność każdej osoby i należytą solidarność z najsłabszymi⁴¹. Wtedy też „kultura solidarności” i związane z nią wartości przyczynią się do doskonalenia i rozwoju ludzkiej osoby, a także do ostatecznego potwierdzenia jej godności⁴².

Poszanowanie godności osoby ludzkiej objawia się nade wszystko w uznaniu i poszanowaniu praw człowieka⁴³, które wpływają na rozwój „kultury solidarności” w kręgach europejskich. Potwierdzają one w sposób konkretny, że osoba jako centrum życia społecznego nie może nigdy być uprzedmiotowiona, potraktowana jedynie jako narzędzie i środek dla osiągnięcia innych, skądinąd nawet szlachetnych celów. Jan Paweł II w swej adhortacji „*Ecclesia in Europa*” wyrażał zadowolenie z wszelkich działań jakie podjęto, aby sprecyzować zasady poszanowania praw człowieka⁴⁴. Dążenie do sformułowania i ogłoszenia praw człowieka jest jednym z najbardziej znaczących kroków, będących skuteczną odpowiedzią na niezbywalne wymogi ludzkiej godności⁴⁵. Urząd Nauczycielski Kościoła nie zapomniał o pozytywnej ocenie „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka”, ogłoszonej przez Organizację Narodów

³⁶ Tamże.

³⁷ KNSK 145.

³⁸ Por. Jan Paweł II. *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 50-lecia jej powstania z 05.10.1995*. „L'Osservatore Romano” 16:1995 nr 11-12 s. 8.

³⁹ Por. KDK 84.

⁴⁰ KNSK 145.

⁴¹ Por. EiE 101.

⁴² Por. Nagórny. *Posłannictwo chrześcijan w świecie* s. 177.

⁴³ Por. T. Borutka. *Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II*. Kraków 1994 s. 59-72.

⁴⁴ Por. EiE 12.

⁴⁵ Por. Sobór Watykański II. Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* nr 1. [dalej DWR].

Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r., którą Jan Paweł II nazwał „słupem milowym na drodze rozwoju ludzkiego”⁴⁶.

Ostateczne źródło praw człowieka ma swój początek w człowieku i w Bogu, jego Stwórcy⁴⁷. Prawa te są „powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”⁴⁸. Powszechne, ponieważ posiadają je wszystkie istoty ludzkie bez żadnego wyjątku, niezależnie od czasu, miejsca i wszelkich typów czy ras. Nienaruszalne, ponieważ „prawa te mają źródło w przyrodzonej godności i wartości ludzkiej osoby”; niezbywalne, gdyż „nikomu nie wolno pozbawiać tych praw swojego bliźniego, byłoby to bowiem pogwałceniem jego natury”⁴⁹.

Jan Paweł II przedstawił listę tych praw w encyklice „Centesimus annus”. Papież wylicza tutaj: prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia; prawo do życia w zjednoczonej wewnątrz rodzinie i w środowisku moralnym sprzyjającym rozwojowi osobowości; prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy; prawo do uczestniczenia w pracy dla doskonalenia dóbr ziemi i zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych bliskich; prawo do swobodnego założenia rodziny oraz przyjęcia i wychowania dzieci, dzięki odpowiedzialnemu realizowaniu własnej płciowości. Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna, rozumiana jako prawo do życia w prawdzie własnej wiary i zgodnie z transcendentną godnością własnej osoby⁵⁰.

Poszanowanie tych wszystkich praw jest jednym z charakterystycznych znamion „prawdziwego postępu człowieka w każdym ustroju, społeczeństwie, systemie czy środowisku”⁵¹, a tym samym przyczynia się do budowania „kultury solidarności” na kontynencie europejskim, a także poza nim. Aby prawa człowieka w pełni mogły być zachowane, każdy z nas musi oprzeć własne postępowanie wobec innych tylko na takich zasadach, na jakich oni powinni oprzeć swoje postępowanie wobec nas. To jest „złota reguła”, wyrażona już w przesłaniu Ewangelii; każdy powinien traktować drugiego tak, jak chciałby być przez niego traktowany⁵².

3. Praca nad sobą koniecznym elementem budowania kultury solidarności

Kolejnym przejawem, który przyczynia się do budowy „kultury solidarności” jest niewątpliwie wola przekształcania siebie, społeczeństwa i przyrody, z czym wiąże się wprowadzenie kategorii zmiany i postępu, a w wychowaniu i kształceniu formowanie aktywnej postawy. Cechy te przejawiają się to w ciągłej walce z chorobami, w poszukiwaniu nowych form przystosowania się do środowiska i przystosowania środowiska do ludzkich potrzeb, co w skrajnych przypadkach przybiera formy niszczenia środowiska naturalnego, które następnie się

⁴⁶ Jan Paweł II. *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 50-lecia powstania z 05.10.1995*. „L'Osservatore Romano” 16:1995 nr 11-12 s. 5.

⁴⁷ Por. Jan XXIII. Encyklika *Pacem in terris*. Watykan 1963 nr 9.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ KNSK153.

⁵⁰ Por. CA 47. Por. także. Jan Paweł II. *Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z 02.10.1979*. W: Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie*. T. 2. cz. 2. *Lipiec-grudzień 1979*. Poznań 1992 s. 264.

⁵¹ Por. Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979 nr 17.

⁵² Por. A. Klose. *Katolicka nauka społeczna w zarysie*. Tłum. Z. Kowalska. Tarnów 1995 s. 22.

chroni i zabezpiecza. Wola zmiany, postępu i aktywna postawa przejawiają się także w ogromnej ruchliwości przestrzennej i społecznej Europejczyków. Oni pierwsi rozpoczęli emigrację na wielką skalę i nigdzie nie było tylu rewolucji społecznych co w Europie⁵³.

Masowa emigracja jest jednym z ważnych czynników łączenia Europy i kształtowania w niej nowej „kultury solidarności”. Znaczenie tego czynnika mogłoby być jeszcze większe, gdyby Europejczycy wyeliminowali ze swojej świadomości pojęcie „obcego”, które zagnieżdżyło się w niej na początku XX wieku. Pojęcie to budzi obawę i zagrożenie, wywołuje agresję, ułatwia przenoszenie na innych własnych słabości i niepowodzeń. Wówczas Europę może ogarnąć choroba raka w tej dziedzinie, a to polegałoby na wypieraniu różnych kultur, na ujednoczeniu kultury europejskiej. To poważna choroba. Istnieje obawa, że może ona okazać się ona bardzo realna⁵⁴.

Wobec tego stanu rzeczy konieczne jest wypracowanie form roztropnego przyjmowania i gościnności. Wymaga tego wizja «uniwersalistyczna» dobra wspólnego; trzeba dalej sięgnąć spojrzeniem, by objąć nim potrzeby całej rodziny ludzkiej. Samo zjawisko globalizacji wymaga otwarcia i współuczestnictwa, aby nie stało się źródłem wykluczania i spychania na margines, ale raczej solidarnego udziału wszystkich w produkcji i wymianie dóbr⁵⁵.

Każdy musi przyczyniać się do rozwoju dojrzałej kultury otwartości, która ma na uwadze jednakową godność każdej osoby i należytą solidarność z najślabszymi, domaga się uznania podstawowych praw każdego migranta. Do władz publicznych należy sprawowanie kontroli nad ruchami migracyjnymi, z uwzględnieniem wymogów dobra wspólnego. Przyjmowanie migrantów winno zawsze odbywać się w poszanowaniu prawa, a zatem, gdy to konieczne, towarzyszyć mu musi stanowcze tłumienie nadużyć⁵⁶.

Papież w adhortacji „Ecclesia in Europa” podkreśla też, iż należy podjąć wysiłek znalezienia możliwych form autentycznej integracji imigrantów w środowisku społecznym i kulturowym różnych krajów europejskich. Nie wolno przy tym ulegać obojętności na powszechne wartości ludzkie, trzeba zarazem chronić dziedzictwo kulturowe właściwe każdemu narodowi. Pokojowe współistnienie i wzajemne dzielenie się wewnętrznym bogactwem umożliwi budowanie Europy, jako wspólnego domu, w którym każdy będzie przejęty, nikt nie będzie dyskryminowany, wszyscy zostaną potraktowani i będą żyli odpowiedzialnie jako członkowie jednej wielkiej rodziny⁵⁷.

Aby budować „kulturę solidarności” opartą na wzajemnej miłości i poszanowaniu, musimy odwołać się do kolejnego zjawiska, którym jest kreatywny altruizm, a który ściśle jest z nią powiązany. Wyraża się on w zainteresowaniu innymi osobami i ich losem, w kształtowaniu otwartej postawy wobec innych, w umiejętności nawiązywania i kształtowania międzyosobowych kontaktów, w organizowaniu pomocy innym i w tworzeniu dla tego celu instytucji⁵⁸.

⁵³ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 45.

⁵⁴ Por. Tamże s. 49-50.

⁵⁵ Por. EiE 101.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Por. EiE 102.

⁵⁸ Por. Dyczewski. *Kultura europejska* s. 45.

Kierując się ewangeliczną zasadą: „darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,8), Kościół uczy przychodzić z pomocą bliźniemu w jego różnorodnych potrzebach i szerzy we wspólnocie ludzkiej liczne uczynki miłosierdzia względem ciała i ducha⁵⁹. Ludzka nędza jest wyraźnym znakiem kondycji człowieka, jego słabości i potrzeby zbawienia⁶⁰. Współczuł tej nędzy Chrystus Zbawiciel, który utożsamiał się ze swoimi „braćmi najmniejszymi” (Mt 25,40.45); „Jezus Chrystus rozpozna swoich wybranych po tym co uczynili dla ubogich. Gdy „ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,5), jest to znak obecności Chrystusa⁶¹.

Cały Kościół powinien przywracać nadzieję ubogim. Przyjmować ich i służyć im oznacza przyjmować i służyć Chrystusowi (por. Mt 25,40). Miłość preferencyjna wobec ubogich jest koniecznym wymiarem chrześcijańskiej egzystencji i służby Ewangelii. Kochać ich i dawać świadectwo, że są szczególnie umiłowani przez Boga, oznacza uznać, że wartość osoby jest niezależna od sytuacji ekonomicznej, kulturalnej, społecznej, w jakiej się znajduje, i pomagać im wykorzystać ich możliwości⁶².

Takie świadectwo miłości powinno wyjść poza granice kościelnej wspólnoty, by dotrzeć do każdego człowieka, tak aby miłość do wszystkich ludzi stała się zacznym autentycznej solidarności w całym życiu społecznym. Kiedy kościół służy miłości, równocześnie umacnia „kulturę solidarności”, przyczyniając się w ten sposób do utrwalania powszechnych wartości ludzkiego współistnienia⁶³.

Jan Paweł II w *Ecclesia in Europa* zachęca, aby postawę zwykłej filantropii wynosić na wyżyny miłości Chrystusa, aby każdego dnia, mimo trudów i zmęczenia, odnawiać w sobie świadomość godności każdego człowieka; aby starać się odkrywać potrzeby ludzi i wytyczać - jeśli to konieczne - nowe drogi tam, gdzie potrzeby są pilniejsze, zaś słabsi wymagają większej uwagi i pomocy⁶⁴.

Konsekwentny realizm miłości nakazuje służyć wszystkim ludziom poprzez różne formy działalności społecznej i aktywności politycznej, polegające na głoszeniu i obronie wartości życia w naszych coraz bardziej złożonych i pluralistycznych społeczeństwach. Jednostki, rodziny, grupy i stowarzyszenia są odpowiedzialne - choć z różnego tytułu i na różne sposoby - za tę działalność społeczną i za realizację przedsięwzięć w dziedzinie kultury, gospodarki, polityki i prawodawstwa, które kierując się szacunkiem dla wszystkich i logiką demokratycznego współistnienia, przyczyniają się do budowania społeczeństwa opartego na uznaniu i ochronie godności każdej osoby oraz na obronie i promocji życia wszystkich⁶⁵.

Reasumując zjawisko kreatywnego altruizmu możemy powiedzieć, że wymaga ono od nas wszystkich odważnego przyjęcia nowego stylu życia, którego wyrazem jest opieranie konkretnych decyzji - na płaszczyźnie osobistej, rodzinnej, społecznej i międzynarodowej - na

⁵⁹ KNSK184.

⁶⁰ Por. KKK 2448.

⁶¹ Por. Tamże 2443.

⁶² EiE 86.

⁶³ Por. EiE 85.

⁶⁴ Por. Tamże.

⁶⁵ Por. Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995 nr 90. [dalej EV].

właściwej skali wartości: na primacie „być” nad „mieć”⁶⁶ i osoby nad rzeczą. Ten odnowiony styl życia domaga się także zmiany postawy - z obojętności na zainteresowanie drugim człowiekiem oraz z odrzucenia go na akceptację: inni ludzie nie są konkurentami, przed którymi trzeba się bronić, ale braćmi i siostrami, zasługującymi na solidarność i na miłość; wzbogacają nas samą swoją obecnością⁶⁷ i budują wraz z nami nową „kulturę solidarności”.

* * *

Przez swą wiarę i poszukiwanie prawdy chrześcijanie są szczególnie uzdolnieni i powołani do tego, by budować kulturę pojednania: kulturę sprawiedliwości społecznej, ustanowienia i utrzymania bez użycia siły pokojowych stosunków, jak i zapewnienie praw do życia osobom kalekim, upośledzonym i potrzebującym opieki oraz nie narodzonym⁶⁸. Każdy z nas powinien dążyć do powszechnego i głębiej ugruntowanego braterstwa oraz w szlachetnym i wspólnym wysiłku, pod wpływem miłości odpowiadać na bardziej palące potrzeby naszej epoki⁶⁹. To zaangażowanie chrześcijan w sprawę pokoju i sprawiedliwości, a także ocalenia całego stworzenia jako środowiska, w którym będą żyły następne pokolenia, nie może ograniczyć się jednak tylko do Europy, lecz musi być uniwersalne, prawdziwie „katolickie”, obejmujące cały świat. My chrześcijanie musimy dziś uczynić wszystko, co jest w naszej mocy, żeby tak w Europie, jak i na całym świecie urzeczywistnić kulturę solidarności, pokoju i sprawiedliwości oraz przez nią nie tylko inspirowane, ale i nią nacechowane dobro wspólne. Tylko wówczas, gdy postawimy sobie zadanie bez żadnych ograniczeń, może na starym kontynencie i na całym świecie nastąpić to, co Novalis opisuje w swojej rozprawie z 1799 roku jako wizję przyszłych czasów: „tylko religia może znów obudzić Europę i umocnić narody, i w sposób widoczny na ziemi wprowadzić chrześcijaństwo z nowym blaskiem na jego starą, umacniającą pokój pozycję”⁷⁰.

BIBLIOGRAFIA:

- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W: Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje. Poznań 2002 s. 526-606.
- Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. W: Sobór Watykański II s. 410-421.
- Jan XXIII. Encyklika *Pacem in terris*. Watykan 1963.
- Paweł VI. Encyklika *Populorum progressio*. Watykan 1967.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan 1979.
- Jan Paweł II. Encyklika *Centesimus annus*. Watykan 1991.
- Jan Paweł II. Encyklika *Veritatis splendor*. Watykan 1993.
- Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan 1995.
- Jan Paweł II. Encyklika *Fides et ratio*. Watykan 1998.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Watykan 1988.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*. Watykan 2003.

⁶⁶ Por. KDK 35. Por. także. Paweł VI. Encyklika *Populorum progressio*. Watykan 1967 nr 15.

⁶⁷ Por. EV 98.

⁶⁸ Por. V. J. Homeyer. *Europejskie dobro wspólne z teologicznego punktu widzenia*. W: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*. Red. P. Kosłowski. Lublin 1994 s. 121-122.

⁶⁹ Por. KDK 91.

⁷⁰ Por. Homeyer. *Europejskie dobro...* s. 122.

- Jan Paweł II. List do młodych całego świata *Parati semper* z okazji międzynarodowego roku młodości. Watykan 02.02.1994. W: Jan Paweł II. *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1. Kraków 1997 s. 274-336.
- Jan Paweł II. Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1981: *Chcesz służyć sprawie pokoju -szanuj wolność*. Watykan 08.12.1980. W: Jan Paweł II. *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1. Kraków 1998 s. 14-23.
- Jan Paweł II. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ: *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Nowy Jork 02.10.1979). W: Jan Paweł II. *Nauczanie papieskie T 2. cz. 2*. Poznań 1992 s. 258-269.
- Jan Paweł II. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ: *Od praw człowieka do praw narodów* (Nowy Jork 05.10.1995). OR 16:1995 nr 11-12 s. 4-9.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1984.
- Kompendium Nauki Społecznej Kościoła. Jedność 2005.
- Borutka T. *Nauczanie społeczne Papieża Jana Pawła II*. Kraków 1994.
- Dyczewski L. *Kultura europejska a kultura narodowa*. W: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*. Red. P. Kosłowski. Lublin 1994 s. 37-55.
- Homeyer V. J. *Europejskie dobro wspólne z teleologicznego punktu widzenia*. W: *Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze*. Red. P. Kosłowski. Lublin 1994 s. 113-122.
- Klose A. *Katolicka nauka społeczna w zarysie*. Tłum. Z. Kowalska. Tarnów 1995.
- Majka J. *Filozofia społeczna*. Warszawa 1982.
- Nagórny J. *Postannictwo chrześcijan w świecie*. T. 1. *Świat i wspólnota*. Lublin 1997 s. 177.
- Nowosad S., Wyrostkiewicz M. *Wolność*. W: Jan Paweł II. *Encyklika Nauczania Moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 582-584.
- Styczeń T., Majdański S., Ritter C. *Moralny fundament Europy czyli o cywilizację życia*. W: „Ethos” 15:2002 nr 57-58 s. 50-66.
- Zabłocki J. *Świeccy w odnowie porządku doczesnego (działalność społeczna, polityczna, kulturalna)*. „Ateneum Kapańskie” 82:1990 z. 3 s. 58-67.
- Ziółtek W. *Głosić Ewangelię nadziei. Program duszpasterski w archidiecezji Łódzkiej na rok 2004/2005*. W: www.archidiecezja.lodz.pl (07.04.2017).

Summary:

The testimony of charity brought to the present day by the Church goes far beyond the boundaries of the ecclesiastical community, becoming a beginning of authentic solidarity throughout the whole social life. At the same time as the Church serves love, it strengthens the culture of solidarity, thus contributing to the consolidation of the universal values of human coexistence.

Key words: culture of solidarity, personalism, dignity, liberty

Słowa klucze: kultura solidarności, personalizm, godność, wolność

Ks. mgr lic. Paweł Zubrzycki – kapłan Diecezji Zamojsko-lubaczowskiej, duszpasterz osób niesłyszących i niedosłyszących. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół katechetyki specjalnej.

Izabela Durma

Motywy akwaticzne w Pieśni o Bogu ukrytym oraz Pieśni o blasku wody Karola Wojtyły

Woda jest jednym z najczęściej występujących motywów literackich. Dzięki swej wieloznacznej symbolice znajduje umiejscowienie w zupełnie różnych kontekstach. To bogactwo znaczeń daje się zauważyć także w poezji Karola Wojtyły. Przyszły papież w swoich lirykach sięga przede wszystkim do Biblii i zachwytu nad stworzeniem. Artykuł ma na celu przedstawienie motywów akwaticznych w jego dwóch poematach: *Pieśni o Bogu ukrytym* oraz *Pieśni o blasku wody*. Choć poezja Wojtyły była wielokrotnie analizowana, rzadko i zdawkowo sięgano po wspomnianą tematykę z jego twórczości przed objęciem Stolicy Piotrowej. Aby w pełni zrozumieć użycie motywów przez Wadowiczana, warto zapoznać się z symboliką wody użytą w Piśmie Świętym. Następnie należy zwrócić uwagę na główne tematy i topoty pojawiające się w poezji Wojtyły. Na końcu zostanie przedstawiona krótka analiza motywów akwaticznych w wybranych lirykach przyszłego papieża.

1. Symbolika wody w Piśmie Świętym

Pismo Święte prócz swej warstwy dosłownej zawiera mnóstwo alegorii, nie zawsze jednoznacznych. Jedną z nich jest właśnie *woda*. Pierwszy raz pojawia się już w *Księdze Rodzaju* w opisie stworzenia świata. Duch Boży unoszący się nad wodami (por. Rdz 1,2) wskazuje na to, iż woda symbolizuje Boże działanie¹. W dalszych księgach ten symbol osiąga szersze spektrum znaczeń – woda to przede wszystkim życie, życiodajność oraz nowe życie zdobyte dzięki oczyszczeniu. W Starym Testamencie przeważa przede wszystkim pierwsze znaczenie. Człowiek umieszczony zostaje w ogrodzie Eden. Skoro rosną w nim wszelkie rośliny i rozwija się przyroda to znak, że musi być tam również woda. Wobec tego rzeczywistość decyduje ona o życiu i jego wzroście². Kolejnym przykładem życiodajności w Starym Testamencie jest choćby wyzwolenie z niewoli egipskiej i szemranie Izraelitów. Narzekający Żydzi zwracają uwagę, że w Egipcie żyli w lepszych warunkach i niczego im nie brakowało. Tymczasem Bóg nakazuje Mojżeszowi, by ten poprzez uderzenie laską w skałę uzyskał życiodajny płyn. Rzeczywiście dzieje się tak i Izraelici mogą pić czystą wodę (por. Lb 20, 4-5; 7-11)³.

Wiele symboli dotyczy także aspektu wyzwolenia. Bóg zsyłając na ludzi potop często jest przedstawiany jako archetypowy mściwy władca ze Starego Testamentu. Jednakże, rozwój teologii pozwala stwierdzić, że kary boskie zawsze mają aspekt dydaktyczny – ich celem jest

¹ Zob. M. Rosik. *Ocaleni przez wodę*. „Ecclesia” 1:2009 s. 46.

² Zob. Tamże.

³ Zob. Tamże.

doprowadzenie do metanoi człowieka i jego rozwoju, a także oczyszczenia⁴. Stanowią one dzięki temu przykład miłosierdzia, ponieważ prowadzą do uzyskania większego dobra⁵. Podobnie jest w tym przypadku – Bóg karze ze względu na popełnione grzechy, a to właśnie one są największą raną dla człowieka, gdyż oddalają go od największego szczęścia i pozbawiają podobieństwa do Boga, ofiarowanego wraz ze stworzeniem⁶ (por. Rdz 1, 27). Jahwe, nakazując budowę arki, wydał polecenie, by Noe zabrał doń swoją rodzinę, a także pary zwierząt. Dzięki temu świat na nowo mógł wypełnić się życiem⁷.

Następna ważna dla Narodu Wybranego historia wyzwolenia ma związek z ucieczką z Egiptu. Izraelici na czele z Mojżeszem ruszają przez Morze Czerwone. W tym przypadku ma miejsce także niejako symboliczna śmierć i odrodzenie. „Stary człowiek” umiera i rodzi się „nowy”⁸. Exodus Żydów spowodował nowe narodzenie i możliwość życia w wolności (por. Wj 14-15). Bóg cudownie interweniując wyzwala Izraelitów właśnie dzięki użyciu wody. Podobnie ma się sytuacja kilka lat później, kiedy to Jahwe wprowadza Swój naród do Kanaanu przez Jordan (por. Joz 3,15-16)⁹.

Ciekawą, odbiegającą od wspomnianych jednoznacznie pozytywnych symboli, jest ujęcie wody jako chaosu. Świadczyć o tym mogą choćby słowa skierowane przez Jakuba do swojego brata Rubena: „Kipiałeś jak woda, nie będziesz już górował”¹⁰ (Rdz 49,4)¹¹.

Woda stanowi także narzędzie sądu. Jedyny przykład znajduje się w *Księdze Liczb* (por. Lb 5, 11- 31). W przypadku podejrzenia o zdradę, mąż winien przyprowadzić swą małżonkę do kapłana. Ten z kolei należe świętą wodę do naczynia oraz wrzuci do niej pył znajdujący się na podłodze przybytku. Następnie da kobiecie do rąk tzw. wodę posądzenia, zaś sprawujący obrządek poda jej wodę gorzką, wodę klątwy. Po odmówieniu odpowiedniej formuły oskarżona kobieta ma wypić tę wodę. Jeżeli faktycznie jest winna zdrady, woda da gorzki posmak i ją ubezplodni. Jeśli jednak kobieta została fałszywie oskarżona, nie poniesie żadnych konsekwencji pijąc ten płyn¹².

Mnóstwo przykładów występowania omawianego motywu znajduje się w *Księdze Psalmów*. Głęboka woda oznacza niebezpieczeństwo¹³. Warto wymienić niektóre fragmenty: „Wyrwij mnie z bagna, abym nie zatonał,/ wybaw mnie od tych, co mnie nienawidzą,/ i z wodnej głębiny!/ Niechaj mnie nurt wody nie porwie,/ niech nie pochłonie mnie głębia,/ niech otchłań nie zamknie nade mną swej paszczy!” (Ps 69,15-16); „Nade mną przeszły Twe gniewy/ i zgubiły mnie Twoje groźby./ Otaczają mnie nieustannie jak woda” (Ps 88,17-18); „[...] gdy ich gniew

⁴ Por. E. Galbiati. *Stary Testament. Historia zbawienia*. Paryż 1983 s. 41.

⁵ Por. I. S. Ledwoń. *Teologiczna interpretacja sensu cierpienia*. W: *Cierpienie między sensem a bezsensem*. Red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot. Lublin 2013. s. 9.

⁶ Por. E. Galbiati. *Stary Testament*. s. 32.

⁷ Por. M. Rosik. *Ocaleni przez wodę*. s. 46-47.

⁸ Por. W. Kopaliński. *Woda*. W: *Słownik symboli*. Warszawa 2006 s. 477.

⁹ Por. M. Rosik. *Ocaleni przez wodę*. s. 47.

¹⁰ Przekład *Biblii Warszawsko-Praskiej*: „...gotujący się jak wrząca woda”.

¹¹ Por. W. Kopaliński. *Słownik symboli*. s. 476.

¹² Zob. Tamże.

¹³ Zob. Tamże.

przeciw nam zapłoną!;/ wówczas zatopiłaby nas woda,/ przepłynąłby nad nami potok;/ wówczas przelałyby się nad nami/ wezbrane wody.” (Ps 124,3-5)¹⁴.

Również prorok Izajasz poświęca w swej księdze wiele miejsca wodzie. Przede wszystkim odnosi się ona do Syjonu, którego mieszkańcy mają czerpać ze „źródeł zbawienia”. Wiąże się to ściśle z tematem „trwania, rozwoju i odrodzenia się ludzkiego życia”. Konkluzja wypływająca z tego jest taka, że to Sam Jahwe jest dla człowieka zarówno Stwórcą jak i Źródłem wody znajdującej się w przyrodzie¹⁵.

Jak zauważono, symbolika wody ma troisty charakter: jest siłą życiodajną, niszczycielską i oczyszczającą. W zależności od kontekstu wyraża jedno z tych znaczeń. Nowy Testament również dostarcza wiele przykładów wody jako symbolu. Na pierwsze miejsce wysuwa się pojęcie chrztu. Wywodzi się on z ablucji, jednak ma zdecydowanie głębsze znaczenie. Nie tyle oczyszcza, co odradza do nowego życia w aspekcie duchowym¹⁶. Sam Jezus przyjmuje chrzest, aby objawić Swą boską godność (por. Łk 3, 21-22). Późniejszy chrzest wyznawców stanowi również „bytową przemianę, jaką jest zanurzenie w śmierć Zbawiciela”¹⁷. Także w rozmowie z Nikodemem Jezus podkreśla potrzebę narodzenia się na nowo z wody i z Ducha (por. J 3, 1-21).

Podobnie jak w psalmach, woda nadal stanowi ogromną siłę, jednak jest zawsze pod panowaniem boskim (por. Mt 8, 23-27). Spośród innych cudów warto jeszcze wymienić zamianę wody w wino na weselu w Kanie (J 2, 1-12), znalezienie statera w pyszczku ryby (por. Mt 17, 27), czy kroczenie Jezusa po jeziorze (Mt 14, 22-33)¹⁸.

Najistotniejsze jednak wydają się informacje zawarte w czwartej Ewangelii. Już w Prologu stanowi ona niejako symbol wewnętrznego oczyszczenia, które przygotowuje na przyjście Mesjasza. Jan Chrzciciel, dając świadectwo o swym Krewnym, podkreśla, że woda, którą chrzci, nie jest jeszcze wodą życia. Dopiero wzmiankowana historia z Kany Galilejskiej, kiedy to Jezus rozpoczyna Swą publiczną działalność, zmienia akcent symboliki – wskazuje na łaskę Bożą. Interwencja Chrystusa staje się „prefiguracją uczyty mesjańskiej”, zaś woda zmienia się w wino, co stanowi aluzję do ustanowienia sakramentów¹⁹.

Bardzo istotna jest także scena, gdy Jezus spotyka Samarytankę. Choć prosi ją o wodę, równocześnie zapewnia o wodzie żywej, symbolizującej życie: „Kto zaś będzie pił wodę, którą Ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki, lecz woda, którą Ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody wytryskującej ku życiu wiecznemu” (J 4, 14). W ten sposób wskazuje na Ducha Świętego, który jest siłą prowadzącą do życia w pełni²⁰.

¹⁴ A. Pawlikowska. *Motyw wody w „Psalmach”*. W:

http://www.judaistyka.uni.wroc.pl/judaistyka/images/pdf/studenci/aleksandra_pawlikowska-psalmy.pdf. [23.04.2017 r.].

¹⁵ Zob. M. Lewandowska. *Relacja pomiędzy symboliką wody a życiem w Ewangelii Janowej*. „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1:2016 s. 144.

¹⁶ Zob. W. Kopaliński. *Słownik symboli*. s. 478.

¹⁷ M. Kopsztein. *Sakralna symbolika wody w kulturze chrześcijańskiej. Aspekty pedagogiczne*. „Pedagogika Katolicka” 2:2010 s. 224.

¹⁸ Por. M. Rosik. *Ocaleni przez wodę*. s. 47.

¹⁹ Zob. M. Lewandowska. *Relacja pomiędzy* s. 150.

²⁰ Zob. Tamże s. 151.

Kluczowa jest jednak scena na krzyżu. Kiedy Jezus czuje zbliżającą się śmierć, wypowiada słowo „pragnę” (J 19, 28). Choć odnosi się ono w warstwie semantycznej do fizycznego pragnienia, współczesna teologia tłumaczy je jako pragnienie odkupienia ludzkości i przyciągnięcia wszystkich do Siebie. Następnie, już po Jego śmierci, strażnik²¹ przebija Mu bok, z którego wypływają krew i woda. Według Ojca Kościoła, Jana Chryzostoma, właśnie z przebitego boku rodzi się Kościół²². Z kolei Cyryl Jerozolimski w swoich *Katechezach przedchrzcielnych*, pisząc o płynach wypływających z boku Jezusa, komentuje: „[...] Na pierwszych Jego prześladowców z krwi przyszło przekleństwo, dla ciebie zaś jako wierzącego przyjdzie teraz z wody zbawienie”²³.

Jak wykazano, symbolika wody w Piśmie Świętym jest bardzo bogata i częsta. Może oznaczać oczyszczenie i początek nowego życia, jak również śmiertelność żywiołu. Niemniej zawsze ma aspekt teologiczny – wskazuje na Boga jako Pana wszystkiego, Dawcę Życia i licznych łask, Osobę, która pragnie dobra człowieka. Wszystko to wskazuje na ogromną miłość Zbawcy do człowieka, która zostaje przypieczętowana na krzyżu.

2. Karol Wojtyła jako poeta

„Coś czuję, że gdybym nie został papieżem, to nikt by na te moje wiersze nie spojrział [...]”²⁴ – te słowa na jednym ze spotkań miał wypowiedzieć już jako papież Jan Paweł II. Niemniej twórczość Karola Wojtyły cieszy się dużą popularnością nie tylko przez wzgląd na jego „rangę osobową”. Już od najmłodszych lat Lolek, nazywany tak przez najbliższych, przejawiał ogromne zainteresowanie sztuką, teatrem i poezją. Gdy podjął studia, intensywnie zaangażował się w działalność poetycką. Już na pierwszym roku polonistyki na wieczorze poetyckim w krakowskim Domu Katolickim prezentował swoje wiersze²⁵. Wśród tematów najczęściej pojawiała się szeroko pojęta mariologia, a także motywy legendarno-ludowe²⁶. W roku wybuchu II wojny światowej Wojtyła wydaje swoje wiersze jako poemat *Dawid. Renesansowy psalterz (księga słowiańska)*. Znajduje się tam m.in. tekst poświęcony zmarłej matce, Emilii. Znamienne jest także, że sporo tekstów ma charakter ściśle teologiczny²⁷. To ważne, zważywszy na to, że z perspektywy historii wiemy, iż niedługo Wojtyła porzuci studia i podjęcie edukację w seminarium duchownym, w tajnych kompletach Wydziału Teologicznego. Ponadto, w utworach mocno wybrzmiewa tematyka patriotyczna. Młody Karol przelewa na papier myśli związane z zastaną sytuacją – okupacją, ogólnym zwątpieniem.

²¹ Według tradycji był to Longin, późniejszy święty. Por. R. Giorgi. *Święci. Patroni na każdy dzień*. Kielce 2015 s. 164.

²² Por. S. Łucarz. *Symbolika przebitego boku Jezusa w nauczaniu Ojców Kościoła*. W: *Zawierzyć Sercu Jezusa. Treści Sympozjum zorganizowanego okazji 90 rocznicy konsekracji Bazyliki i aktu oddania Narodu Polskiego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa w Krakowie w roku 1921*. Red. W. Kubik. Kraków 2011 s. 24.

²³ Tamże s. 25.

²⁴ T. Królak. *1001 rzeczy, które warto wiedzieć o Janie Pawle II*. Kraków 2010 s. 179.

²⁵ Zob. R. Dulian. „Jam Dawid, pasterz, piastowy syn” – o twórczości Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II. „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych”. 1:2014 s. 129.

²⁶ Zob. Tamże.

²⁷ Zob. Tamże s. 130.

Oprócz wierszy, Wojtyła pisze także dramaty. Obierając drogę kapłańską pisze *Hioba*, *Brata naszego Boga*, *Przed sklepem jubilera* i *Jeremiasza*, w których podejmuje tematykę cierpienia, patriotyzmu, a także miłości, małżeństwa i rodziny, którym później poświęci więcej miejsca w swej książce *Miłość i odpowiedzialność*. Jednak najważniejszym z wymienionych tekstów wydaje się być *Brat naszego Boga*. Jest to dramat dotyczący Adama Chmielowskiego, dobrze zapowiadającego się malarza, który porzuca swoje dotychczasowe życie, aby zamieszkać z bezdomnymi i codziennie im służyć. Jak powiedział, obecnie już święty, brat Albert: „Gdybym miał dwie dusze, tobym jedną z nich malował, ale ja mam jedną, więc musiałem wybrać to, co najważniejsze”²⁸. Bardzo prawdopodobne, że ta postać zainspirowała Wojtyłę do całkowitego poświęcenia na rzecz Boga i drugiego człowieka.

Jak widać, twórczość Karola Wojtyły jest bardzo bogata i porusza wiele zagadnień. Celem tego artykułu jest jednak koncentracja na motywach akwaticznych występujących w twórczości przyszłego papieża, co zostanie uczynione w kolejnej części.

3. Motyw wody w wybranych poematach Karola Wojtyły

Woda jako symbol bardzo często występuje w wierszach Wadowiczanina. W niektórych utworach wiedzie prym w metaforyce wiersza, w innych zaś pojawia się zaledwie epizodycznie, ale nigdy nie bez znaczenia. Sam temat pojawia się zapewne przez wzgląd na zachwyty stworzeniem, jaki przejawiał Wojtyła, wszak w krajobrazie górskim, tak bliskim przyszłemu biskupowi Rzymu, odgrywa ona znaczącą rolę²⁹. Źródłem refleksji była także podróż ks. Karola do Ziemi Świętej. Obserwując pustynię uświadomił sobie, jak ważna jest życiodajna woda³⁰. Kolejnym ciekawym spostrzeżeniem jest to, że ulubieni twórcy Wojtyły także często korzystali z tego motywu, m.in. Kasprowicz, Mickiewicz i Norwid³¹. Najwięcej miejsca Wadowiczanin poświęca jej w *Pieśni o Bogu ukrytym* oraz *Pieśni o blasku wody*.

Pierwsza część poematu nosi tytuł *Wybrzeża pełne ciszy*. W utworze 1. podmiot liryczny zauważa, że każdy musi skonfrontować się z własną rzeczywistością. Nie sposób tego dokonać ani żyjąc tak jak dotychczas, ani bez wysiłku. Konfrontacja ze wspomnianymi wybrzeżami ciszy zmusza do ciężkiej, czasochłonnej pracy i refleksji – „Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej...”³². Podjęcie refleksji i pracy nad własnym życiem, uświadomienie sobie swojej skończoności w Obliczu Stwórcy ma charakter dynamiczny. W wierszu głębiną są Największą Tajemnicą, spotkaniem ze Źródłem Życia. Ucieczka w „światowość”, rozumiana tutaj jako zbyt duża troska o życie doczesne i akcent na konformizm jest utudą – nastąpi taki moment, w którym każdy jest zmuszony zastanowić się nad sensem istnienia, w którym dopuszcza do głosu sumienie, wielokrotnie wyciszane. Jak mówi podmiot liryczny zwracając się bezpośrednio do odbiorcy:

²⁸ Z. Podlejski. *Do nieba przez aklamację*. Sieding 2009-2010 s. 32.

²⁹ Zob. K. Zabawa. *Studnia, strumień, źródło – obrazy-symbolowe w Pieśni o blasku wody Karola Wojtyły i w Tryptyku rzymskim Jana Pawła II*. W: *Oblicza wody w kulturze*. Red. Ł. Burkiewicz, P. Duchliński, J. Kucharski. Kraków 2014. s. 175.

³⁰ Zob. Tamże s. 176.

³¹ Zob. Tamże s. 178.

³² K. Wojtyła. *Pieśń o Bogu ukrytym. I. Wybrzeża pełne ciszy*. W: *Poezje. Poems*. Tegoż. Kraków 1998 s. 7.

Myślałeś, że cię życie ukryje przed tamtym Życiem
w głębinie przechylonym.

Z nurtu tego – to wiedz – nie ma powrotu.³³

„Ja” liryczne zarzuca czytelnikowi eskapizm przed Tym, który pragnie dialogu z człowiekiem, stworzonym na Swój obraz i podobieństwo. Odkrywanie wiary zostaje przed podmiot liryczny porównane do spoglądania w wodę. Jeżeli coraz głębiej się w nią patrzy, można w końcu zobaczyć dno. Podobnie wygląda zamyślenie względem Boga. Coraz głębsza refleksja, próba obcowania z Nim, pozwala w końcu przestać uciekać i wpuścić Go do swojego życia.

W utworze trzecim poematu osoba mówiąca w wierszu używa słowa „Morze” na określenie Boga. Ponownie w opisie Najwyższego i całej rzeczywistości z Nim związanej zostaje zastosowany obraz wody.

Póki morze przyjmujesz w swe otwarte źrenice
pod postacią falujących kół,
zdaje ci się, że utoną w tobie wszystkie głębie i wszystkie granice –
lecz już stopą dotknąłeś się fali,
a tobie się zdawało:
to Morze we mnie mieszkało
taką ciszę rozlewając wokół, taki chłód.³⁴

Kiedy odbiorca spogląda na wiarę niejako z zewnątrz, wydaje się ona w jakiś sposób ograniczająca. Wydaje się, że zabiera ona wolność i zainteresowania zwane w wierszu głębinami i granicami. Tymczasem, kiedy już „wchodzi się” w tę rzeczywistość i dotyka wiary, gdy staje się ona częścią życia, człowiek uświadamia sobie, że jest stworzony przez Kogoś Wyższego. „To Morze we mnie mieszkało”. Choć odbiorca robi wiele, aby od tej rzeczywistości uciec, co zostało przedstawione w pierwszym utworze, odkrywa, że Bóg jest w nim, choćby przez Jego obraz, który na stałe ma w człowieku odbicie.

Tonąć, tonąć! Przechylić się, potem obsuwać się z wolna,
nie wyczuwać w tym odpływie stopni,
po których zbiega się drząc –
tylko dusza, dusza człowieka zanurzona w maleńkiej kropli,
dusza porwana w prąd.³⁵

Sytuacja liryczna w drugiej części wskazuje na potrzebę tzw. „ryzyka wiary”. Osoba wierząca nie może wyłącznie „zmoczyć stopy”, musi cała zdecydować się na to, aby dać się porwać „falom łaski”. Bóg przedstawiony został jako Morze, stąd pewnie wiara człowieka, która skłania do podjęcia życia z Bogiem porównana jest do małej kropli. Ale czyż miałoby to być czymś umniejszającym dla człowieka? Nie, wszak Jezus Sam mówi do Swoich uczniów, że gdyby ich wiara była tak mała, jak jedno z najmniejszych ziaren, ziarno gorczycy, mogliby nawet góry

³³ Tamże.

³⁴ Tamże s. 9.

³⁵ Tamże.

przenosić (por. Mt 17,20). Kiedy więc człowiek znajduje w sobie tę kroplę wiary, zostaje porwany w prąd.

Ta reakcja jest nagła, natychmiastowa. Może symbolizować postawę neofitów, osób, które szybko doświadczają przemiany i gorliwie pragną się poprawić. Jednakże, człowiek może bardzo szybko upaść, a wtedy, nie mając ugruntowanej wiary, „szybko się ukryć” i „roztopić w milczącej głębi”. Woda dopiero wtedy osiąga pełne znaczenie, gdy spotyka ją Światło. Wówczas nie sposób się schować, nawet w największych głębinach.

Piąty utwór poematu wskazuje na efekt, jaki daje działanie wspomnianego Światła. O ile woda jest zanurzeniem i wejściem w nurt wiary, o tyle światło daje zrozumienie wszystkiego. „Miłość mi wszystko wyjaśniła”³⁶. Dopiero pełne spotkanie Boga, które jest niedostępne ludzkiej percepcji pozwala na całkowite zrozumienie sensu istnienia. Przypomina to metaforę lustra zastosowaną w *Hymnie o miłości*: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [ujrzemy] twarzą w twarz” (1 Kor 13,12a). Podmiot liryczny staje się „równiną dla cichego otwartą przepływu”³⁷. Oznacza to, że nie zamyka się już na Słowo, które pragnie się do niego dostać, ale pozwala Mu działać, w spokoju, harmonii. Wówczas też „ja” liryczne odkrywa istotę przemijania i nie jest ona dla niego informacją straszną: „już się nie troskam o żaden z upadających dni,/ gdy wiem, że wszystkie upadną”³⁸. Jednak dopiero Miłość mogła pozwolić na taki spokój.

Ostatni utwór poematu, siedemnasty, jest błaganiem osoby mówiącej w wierszu o odejście z tego świata. Inwokacja do Boga wiąże się z prośbą o zabranie do Efraim, czyli miasta, w którym Jezus znajdował się tuż przed Świętem Paschy (por. J 11, 54). Chrystus jest poszukiwany przez faryzeuszy, gdyż spodziewali się Go w Jerozolimie, nauczającego w świątyni. Tymczasem podmiot liryczny dziękuje za to, że tak jak Jezus może być odsunięty od zgiełku. Tę ciszę i spokój porównuje do „fali bujnej” i „koła szerokiego na wodzie”.

Temat wody pojawia się także w drugiej części poematu, jednakże w zaledwie dwóch ostatnich rozdziałach. Co prawda zdanie „Jakże odwdziczę morzu, że fale jego ciche/ wychodzą, aby szukać moich codziennych zbłąkań?”³⁹ wydaje się nie mieć sensu przenośnego, gdyż odnosi się konkretnie do podzięk i podziwu dla dzieła stworzenia, jednak odgrywa bardzo ważną rolę. Wraz z drugim dwuwersem stanowi coś w rodzaju klamry, gdyż ta część zarówno otwiera piątnasty utwór poematu, jak i go zamyka.

Nieco więcej pola do interpretacji daje kolejny wiersz. „Ja” liryczne porównuje swój podziw i zachwyt nad stworzeniem do zrywającego się potoku w źródle. Potok ze swej natury jest wodą o wartkim nurcie. Jest jednak niewielkim zbiornikiem wodnym, co zapewne ma na celu podkreślenie pokory osoby mówiącej w wierszu, bądź wyrażenie małości człowieka względem Stwórcy. Podobnie ludzkie serce jest stworzone przez Boga również do poruszeń i reakcji na obecność Stwórcy. Sama idea panteistyczna, choć rozwijająca się dopiero w filozofii

³⁶ Tamże s. 11.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tenże. *Pieśń o Bogu ukrytym. II. Pieśń o słońcu niewyczerpanym*. Tamże s. 41.

św. Franciszka, ma swoje źródło w Biblii, a szczególnie w *Księdze Mądrości*⁴⁰. Ostatni dystych *Pieśni o słońcu niewyczerpanym* wskazuje na stopień dążenia do Boga, pragnienia spotkania Go i poznania. „[...] ale dla mnie teraz jest wszystkim, strumieniem, co brzegi rozrywa,/ nim oceanom niezmiernym tęsknotę swoją wypowie”⁴¹. Zanim zwykły potok dostanie się do oceanu, minie sporo czasu. Podobnie widzi się podmiot liryczny. Minie jeszcze wiele czasu, kiedy będzie mógł się spotkać z Najwyższym i po wypowiedzeniu swej tęsknoty już nigdy nie tęsknić.

Punktem kulminacyjnym i najistotniejszym dla naszych refleksji będzie *Pieśń o blasku wody*. Zainspirowana spotkaniem Jezusa i Samarytanki pozwoli lepiej zrozumieć, jak przedstawia się motyw akwaticzny w utworze Wojtyły. Swoisty apokryf pozwala także na głębsze wniknięcie w przeżycia bohaterów tej ewangelicznej sceny. Warto zwrócić uwagę, że chociaż autor używa motta zaczerpniętego z Ewangelii Jana, zaś pierwsza część poematu nosi tytuł *Nad studnią w Sychem*, nie jest napisane wprost, że w sytuacji lirycznej występują Jezus i Samarytanki⁴². Wiersz może być dialogiem bohaterów, jak również przykładem liryki bezpośredniej. Najprawdopodobniej podmiotem lirycznym jest Jezus, a odbiorcą może być zarówno Samarytanki jak i czytelnik. Jako utwór czerpiący z tematyki biblijnej, zachowuje podobny uniwersalizm – każdy może utożsamić się z osobą, do której zwraca się Pan. Podobnie jak w przypadku *Pieśni o Bogu ukrytym*, kiedy to odkrycie Prawdy wiązało się ze spojrzeniem w dal i w głąb wody, tak w przypadku Samarytanki i czytelnika podobny efekt wywoła wpatrywanie się w dno studni. Woda może orzeźwić na chwilę: „Woda jednak miejsca zmęczone wokół twych oczu przemywa”⁴³, jednak tak krótkie zetknięcie nie da duszy ukojenia, gdyż „Tak daleko do źródła”. Krótkie obcowanie z Bogiem jest kojące, ale celem chrześcijanina jest dążenie do źródła, a właściwie do Źródła wszystkiego. Problemem jest także niejasny obraz, a może niewłaściwy punkt obserwacyjny?

O tym, jak istotna jest właściwa perspektywa mówi drugi utwór poematu, *Gdy otworzysz oczy w głębi fali [...]*. Według podmiotu lirycznego ten moment, w którym spogląda się „inaczej niż zwykle”, kiedy wśród codziennego zgiełku człowiek uświadamia sobie, że Bóg przenika tę rzeczywistość, winien być godny zapamiętania. Działanie przyrody, deszcz na kamieniach, po których chodzą przechodnie, uświadamia tę ciągłą Obecność. Deszcz, który daje wzrost roślinom, w tym wypadku oczyszcza kamienie nadając im blasku, podobnie jak i Pan oczyszcza ludzi z największych grzechów.

W utworze czwartym poematu, *Późniejsze rozpamiętywanie spotkania*, „ja” liryczne wciela się w postać Samarytanki lub odbiorcy. Kluczowy jest obraz studni. Studnia w Piśmie Świętym jest symbolem spotkania i budowania relacji⁴⁴. Spotkanie kobiety z Jezusem jest inne

⁴⁰ „Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem”. (Mdr 13,1-2).

⁴¹ K. Wojtyła. *Pieśń o Bogu ukrytym. II. Pieśń o słońcu niewyczerpanym*. W: *Poezje. Poems*. Tegoż. Kraków 1998 s. 43.

⁴² Zob. K. Zabawa. *Studnia, strumień* s. 179.

⁴³ K. Wojtyła. *Pieśń o blasku wody. 1. Nad studnią Sychem*. W: *Poezje. Poems*. Tegoż. Kraków 1998 s. 47.

⁴⁴ Zob. K. Zabawa. *Studnia, strumień* s. 182.

od jej dotychczasowych spotkań. On nie patrzy na nią, gdyż zna zamiary wszystkich, wie wiele na temat tej osoby, ale jej nie osądza. Wie o jej grzechach i słabościach. Ona też zdaje sobie z nich sprawę, jednak ta niespodziewana konfrontacja jest czymś bolesnym. Dno studni, w której kobieta szukała źródła oraz Jezus – Pełnia Objawienia. Ponownie podmiot liryczny zauważa, że Źródło i miłość są ze sobą nierozdzielne: „Za późno, dziś każdy ból, który powraca od Ciebie,/ po drodze odmienia się w miłość”⁴⁵.

Utwór 6. poematu, *Samarytanka*, jest dużo dojrzałszą odpowiedzią kobiety wzruszoną rozmową z Chrystusem. Sytuacja liryczna wydaje się być bardzo intymna ze względu na to, że przebywają ze sobą wyłącznie podmiot liryczny i Pan. Punktem łączącym jest studnia. Istotne jest jednak nie tyle symboliczne miejsce, ale fakt spotkania. Spotkania, które równocześnie stają się początkiem czegoś nowego, które podobnie jak wypowiedane nieraz słowa „Pójdź za mną!” skłaniają do porzucenia wszystkiego i kroczenia inną drogą. Blask wody jest głęboki, poszukiwanie Boga również zmusza do spojrzenia w głąb, nie poprzestawania na powierzchownych spojrzeniach w wodę, czy chwilowych zachwytach. Właśnie tej metanoi doświadcza kobieta, o czym mówi utwór 7. poematu „O, jakże zostałam dźwignięta. Choć wszystko jest jak dawniej [...]”⁴⁶.

Samarytanka nie spodziewała się spotkania z Bogiem. Przyszła tylko zaczerpnąć dzban wody, zaś ta sytuacja pozwoliła jej sięgnąć głębiej – doświadczyła także źródła. Jej całe życie polegało dotychczas wyłącznie na czerpaniu wody – jej relacje, historia, codzienność przenikały wyłącznie troski doczesne. Dopiero spotkanie Chrystusa skłoniło ją do tego, by szukać Źródła, skonfrontować się z dotychczasowym życiem i podjąć próbę przemiany. Po ludzku ta zmiana nie jest możliwa, kobieta sama stwierdza, że zostaje podźwignięta. Jednak Bóg nikogo nie pozostawia samego.

* * *

Artykuł miał na celu ukazanie motywu akwaticznego w wybranych utworach Karola Wojtyły. W wymienionych wyżej poematach symbolika wody odgrywa ogromną rolę. Wskazuje na człowieka, a przede wszystkim Boga jako Źródło. Całe ludzkie życie jest poszukiwaniem Pełni, w przypadku tej poezji Głębi i właśnie Źródła. Sam człowiek z jednej strony przypomina niestały, rwący potok, pełen żywiołu, niezmierzonej siły, a z drugiej, w spotkaniu z Morzem, jest niewielkim ciekim wodnym, rozplywającym się w nieprzeniknionej głębi Morza. Wydaje się niczym w porównaniu z Morzem. Jednak Morze przyjmuje nawet tak małą ilość wody. Podobnie jest w relacji do Boga. Wszystko, co mówi o Bogu, można porównać do kropel wody, jednak dopiero ostatnie spotkanie będzie mieć miejsce u Źródła.

⁴⁵ K. Wojtyła. *Pieśń o blasku wody. 4. Późniejsze rozpamiętywanie spotkania*. W: *Poezje. Poems*. Tegoż. Kraków 1998 s. 53.

⁴⁶ Tenże. *Pieśń o blasku wody. 7. Rozważania ponowne*. Tamże s. 57.

BIBLIOGRAFIA:

- Dulian R. „*Jam Dawid, pasterz, piastowy syn*” – o twórczości Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II. „Fides. Biuletyn Bibliotek Kościelnych” 1:2014 s. 129-150.
- Galbiati E. *Stary Testament. Historia zbawienia*. Paryż 1983.
- Kopaliński W. *Słownik symboli*. Warszawa 2006.
- Kopsztein M. *Sakralna symbolika wody w kulturze chrześcijańskiej. Aspekty pedagogiczne*. „Pedagogika Katolicka” 2:2010 s. 219-227.
- Królak T. *1001 rzeczy, które warto wiedzieć o Janie Pawle II*. Kraków 2010.
- Ledwoń I. S. *Teologiczna interpretacja sensu cierpienia*. W: *Cierpienie między sensem a bezsensem*. Red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot. Lublin 2013. s. 7-20.
- Lewandowska M. *Relacja pomiędzy symboliką wody a życiem w Ewangelii Janowej*. „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”. 1:2016 s. 139-154.
- Łucarz S. *Symbolika przebitego boku Jezusa w nauczaniu Ojców Kościoła*. W: *Zawierzyć Sercu Jezusa. Treści Sympozjum zorganizowanego okazji 90 rocznicy konsekracji Bazyliki i aktu oddania Narodu Polskiego Najświętszemu Sercu Pana Jezusa w Krakowie w roku 1921*. Red. W. Kubik. Kraków 2011 s. 15-30.
- Pawlikowska A. *Motyw wody w „Psalmach”*. W:
- http://www.judaistyka.uni.wroc.pl/judaistyka/images/pdf/studenci/aleksandra_pawlikowska-psalmy.pdf [23.04.2017 r.].
- Podlejski Z. *Do nieba przez aklamację*. Sieding 2009-2010.
- Rosik M. *Ocaleni przez wodę*. „Ecclesia” 1:2009 s. 46-47.
- Wojtyła K. *Poezje. Poems*. Kraków 1998.
- Zabawa K. *Studnia, strumień, źródło – obrazy-symboli w Pieśni o blasku wody Karola Wojtyły i w Tryptyku rzymskim Jana Pawła II*. W: *Oblicza wody w kulturze*. Red. Ł. Burkiewicz, P. Duchliński, J. Kucharski. Kraków 2014. s. 173-190.

Summary:

Motive of water is one of the most popular symbols used by poets. Lot of it we can find in Bible, especially well or source. Also Karol Wojtyła used it in his poetry. He used it to show the relationship between man and a God. He proved that it is ontic difference between Creator and creation.

Key words: water, poetry, Source, purification, symbols

Słowa kluczowe: poezja, woda, symbolika, Źródło, oczyszczenie

Mgr Izabela Durma (ur. 31.05.1993) – studentka teologii i filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Interesuję się tematem szeroko pojętej obrony życia, żywotami świętych oraz motywami religijnymi występującymi w literaturze.

Rafał Więcko

Aktualność wzoru osobowego świętego Rafała Kalinowskiego we współczesnych badaniach

Kult świętych jest fenomenem, którego początki datuje się na przełom II i III wieku. Trudno sobie wyobrazić Kościół pozbawiony świętych, gdyż stanowią oni jeden z kluczowych elementów jego życia i działalności. W życiu świętego uobecnia się Chrystus, a Jego Kościół urzeczywistnia. Zjawisko kultu wypływa ze zrozumiałego pragnienia chrześcijan – dążenia do doskonałości – i prowadzi do otaczania czcią tych, którzy ten cel osiągnęli. Nie należy postrzegać kultu świętych jako zjawiska oderwanego od rzeczywistości ziemskiej. Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa oraz rzeczywistość bosko-ludzka obejmuje swoim zasięgiem zarówno ludzi na ziemi, jak i zbawionych w niebie.

Kult świętych może mieć duże znaczenie nie tylko dla życia zakonnego i kapłańskiego, ale zdynamizować także życie świeckie, odgrywając znaczącą rolę w dziedzinie obyczajowo-religijnej. Wychowanie religijne, oparte na przykładzie życia świętych, wydaje się słuszną pomocą w nieustannym odkrywaniu prawdziwej tożsamości chrześcijańskiej. To zaś wymaga aktywności w obcowaniu ze świętymi, rodząc potrzebę nieustannego poszukiwania przykładów takich osób. Wielu może potwierdzić, że im bliższy współczesności jest święty, tym bardziej powszechne jego naśladownictwo.

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania aktualności wzorca osobowego świętego Rafała Kalinowskiego¹ we współczesnych badaniach. Posłuży do tego analiza warunków, w jakich kształtowały się życiowe postawy św. Rafała, duchowej walki², którą toczył w ziemskim życiu i jego cech osobowych. Rozważenie problemu zostanie podjęte w dwóch wymiarach: w odniesieniu św. Rafała do Boga i do ludzi.

1. W odniesieniu do Boga

Wędrówka życiowa Józefa Kalinowskiego naznaczona była wieloma doświadczeniami. Bywały bardzo trudne okresy w jego życiu, kiedy opowiedzenie się za Bogiem i wiarą wymagało wielu poświęceń, nawet ofiary własnego życia. Czasy, w jakich żył, często nie sprzyjały zacieśnianiu więzi religijnych. Dostrzegał potrzebę przeciwstawienia się zastanej sytuacji politycznej i społecznej. Wobec różnorodnych trudności, dawał świadectwo zaufania Bogu oraz miłości, jaką obdarzał swoich bliźnich. Swoje życie stale starał się łączyć z wolą Bożą. Śledząc jego relację do Boga, należałoby zastanowić się nad tym, co składało się na wzorczość jego życia w tej relacji i jak odzwierciedlało się w jego ziemskim pielgrzymowaniu. Na postawę ojca Rafała

¹ Z. Pałubska. *Rafał Kalinowski*. W: Encyklopedia Katolicka. T. XVI. Lublin 2011 s. 1149-1151. Właściwe imię to Józef.

² J. W. Gogola. *Nawrócenie duchowe św. Rafała Kalinowskiego*. W: *Św. Rafał Kalinowski w służbie Bogu i Ojczyźnie. 100 lecie śmierci (1907-2007)*. Red. S. Fudala. Kraków 2009 s. 108.

względem Boga składało się zaufanie do Maryi, asceza, życie sakramentalne, zwłaszcza pokuta i Eucharystia.

Józef pochodził z rodziny szlacheckiej, odznaczającej się patriotyzmem. Rodzice znani byli w środowisku wileńskim ze swego przywiązania do polskości oraz z pobożności i stałości w wierze³. Rodzina liczyła dziewięcioro dzieci, sytuacja materialna nie była łatwa. Wspólne wychowywanie, w rodzinnej atmosferze, bez faworyzowania wybranych potomków, zapobiegało pojawieniu się w młodym Józefie cech pożądania i egoizmu. Szczególnie religijny charakter wychowania nadawała trzecia żona Andrzeja Kalinowskiego (ojca Józefa), Zofia. Jej wiara w Opatrzność, częste przystępowanie do sakramentów świętych, ściśle przestrzeganie postów oraz nieustanne uwrażliwianie na niedolę drugiego człowieka, wykształciły w dzieciach szlachetne postawy.

Rodzina, wzrastająca w tak autentycznie przeżywanej wierze, oparta na fundamencie miłości i zaufania do Boga, miała wykrystalizować w przyszłym życiu Józefa charakterystyczny dla niego model dążenia do świętości. Okres edukacji zdawał się nie sprzyjać rozwojowi duchowej sylwetki Józefa: najpierw Instytut Szlachecki w Wilnie – uczelnia carska, potem dwa lata w Instytucie Agronomicznym w Hory-Horkach, wśród różnych grup narodowościowych i warstw społecznych, charakteryzujących się głębokim indyferentyzmem religijnym, następnie Szkoła Inżynierska w Petersburgu, połączona z wstąpieniem do wojska. Szczególnie okres petersburski zapisał się w jego pamięci jako czas zaniechania praktyki sakramentalnej. Im bardziej zagłębiał się w życie świeckie, tym większe miewał trudności z życiem religijnym. W tym okresie doznał kryzysu. Sam potem wspominał: *Do rozwoju pobożności mało rzeczy się przyczyniało. Praktyki pobożne nie bardzo dawały się zachować*⁴. Józef odczuwał potrzeby duchowe w tym czasie, aczkolwiek brakowało mu wiary, by je zgłębiać. W wieku 18 lat przestał przystępować do sakramentów świętych: *Praktyki religijne zaniedbywałem, do pobożności jednak wewnętrznej popęd tu i ówdzie mocno, acz przechodnio, w duszy się budził. Nie byłem temu głosowi jednak wierny*⁵. Cały okres nauki utrudniał wzrost życia duchowego Józefa, który nie miał w kim znaleźć oparcia, nierozłącznie towarzyszącego mu w młodzieńczych latach. Pomimo rozłąki z rodziną, nie tracił świadomości narodowej i religijnej, co wyróżniało go spośród otaczającej go młodzieży. Zapewne zawdzięczał to dobremu wychowaniu rodzinnemu.

Można domniemywać, że proces nawracania Józefa rozpoczął się podczas budowy linii kolejowej Odessa-Kijów-Kursk. Miał wtedy 24 lata. Z dala od zgiełku wielkich miast, znajdował wiele czasu, by zastanowić się nad przyczyną swojego zagubienia. Wreszcie pojawiły się odpowiednie warunki, by rozbudzić na nowo życie religijne. Prawdopodobnie decydującą rolę w jego życiu wewnętrznym odegrały *Wyznania* św. Augustyna, których lektura napawała jego serce wielkim spokojem. Jego najbliższym towarzyszem życia stał się wówczas młody Polak z Wilna, który był dla niego wielką podporą moralną⁶. Dał mu swoją książeczkę do nabożeństwa,

³ M. Gulgowski. *Jestem własnością innych. Święty Rafał Kalinowski 1835-1907*. Kraków 1990 s. 9.

⁴ J. Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877*. Red. R. Bender. Lublin 1965 s. 15-16.

⁵ Tamże s. 34.

⁶ *List 11*. W: J. Kalinowski. *Listy*. Red. Cz. Gil. t. 1. cz. 1: 1856-1872 Lublin 1978 s. 66. Listy Józefa Kalinowskiego zostały zebrane i ponumerowane chronologicznie przez redaktora w dwóch tomach po dwie części każdy, według

która pomogła Józefowi wznowić dawną miłość do Matki Bożej. Maryja odgrywała znaczącą rolę w życiowych wydarzeniach Józefa. Jego stosunek do Niej, charakteryzujący się ogromnym zaufaniem w wielu momentach życia, można uznać za wzór do naśladowania w drodze do świętości każdego chrześcijanina. Matka Boża stała się przyczyną jego nawrócenia na szlaku budowy linii kolejowej. Józef wtedy przypomniał sobie o nabożeństwie do Najświętszej Panny, które wyniósł z domu rodzinnego. Ona ocaliła mu życie. Wspominał, jak znalazł się w najwyższym niebezpieczeństwie zagrożenia życia, a odmówienie „Pozdrowienia Anielskiego” wybawiło go od zguby⁷. Wreszcie w Wilnie, tuż po przystąpieniu do powstania, w wieku 28 lat, skorzystał ze spowiedzi i Komunii Świętej, po wieloletnim braku tej praktyki. Stało się to 15 sierpnia, w Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny⁸. Swe życie zakonne także rozpoczął z Maryją jako nowicjusz w Grazu, 15 lipca 1877 r., w wigilię Matki Bożej Szkaplerznej. Ona przywróciła mu zdrowie, doprowadziła do nawrócenia i wkroczenia na drogę świętości. Często zachęcał do bezgranicznego zawierzenia Jej samego siebie i ojczyzny, gdyż jest naszą Matką⁹. Nawoływał do codziennego odmawiania modlitwy „Anioł Pański” czy różańca świętego. Już w zakonie wskrzesił bractwa szkaplerzne i ożywił nabożeństwa szkaplerzne. Wielokrotnie wspominał o Maryi w swoich listach, tłumaczył teksty maryjne. Napisał też modlitwę do Najświętszej Maryi¹⁰. Całe jego życie było przesiąknięte Jej obecnością¹¹.

Rok wybuchu powstania styczniowego zdawał się być czasem nawrócenia Józefa. Zaczął wieść głęboko religijne życie, charakteryzujące się cotygodniową spowiedzią i częstą Komunią Świętą¹². Po 10 latach odstępstwa wrócił na łono Kościoła, co uważał, jak pisał, *za ważny wypadek w jego wewnętrznym życiu*¹³. Pierwsza spowiedź po tak długim czasie pozostawiła w jego pamięci trwałe ślady, a kościół benedyktynek św. Elżbiety był codziennie nawiedzany przez niego podczas porannych Mszy Świętych¹⁴. Raz przystąpiwszy do sakramentów, czynił to już żarliwie przez resztę życia. Był wtedy odpowiedzialny za organizację powstańczą na Litwie¹⁵. W marcu 1864 r. Kalinowski został aresztowany i wtrącony do więzienia. Nie przeszkodziło to mu w odbywaniu praktyk religijnych. Został skazany na 10 lat pobytu na Syberii, po uprzedniej zamianie kary śmierci. Nie została ona złagodzona z błahego powodu. Już wtedy żył w opinii świętości¹⁶. W drodze na zesłanie spowiedź traktował jako pociechę¹⁷, w niej doznawał spokoju,

następującego klucza: T. 1. cz. 1: numery 1-211. T. 1. cz. 2: numery 212-428. T. 2. cz. 1: numery 429-1180. T. 2. cz. 2: numery 1181-1717. Będą dalej cytowane zgodnie z tą numeracją, według klucza: list (L) i numer listu.

⁷ Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 55.

⁸ T. Frączek. *Święty Rafał Kalinowski. Karmelita bosy w życiu i apostołstwie*. Wrocław 1998 s. 24.

⁹ Tamże s. 9.

¹⁰ J. Kalinowski. *Z konferencji, listów i notatek*. „Karmel” 1983 nr 2 s. 54-55.

¹¹ S. T. Praškiewicz. *Maryja zawsze i we wszystkim. Duchowość maryjna św. Rafała Kalinowskiego*. Kraków 1999. J. Dąbrowski. *Maryjność św. Rafała Kalinowskiego. Wydano w dziesięciolecie kanonizacji (1991-17 listopada-2001)*. Kraków 2001. J. Nędzka. *Maryja-Matka całej ludzkości w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego*. „Karmel” 2003 nr 1 s. 14-16. Cz. Gil, *Prowadzony ręką Matki*, „Karmel” 1982 nr 3 s. 64-68.

¹² Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 81.

¹³ L 38 s. 103.

¹⁴ Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 81.

¹⁵ R. Bender. *Powstaniec-zakonnik. O. Rafał Kalinowski*. Warszawa 1977 s. 62.

¹⁶ Tamże s. 72.

¹⁷ L 61 s. 140.

pisząc o tym do rodziny¹⁸. Podczas Mszy Świętej na zesłaniu w Tomsku, płakał jak dziecko¹⁹. Gdy brakowało kapłana, spotykał się wówczas na organizowanych nabożeństwach w kościele, podczas których śpiewano „Godzinki” i inne pieśni, by choć w takim stopniu zrekompensować tę stratę²⁰. Chętnie adorował Chrystusa w trakcie osobistych nawiedzeń, przebywając w Irkucku²¹. W kolejnym etapie zsyłki, jakim był Perm, niepewny swego bytu, pisał w liście do rodziny, jakoby ratunek od utrapień znajdował jedynie w ucieczce do ołtarza²². Swe przywiązanie do Boga streścił w słowach: *Jakże nie rozmiłować się w Bogu za Jego dobrodziejstwo w ciągłym odradzaniu duchowego życia; bez Niego, w takich natarczywościach losu, gdzie bym się oparł*²³.

Po zakończeniu budowy kolei, gdy znalazł się w Brześciu, na nowo rozpoznał potęgę modlitwy, choć rodziła się w bólu. Tutaj doświadczył wielu trudności związanych ze zdrowiem i pracą. Na domiar złego z domu nadchodziły wieści o chorobie członków rodziny. Bracia przerwali studia, by włączyć się do przygotowań powstania styczniowego. Docenienie modlitwy pozwoliło mu spokojniej przeżywać trudne chwile. Postanowił zdać się na wolę Bożą, która wszystkim kieruje²⁴.

Przeciwstawił się policyjnemu systemowi i został zaaresztowany, dając przykład swojej wiary. Odważny czyn wywołał chwilę próby i cierpienia. Józef przekonał się, że Bóg poprzez te wydarzenia podźwignął go ostatecznie ze stanu niewiary²⁵. W pełni świadomy kary śmierci, nie przyjmował swojego mrocznego losu z rozpaczą, a wręcz przeciwnie, z pogodą ducha, wprowadzając w zdumienie strażników²⁶. Modlitwa wprowadzała go w wewnętrzny spokój ducha²⁷. Zachowanie życia w zamian za karę 10 lat zsyłki odebrał jako dotknięcie Opatrzności.

Modlitwa stała się dla niego ucieczką i ratunkiem. Nieustannie szukał w niej wsparcia²⁸, uważał ją za kryjówkę, do której świat nie ma wstępu²⁹. Kiedy na zesłaniu w Irkucku miała zapaść decyzja o przeniesieniu go do położonego tysiąc kilometrów dalej Nerczyńska, żarliwie modlił się, aby tak się nie stało. Bóg wysłuchał jego błagania. W ostatniej chwili przeniesiono go do Usola, co uznał za łaskę miłosierdzia Bożego. „Poznałem wówczas potęgę modlitwy”³⁰ – stwierdził. Najlepiej określił ją słowami: „Oprócz modlitwy nic nie mam, co bym ofiarował Panu Bogu, uważać ją mogę jako jedyny mój datek; pościć mi nie wolno, jałmużnę nie bardzo jest z

¹⁸ L 170 s. 374.

¹⁹ L 59 s. 135.

²⁰ L 62 s. 141.

²¹ L 116 s. 284.

²² L 75 s. 177. L 195 s. 415. W. Tochmański, *Eucharystia w życiu św. Rafała Kalinowskiego*, „Karmel” 1994 nr 2 s. 53-54.

²³ L 183 s. 398.

²⁴ Frączek. *Karmelita bosy w życiu i apostołstwie* s. 47.

²⁵ L 74 s. 173.

²⁶ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 36.

²⁷ L 58 s. 134.

²⁸ S. T. Praškiewicz, *Święty Rafał Kalinowski-kontemplatyk w czynie*. „Karmel” 1999 nr 2 s. 54-56. T. Frączek. *Modlitwa w życiu św. Rafała Kalinowskiego*. „Zeszyty Karmelitańskie” 18:2002 nr 1 s. 61-70.

²⁹ L 60 s. 138.

³⁰ Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 104.

czego dawać, do pracy sił nie ma cierpieć i modlić się tylko mi zostaje”³¹. To, co wzrastało w młodym, nawróconym Józefie, pozostało na zawsze w jego dalszym życiu: nieustanna modlitwa. Rodzina zarzucała mu, że w niej przesadza. On się nie zrażał, wewnętrzny głos podpowiadał mu, aby z niej nie rezygnować. Modlitwa ratowała go od niebezpieczeństw zagrażających życiu, od zgryzoty, leczyła smutek i boleść, napawała serce pokojem. Modlitwa przecierała szlaki w jego dążeniu do doskonałości. W liście z Syberii, opisując swój pobyt w Brześciu, wspominał, jak wielu towarzyszy niedoli, nie radząc sobie z zastaną sytuacją, popadało w alkoholizm i depresje, zapadali na choroby umysłowe, targali się na swoje życie. On przetrwał, ponieważ w jego życiu priorytetową rolę pełniła właśnie modlitwa, podtrzymująca wiarę. Kiedy stanął u bram klasztornych, pisał o niej, będąc już w karmelitańskim nowicjacie: „Nasze życie jest życiem modlitwy, rozmyślań i studium”³². Stwierdził, że modlitwa od poczęcia aż po śmierć towarzyszy naszym codziennym czynnościom³³. I poparł te słowa całym swoim życiem. Zachęcał karmelitów i karmelitanki do duchowych zawodów w modlitwie³⁴.

Kalinowski rozczytywał się w lekturze o charakterze religijnym. Być może to także wpłynęło na budowę solidnych fundamentów pod ostateczny cel: bycia świętym. Czerpał wzór z opisów hagiograficznych, by potem móc przekładać je na swoje życie. Poprzez to sam stawał się wzorem kontynuowania dzieł i myśli świętych. Najpierw taką rolę pełniły *Wyznania*³⁵ św. Augustyna, którym prawdopodobnie zawdzięczał początki nawrócenia. W Usolu korzystał z *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego i *Żywotów świętych* ks. Piotra Skargi, z których dowiedział się o istnieniu Karmelu³⁶. Lektura tych pism, jak twierdził, pomagała przejrzeć sumienie i odkrywać piękno prawd wiary, mającej na celu zjednoczenie człowieka z Bogiem, a udzielonej Kościołowi³⁷. Przebywając w Irkucku czytywał rozmyślania ks. Chaignon³⁸. Józef chętnie pogłębiał swoją wiarę, wzorując się na przemyśleniach starszych od niego w wierze świętych ojców Kościoła.

O ile modlitwa w życiu Józefa pomagała rozwijać życie sakramentalne, o tyle asceza pozwalała na to, by mogło ono owocować. Chrześcijańska asceza rozkładała się na wiele elementów, takich jak: samotność i skupienie, umartwienie i pokuta, wierność i wytrwałość, ubóstwo, znoszenie trudów życia, szczególnie cierpienie i choroby³⁹. Jego ziemską wędrówką była naznaczona wieloma problemami, które nękały duszę i ciało. Kalinowski zachęcał do pracy nad sobą, będąc żywym przykładem umartwiania się i samodyscypliny. Jego postawa stanowiła wzór ascetyzmu⁴⁰. „Czym lepiej siebie poznaję, tym więcej tracę w mym własnym przekonaniu; coraz z nowym, dawniej ukrytym, wrogiem bojować muszę”⁴¹ – pisał w listach. Starał się nie

³¹ L 73 s. 169.

³² L 429 s. 19.

³³ Tamże s. 19.

³⁴ I. J. Adamska. *Biorę życie takim jakim ono jest. Rzecz o św. Rafale Kalinowskim*. Kraków 2003 s. 57.

³⁵ L 11 s. 66.

³⁶ Adamska. *Biorę życie takim jakim ono jest* s. 64.

³⁷ Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 113.

³⁸ L 174 s. 381.

³⁹ T. Frączek. *Jestem własnością innych. Święty Rafał Kalinowski*. Gdańsk 2004 s. 33.

⁴⁰ Tamże s. 33-34.

⁴¹ L 63 s. 146.

zaprzestawać ascezy. Praktykował spożywanie skromnych pokarmów, szczególnie w piątek. Nie korzystał z przywileju jedzenia mięsa, będąc w podróży, a porcję tę oddawał głodnym⁴². Bywało, że po dwóch tygodniach zasiadał do obiadu⁴³. Będąc na zesłaniu nie słodził herbaty, która była z pewnością jedyną słodyczą, której mógłby skosztować.

W jego życiu odcisnięte było pasmo cierpień: najpierw aresztowanie, potem skazanie na śmierć, zamienione na 10 lat katorgi na Syberii, a co za tym idzie, stała rozłąka z rodziną. Ponad 8 tysięcy kilometrów podróży na zsyłce wiązało się z wielkim trudem wędrówki. Józef mężnie stawiał czoło tym wyzwaniom. Twierdził, że Bóg da siły do zniesienia wszelkich przeciwności⁴⁴. Gdy przygotowywał się psychicznie do wywózki do Nerczyńska, na początku zgłosił zastrzeżenie, lecz potem je odwołał, tłumacząc: „Aby tylko nie bolało, a zresztą, co mi do tego”⁴⁵. Sam szukał cierpienia, jakby chcąc zgładzić winy grzesznej przeszłości⁴⁶, jak mawiał. To stanowiło wielką oznakę pokory. Niejednokrotnie umartwienie wewnętrzne opierało się na umartwieniu zewnętrznym. Józef klęczał na kolanach, na których nie zagoiły się jeszcze poprzednio nabyte rany. Sumiennie przestrzegał surowych postów⁴⁷. Będąc już na wolności, kiedy opiekował się Guciem z rodu Czartoryskich, jego pokój nadal odznaczał się surowością, prawie nie różnił się od celi zakonnej. Dbał o wstrzemięźliwość przy stole, nie ulegał przywilejowi złagodzonego postu⁴⁸.

Kalinowski wybrał życie zakonne będąc przekonany, że w zakonie będzie mógł lepiej oddać się sprawom Bożym. Wyłącznieść swej decyzji przedstawił w liście do karmelitanki bosej, s. Marii Ksawery Czartoryskiej⁴⁹, dodatkowo kierując się poszerzeniem pokuty, która była jednym z zadań, jakie Karmel wypełniał. Józef, który otrzymał imię Rafał, poświęcał codziennie około 6 godzin na modlitwę, ściśle przestrzegał postów zakonnych. Swe życie podporządkowywał miłości do Boga. Można rzec, że był wzorem tej miłości. Będąc obłożnie chorym, u kresu życia, narzekał nie na cierpienie, lecz na brak możliwości uczestnictwa we Mszy Świętej⁵⁰. Stanowiło to chyba najwyższy wyraz jego przyłgnięcia do Boga.

2. W odniesieniu do ludzi

Od wczesnych lat dzieciństwa życie świętego Rafała Kalinowskiego związane było z rodziną i drugim człowiekiem. Wyniósł on z domu za przykładem rodziców pielęgnowanie dobrych zachowań w gronie rodzinnym oraz uwrażliwienie na niedolę innych⁵¹. Było to czymś zwyczajnym w gronie osób młodego Józefa, szczególnie ze strony Zofii – trzeciej żony Andrzeja. Odznaczająca się wielkim miłosierdziem i niewyczerpaną miłością macocha na tyle rozbudziła w Józefie szczerą szacunek do swojej osoby, mający znaczący wpływ na jego nawrócenie, iż

⁴² L 48 s. 116;

⁴³ L 58 s. 132.

⁴⁴ L 63 s. 146.

⁴⁵ L 62 s. 143.

⁴⁶ L 72 s. 163.

⁴⁷ J. Stabińska. *W nawróceniu i w ciszy. Święty Rafał Kalinowski*. Kraków 2001 s. 91.

⁴⁸ Tamże s. 110.

⁴⁹ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 61.

⁵⁰ Tamże s. 63.

⁵¹ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 10-11.

darzył ją synowskim uczuciem⁵². Odegrała ona bardzo ważną rolę w jego życiu, co potwierdzał w wielu późniejszych listach z zesłania, w których nazywał ją swą matką duchową⁵³. Józef był silnie związany także z ojcem⁵⁴. Troskliwa i męska miłość ojca była dla niego niezrównanym darem⁵⁵, co potwierdził liście z roku 1869⁵⁶. Chociaż bezpośredni wpływ obojga rodziców na Józefa skończył się wraz z jego wstąpieniem do Instytutu Szlacheckiego, w wieku 8 lat, to jednak wartości wyniesione z domu były ogromnie ważne dla jego przyszłych postaw życiowych. Wyrazem tego stały się jego relacje z bliźnimi. Pisał o swym wychowaniu domowym jako o skarbie: „To co mam w sobie dobrego, to głównie z domu wyniosłem”⁵⁷.

Na postawę Rafała względem bliźniego składała się braterska pomoc, której udzielał różnym grupom społecznym: zagubionym zesańcom, niewierzącym i wątpiącym, chorym, cierpiącym, samotnym⁵⁸. Szczególną troską otaczał również dzieci. Dzieła apostołskie, jakich się podejmował po swym nawróceniu, kontynuował w stanie duchownym, piastując funkcje w zakonie karmelitańskim.

Głęboka więź z rodziną, wyniesiona z okresu wczesnej młodości, nigdy nie uległa rozwiązaniu. Jako zesłaniec pisał wiele listów do bliskich, to podtrzymywało go w ufności, budowało perspektywy na lepsze czasy. Po zapadnięciu wyroku zesłania zapewniał rodzinę o swym wewnętrznym spokoju⁵⁹. Zdawał sobie nieustannie sprawę, że rodzina czeka na jego listy, więc sumiennie wysyłał wiadomości o sobie. Z Petersburga pisał, że odczuwa potrzebę spotkania⁶⁰, poprzez listy znajdował ochłodę i pokrzepienie w swym położeniu⁶¹. Prosił też o listy rodzinę, nie będąc nawet pewien, czy jego korespondencja dociera do nich⁶². Pisząc z zesłania dziękował za okazane mu rodzicielskie uczucie⁶³. W liście z Usola do rodziców, Kalinowski zapewniał o swej wdzięczności, szacunku i miłości⁶⁴. Czynił to nieustannie, jakoby przypominając im o tym (taka wdzięczność wskazywała na silne uczucie, które nim kierowało). Rafał nie doświadczył ciepła ogniska domowego, z racji na stosunkowo wczesnie utracony z rodziną kontakt. Przebywając w Irkucku, miał sposobność zarobku, więc zaczął finansowo pomagać rodzinie i wysyłać pieniądze do domu. Czuł się odpowiedzialny za byt materialny swoich bliskich, co było formą jego odwdzięczania się za otrzymane dobro. Po uzyskaniu wolności, już jako wychowawca księcia Augusta Czartoryskiego, nadal wspierał rodzinę materialnie.

⁵² Cz. Gil. *Ojciec Rafał Kalinowski 1835-1907*. Kraków 1984 s. 20. Adamska. *Biorę życie takim jakim ono jest* s. 14. Frączek. *Jestem własnością innych* s. 47.

⁵³ L 137 s. 322.

⁵⁴ Frączek. *Jestem własnością innych* s. 47.

⁵⁵ Adamska. *Biorę życie takim jakim ono jest* s. 11.

⁵⁶ L 110 s. 269.

⁵⁷ L 118 s. 290.

⁵⁸ S. Fudala. *Doświadczenie obecności Boga w bliźnim w życiu św. Rafała Kalinowskiego*. „Karmel” 1996 nr 3 s. 26-36.

⁵⁹ L 44 s. 109. L 46. s. 111-112.

⁶⁰ L 30 s. 93.

⁶¹ L 44 s. 109.

⁶² L 54 s. 126.

⁶³ L 129 s. 310-311.

⁶⁴ L 95 s. 242.

Od chwili nawrócenia Józef stał się niemal „własnością bliźniego”⁶⁵. Wiara w Boga sprawiła, że sprawy bliźnich stawały się jego własnymi sprawami⁶⁶. Pisał: „Boże, jeżeli mam żyć, to spraw, bym już tylko dla Ciebie żył, w uczynkach podjętych dla miłości Twej”⁶⁷. Odtąd służbie bliźniemu poświęcał wiele czasu i w ten sposób wypełniał pierwsze przykazanie miłości.

Impuls ten pojawił się w jego życiu, gdy był jeszcze młodym oficerem, rokującym niemałe nadzieje wojskowe. Miał 25 lat, kiedy w Wilnie, wracając z cmentarza na Rossie, odnalazł porzucone niemowlę, które zaadoptował⁶⁸. Chociaż brak sprzyjających warunków nie pozwolił mu realizować tego dzieła, to jednak w sercu nosił przekonanie, że sens życia ściśle zależy od czasu, jaki się poświęca drugiemu człowiekowi⁶⁹. Kalinowski zdawał się coraz pewniej akcentować miłość do bliźniego, którą odtąd starał się „natchnąć i rozdmuchać” w sobie⁷⁰. Przebywając w Brześciu wziął w opiekę pólsierotę Ludwika i zapewnił mu zatrudnienie⁷¹. Niepokoił go stan młodzieży w Brześciu, którą ogarniała nuda i brak pracy⁷². Postanowił założyć niedzielną szkołkę dla rzemieślników, którą sam prowadził. Jego wysiłek nie polegał wyłącznie na indywidualnej pomocy. Zachęcał innych do dbania o dobro wspólne i opiekę nad potrzebującymi. Przynosiło to określone efekty wśród brzeskiej społeczności, o czym pisał we *Wspomnieniach*⁷³. W postawie Józefa próżno byłoby doszukiwać się śladów wynoszenia się ponad innych, dyktowania warunków czy moralizowania, jakie mogłyby wpływać z jego wojskowego wychowania. Zapewne dobrze zdawał sobie sprawę z ewentualnych negatywnych skutków, stąd obrał zupełnie przeciwny nurt – postawę służebną. Poza tym Kalinowski doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż nędza materialna jest pożywką dla demoralizacji i zagrożeniem dla kondycji duchowej człowieka⁷⁴, a podjęte przez niego przygotowanie młodzieży do wykonywania rzemiosła miało temu zapobiec.

Gdy do Brześcia doprowadzono pierwszych uczestników powstania, starał się zaopatrzyć ich w żywność i inne podstawowe rzeczy⁷⁵. To także miało na celu wyciągnąć człowieka z materialnej nędzy i dać mu nadzieję na przyszłość. Prawdopodobnie powstanie w Brześciu zaskoczyło go. Od początku był jemu przeciwny⁷⁶. Zdecydował się jednak przystąpić do powstania. Ten akces, w obliczu wyroku śmierci, jaki na nim ciążył, czego był świadomy, można nazwać heroicznym aktem miłości bliźniego⁷⁷. Kalinowski pisał: „Stawiłem przed oczy swe to wszystko i zadawałem sobie pytanie, czy wolno mi wobec tylu osób, które dla sprawy, uważanej już wówczas za istotnie narodową, wszystko poświęcili, czy wolno mi zostawać beczynnym”⁷⁸.

⁶⁵ Takim tytułem był często określany. Frączek. *Jestem własnością innych* s. 5.

⁶⁶ Tamże s. 67.

⁶⁷ J. Kalinowski. *Świętymi bądźcie! Konferencje i teksty ascetyczne*. Red. Cz. Gil. Kraków 1987 s. 17-18.

⁶⁸ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 28.

⁶⁹ Tamże s. 29.

⁷⁰ *L 16* s. 76.

⁷¹ Frączek. *Jestem własnością innych* s. 67-68.

⁷² *L 27* s. 89.

⁷³ Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 60.

⁷⁴ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 30-31.

⁷⁵ Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 66.

⁷⁶ Tamże s. 61. *L 36* s. 101-102.

⁷⁷ Frączek. *Karmelita bosy w życiu i apostołstwie* s. 117.

⁷⁸ Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 67.

Świadomy wielkiego niebezpieczeństwa, zagrażającego jego życiu, podjął się funkcji Namiestnika Wydziału Wojny w Wilnie, co później przyplacił 10 latami katorgi na Syberii. Zaaresztowany, wziął winę na siebie, by ocalić innych⁷⁹. Jego miłość do bliźniego jako jednostki przybrała o wiele szlachetniejszą formę – bezgranicznej miłości do ojczyzny. Mówił, że życie społeczne jest niczym innym, jak zbiorowym życiem jednostek⁸⁰. Służąc jednostkom, służył ojczyźnie, nie zważając na cenę, którą zgodził się zapłacić.

Uwrażliwienie Józefa na biedę drugiego człowieka osiągnęło swój kulminacyjny punkt w czasie zesłania. Droga na Sybir, obfitująca w wiele bolesnych sytuacji, zdawała się nie przeszkadzać mu w pamięci o bliźnich. Święty Rafał był prawdziwym przyjacielem, towarzyszem podróży, podobnym do Anioła, towarzyszącego Tobiaszowi w Starym Testamencie⁸¹. Ten czas najprawdopodobniej był niezwykle dla niego owocny w drodze do świętości. Wydawać by się mogło, że trudności, z jakimi się spotykał na zsyłce, powinny odebrać mu motywację do pracy. Tymczasem było inaczej. Analizując jego zaangażowanie na rzecz dobra bliźniego, można zauważyć u niego niestygnący zapał w jego pomnażaniu. W obliczu katorżniczej męki, zarówno własnej, jak i innych, jeszcze silniej budziła się w nim chęć pomocy. Przyświecała mu pewna maksyma, której był wierny. Pomimo widma upadku moralnego bliźnich, nie zniechęcał się do nich, przeciwnie, coraz bardziej dążył do hojnego wspomagania ludzi zapomnianych, ubogich, chorych, samotnych. Niejednokrotnie wspomagał ich własnymi środkami materialnymi. Rozdawał nie tylko pieniądze, ale dosłownie co miał pod ręką: odzież, obuwie, książki, nawet drobne pamiątki, aby tylko sprawić komuś radość⁸². Wiele czasu i pieniędzy na zesłaniu poświęcał biedakom i chorym. W Tomsku większość swoich oszczędności rozdał ubogim⁸³. Często rozdawał pieniądze przesłane mu od rodziny⁸⁴. O cokolwiek ją poprosił, włączał też potrzeby bliźnich⁸⁵. Wrażliwość na potrzeby innych osiągnęła taki stopień, iż robił wrażenie człowieka nie przywiązanego do spraw materialnych. Swoje potrzeby zaspokajał w stopniu minimalnym⁸⁶. W liście z Usolu przyznawał, że koledzy się śmiali, iż łatą łatą pokrywa⁸⁷.

Pośredniczył w odnajdywaniu zagubionych na zesłaniu, którzy często byli analfabetami i nie potrafili skontaktować się z rodzinami. Martwiła go obojętność religijna zesłańców w Usolu⁸⁸. Wielu było wątpiących, a nawet niewierzących. Dzielił się z nimi świadectwem ze swego życia⁸⁹, lustrując – jak pisał – własną przeszłość⁹⁰.

Pierwsze obawy dotyczące szpitala i śmierci przełamywał przebywając w Usolu, czuwając przy śmiertelnym łóżu umierających kolegów⁹¹. Litował się nad nimi, opisując

⁷⁹ Tamże s. 87.

⁸⁰ Frączek. *Karmelita bosy w życiu i apostołstwie* s. 185.

⁸¹ S. T. Praškiewicz. *W cieniu Ostrej Bramy. Życie świętego Rafała Kalinowskiego*. Rzym 1991 s. 11.

⁸² Gil. *Ojciec Rafał Kalinowski 1835-1907* s. 35.

⁸³ Stabińska, *W nawróceniu i w ciszy*, s. 72.

⁸⁴ *L 65* s. 150.

⁸⁵ *L 93* s. 236.

⁸⁶ *L 86* s. 212-213.

⁸⁷ *L 79* s. 192.

⁸⁸ *L 73* s. 167.

⁸⁹ *L 81* s. 197. A. Gierut. *Zesłańcy polscy w Irkucku i Usolu*. „Karmel” 1983 nr 2 s. 38.

⁹⁰ *L 115* s. 281.

⁹¹ *L 79* s. 190.

szczegółowe przypadki ich chorób we *Wspomnieniach*⁹². W Irkucku odwiedzał chorych, zarówno w szpitalu⁹³, jak i w domach⁹⁴. Opiekował się także starcami, goszcząc niekiedy ich pod swoim dachem⁹⁵.

Kalinowski upodobał sobie szczególnie niesienie pomocy dzieciom wygnańców i młodzieży. Udzielał im lekcji, wychowywał. W Usolu przygotowywał najmłodsze dzieci do I Komunii Świętej, prowadził akcje samokształceniowe polegające na nauce przedmiotów ścisłych, języków obcych. Udzielane korepetycje stawały się okazją do ukazywania zasad moralnych i szerzenia Ewangelii wśród młodzieży⁹⁶. Zdawał się wiedzą religijną przewyższać przebywających na wygnaniu księży⁹⁷. Mieszkając w Irkucku, z trudem rozstawał się z wychowywanym przez siebie 15-letnim Marianem, gdy po roku zgłosili się po niego przybrani rodzice. Bał się, że chłopiec utraci wiarę i poczucie polskich więzi narodowych na Syberii⁹⁸. Rosło w nim uczucie odpowiedzialności za dobro duchowe innych ludzi, przez co czasami zdecydował się na niezwykły z punktu widzenia skazańca czyn. Przebywając w Usolu⁹⁹ czy Irkucku¹⁰⁰ postanawiał przedłużyć swój pobyt jako zesłaniec, by ukończyć edukowanie. Dobra opinia Kalinowskiego jako pedagoga sprawiła, że zaczęły się nim interesować przedstawiciele rodów Czarotoryskich i Lubomirskich¹⁰¹.

Wiosna 1974 roku stanowiła rozpoczęcie kolejnego okresu w życiu Józefa. Był nim powrót z zesłania i objęcie posady wychowawcy w siedzibie Czarotoryskich w Paryżu¹⁰². Odtąd jego apostołstwo skupiło się na Guciu, synu księcia Władysława Czarotoryskiego. Praca nie była łatwa, wiązała się z wizytami u lekarzy, gdyż dziecko było chorowite. Tymczasem Józef sprawiał wrażenie, że żadnej pracy się nie boi. Przed podjęciem decyzji pisał do rodziny: *Byłaby to i ludziom pożyteczna, i Bogu miła praca*¹⁰³. Oprócz troski o fizyczne zdrowie Gucia, dawał mu przykład modlitwy, częstej spowiedzi i czci Najświętszego Sakramentu.

W zakonie Kalinowski kontynuował dzieła miłości bliźniego. Motywował swój wybór drogi życiowej w liście do Ludwika Młockej jeszcze na długo przed wstąpieniem do Karmelu: *W powołaniu kapłana widziałbym najwięcej pożytku dla siebie i dla bliźnich*¹⁰⁴. Ważną postugą w życiu kapłana jest spowiadanie wiernych. Stało się ono domeną o. Rafała. Liczba rozdawanych Komunii Świętych wzrastała¹⁰⁵. Dobrotliwy Ojciec nie żałował czasu dla penitentów. Traktował ich jednakowo, nikogo nie wyróżniał, nie potępiał. Potrafił przywracać spokój serca skrupulantom, ale surowiej odnosił się do zakonników. Jako spowiednik odznaczał się roztropną

⁹² Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 110.

⁹³ *L 137* s. 323.

⁹⁴ *L 132* s. 315.

⁹⁵ Frączek. *Karmelita bosy w życiu i apostołstwie* s. 125.

⁹⁶ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 45.

⁹⁷ Bender. *Powstaniec-zakonnik* s. 92-93.

⁹⁸ Tamże s. 49.

⁹⁹ *L 99* s. 249.

¹⁰⁰ *L 162* s. 359.

¹⁰¹ Stabińska. *W nawróceniu i w ciszy* s. 86.

¹⁰² Kalinowski. *Wspomnienia 1835-1877* s. 135.

¹⁰³ *L 280* s. 117.

¹⁰⁴ *L 74* s. 173.

¹⁰⁵ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 64.

łaskawością¹⁰⁶. Bywało tak, że tracił już siły, z czym nie krył się w listach¹⁰⁷. Zdawać by się mogło, że zapalało to go tylko do bardziej wytrwałej posługi. Każda nawrócona dusza sprawiała mu wiele radości¹⁰⁸.

Ojciec Rafał był trzykrotnie przeorem w Czernej i dwukrotnie w Wadowicach. Jako przełożony w zakonie, świecił przykładem w wypełnianiu obowiązków. Sam wymagał od swoich podwładnych karność¹⁰⁹. Nie rezygnował z pomocy chorym, do których udawał się z posługą kapłańską¹¹⁰, chociaż klasztor nie był parafią działającą na polu duszpasterskim. Chciał nieść pomoc bliźniemu bez względu na niesprzyjające warunki. W ten sposób spełniało się jego pragnienie, dotyczące realizacji powołania życiowego – stać się cudzą własnością¹¹¹. Mawiał: *Jeżeli chcesz stać się świętym, stać się doskonałym – bądź wiernym wykonawcą twoich obowiązków*¹¹².

* * *

Niektórzy sądzą, że zauważalny wzrost zainteresowania świętym Rafałem i jego kultem, opisywanym przez badaczy we współczesnej literaturze hagiograficznej, może przekładać się na ciągłą popularność tej postaci. Można żywić nadzieję, że naśladowanie Chrystusa przez świętego Rafała, urzeczywistniające się w najrozmaitszych, konkretnych sytuacjach życiowych, jakie zaproponował on ludzkości¹¹³, będzie nadal stanowiło zachętę do przyswajania jego sposobów na życie w pokoleniu młodych czytelników.

Należy przy tym zaznaczyć, że pomimo wzrastającego zainteresowania osobą świętego Rafała, po wyniesieniu go na ołtarze, i częściej ukazującymi się materiałami, poświęconymi jego osobie, nie można z pewnością stwierdzić, że jego kult został już dogłębnie zbadany i można zaniechać dalszych dociekań. Nie jest on też postacią na tyle znaną i popularną, nawet wśród Polaków, by można było zrezygnować z dalszych publikacji o nim. Zachodzi potrzeba przemiany wizerunku tego karmelity, który często może być kojarzony tylko z mnichem-ascetą z pochyloną głową, jak go uwieczniono na jedynym zdjęciu z tego okresu jego życia, wykonanym bez jego wiedzy i zgody¹¹⁴. W rzeczywistości, autentyczny święty Rafał powinien jawić się nam także jako wykształcony pedagog, znakomity organizator i reformator zakonny, władający kilkoma językami obcymi, tryskający humorem, gdyż takim zapamiętali go świadkowie. Dlatego pomimo współczesnych badań wydających się potwierdzać wzorczość osobową postaci o. Rafała i jego kultu, pozostaje cierpliwie czekać na kolejne opracowania tej postaci w literaturze hagiograficznej.

¹⁰⁶ Gil. *Ojciec Rafał Kalinowski 1835-1907* s. 44.

¹⁰⁷ L 636 s. 224. Pod koniec swego życia święty Rafał prosił o modlitwę w swojej intencji (L 1549 s. 388), gdyż, jak mówił, *życie już mu ciążyło* (L 1717 s. 556). S. Adamczyk. *Niespokojne serce*. Kraków 1983 s. 225.

¹⁰⁸ Gulgowski. *Jestem własnością innych* s. 68-69.

¹⁰⁹ Gil. *Ojciec Rafał Kalinowski 1835-1907* s. 45.

¹¹⁰ Frączek. *Jestem własnością innych* s. 92.

¹¹¹ Tamże s. 94.

¹¹² Kalinowski. *Świętymi bądźcie!* s. 93.

¹¹³ H. Fros. *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*. Tarnów 1994 s. 147.

¹¹⁴ S. T. Praśkiewicz. *Słowo wstępne przełożonego prowincjalnego krakowskiej prowincji karmelitów bosych*. W: *Powołani do świętości. IV Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Rafałem Kalinowskim 7-10 maja 2001*. Red. J. W. Gogola, Kraków 2002 s. 11.

BIBLIOGRAFIA:

- Adamska I. J. *Biorę życie takim jakim ono jest. Rzecz o św. Rafale Kalinowskim*. Kraków 2003.
- Bender R. *Powstaniec-zakonnik. O. Rafał Kalinowski*. Warszawa 1977.
- Dąbrowski J. *Maryjność św. Rafała Kalinowskiego. Wydano w dziesięciolecie kanonizacji (1991-17 listopada-2001)*. Kraków 2001.
- Frączek T. *Jestem własnością innych. Święty Rafał Kalinowski*. Gdańsk 2004.
- Frączek T. *Modlitwa w życiu św. Rafała Kalinowskiego*. „Zeszyty Karmelitańskie” 18:2002 nr 1 s. 61-70.
- Frączek T. *Święty Rafał Kalinowski. Karmelita bosy w życiu i apostołstwie*. Wrocław 1998.
- Fros H. *Pamiętając o mieszkańcach nieba. Kult świętych w dziejach i w liturgii*. Tarnów 1994.
- Fudala S. *Doświadczenie obecności Boga w bliźnim w życiu św. Rafała Kalinowskiego*. „Karmel” 1996 nr 3 s. 26-36.
- Gierut A. *Zesłańcy polscy w Irkucku i Usolu*. „Karmel” 1983 nr 2 s. 32-40.
- Gil Cz. *Prowadzony ręką Matki*, „Karmel” 1982 nr 3 s. 64-68.
- Gil Cz. *Ojciec Rafał Kalinowski 1835-1907*. Kraków 1984.
- Gogola J. W. *Nawrócenie duchowe św. Rafała Kalinowskiego*. W: *Św. Rafał Kalinowski w służbie Bogu i Ojczyźnie. 100 lecie śmierci (1907-2007)*. Red. S. Fudala. Kraków 2009. Gulgowski M. *Jestem własnością innych. Święty Rafał Kalinowski 1835-1907*. Kraków 1990.
- Kalinowski J. *Listy*. Red. Cz. Gil. t. 1. cz. 1: 1856-1872. Lublin 1978.
- Kalinowski J. *Listy*. Red. Cz. Gil. t. 1. cz. 2: 1873-1877. Lublin 1978.
- Kalinowski J. *Listy*. Red. Cz. Gil. t. 2. cz. 1: 1878-1899. Kraków 1985.
- Kalinowski J. *Listy*. Red. Cz. Gil. t. 2. cz. 2: 1900-1907. Kraków 1986.
- Kalinowski J. *Świętymi bądźcie! Konferencje i teksty ascetyczne*. Red. Cz. Gil. Kraków 1987.
- Kalinowski J. *Wspomnienia 1835-1877*. Red. R. Bender. Lublin 1965.
- Kalinowski J. *Wspomnienia 1835-1877*. Red. R. Bender. Kraków 2013.
- Kalinowski J. *Z konferencji, listów i notatek*. „Karmel” 1983 nr 2 s. 42-62.
- Nędza J. *Maryja-Matka całej ludzkości w ujęciu św. Rafała Kalinowskiego*. „Karmel” 2003 nr 1 s. 14-16.
- Pałubka Z. *Rafał Kalinowski*. Encyklopedia Katolicka. T. 16. Lublin 2011 s. 1149-1151.
- Praškiewicz S. T. *Maryja zawsze i we wszystkim. Duchowość maryjna św. Rafała Kalinowskiego*. Kraków 1999.
- Praškiewicz S. T. *Słowo wstępne przełożonego prowincjalnego krakowskiej prowincji karmelitów bosych*. W: *Powołani do świętości. IV Karmelitański Tydzień Duchowości ze św. Rafałem Kalinowskim 7-10 maja 2001*. Red. J. W. Gogola. Kraków 2002 s. 9-14.
- Praškiewicz S. T. *Święty Rafał Kalinowski-kontemplatyk w czynie*. „Karmel” 1999 nr 2 s. 53-60.
- Praškiewicz S.T. *W cieniu Ostrej Bramy. Życie świętego Rafała Kalinowskiego*. Rzym 1991.
- Stabińska J. *W nawróceniu i w ciszy. Święty Rafał Kalinowski*. Kraków 2001.
- Tochmański W. *Eucharystia w życiu św. Rafała Kalinowskiego*, „Karmel” 1994 nr 2 s. 52-59.

Summary:

Saint Raphael Kalinowski is a multicoloured figure in a political, social and religious life of a XIX and XX centuries breakthrough. As a saint Carmelitan monk, who was canonized by pope John Paul II in 1991, he fulfilled his vocation as an insurgent, Siberian, form teacher and monk. The article depicts the actuality of him as a role model in the current surveys.

The life capers of this saint Carmelitan monk were correlated with his character and attitude towards everyday choices. His unusual ability of coming close to people from various social classes and the model of his actions in regard to God and people signed up with bearing marks of Christian desire of being perfect. An effort put in gaining people for God and Church and postmortal opinion about Raphael Kalinowski's holiness marked out the direction of Christian upbringing.

Key words: Raphael Kalinowski, Joseph Kalinowski, carmelit, holiness, Christian formation

Słowa kluczowe: Rafał Kalinowski, Józef Kalinowski, karmelita, świętość, wychowanie chrześcijańskie

ks. mgr Rafał Więcko – kapłan Archidiecezji Białostockiej, wikariusz par. św. Kazimierza Królewicza w Białymstoku, nauczyciel religii w Szkole Podstawowej nr 47 im. Jana Klemensa Branickiego w Białymstoku, kierownik Archidiecezjalnej Pielgrzymki Dzieci Pierwszokomunijnych do sanktuarium św. Antoniego w Sokółce, Duszpasterz Służby Liturgicznej Ołtarza w Archidiecezji Białostockiej. Zainteresowania naukowe: katecheza dzieci i młodzieży, nauczanie religii katolickiej w szkole, wzór wychowawczy św. Rafała Kalinowskiego, Skauting katolicki.

Kamil Dąbrowski

Między zwątpieniem, a poszukiwaniem sensu życia.

Edyta Stein aktualnym wzorcem poszukiwań

We współczesnym świecie wielu ludzi nie doświadcza sensu swojego życia. Konsumpcjonizm, pogoń za pieniądzem oraz ubóstwienie materii sprawiają, że wiele osób ogranicza swoje poszukiwanie sensu życia do tego, co doczesne. Taki stan rzeczy sprawia, że wielu ludzi zapada na różne odmiany depresji. Niemal w każdej rodzinie można spotkać człowieka, który nie radzi sobie z dźwiganiem życiowych ciężarów. Poradnie terapeutyczne pękają od nadmiary pacjentów, a liczba leków antydepresyjnych wzrasta w zastraszającym tempie. Pomimo tego w sercu człowieka nieustannie rodzi się pragnienie odnalezienia ostatecznego sensu swojej egzystencji. Stąd przykłady osób, które odnalazły najgłębszy sens swojego istnienia, są nieocenioną pomocą strudzonym poszukiwaczom.

Edyta Stein w swoim życiu nieustępliwie poszukiwała ostatecznego sensu istnienia. Poddając analizie poszczególne etapy jej życia można wydobyć pewne uwarunkowania, które skłaniają człowieka do otwarcia się na rzeczywistość Boga. On z kolei daje adekwatną odpowiedź na głód, który rodzi się w sercu człowieka. W niniejszym artykule zostaną ukazane te uwarunkowania, które pomogły Patronce Europy w odkryciu Boga jak prawdy wyjaśniającej sens życia człowieka. Będą to indywidualne uwarunkowania osobowe, fenomenologia Edmunda Husserla oraz świadectwo życia chrześcijańskiego.

1. Indywidualne uwarunkowania osobowe

Ziemię zamieszkuje rzesza ludzi. Wśród nich nie sposób znaleźć dwóch takich samych osób. Ma na to wpływ wychowanie, kultura, wiek, a także osobiste uwarunkowania. W poprzednich paragrafach na przykładzie życia i postawy Edyty Stein wykazano, że człowiek jest istotą otwartą na poszukiwanie prawdy. Z kolei chrześcijaństwo poprzez fakt Objawienia daje odpowiedź na to pragnienie człowieka. Przez Objawienie Bóg komunikuje ludzkości najważniejszą prawdę o egzystencji człowieka. Tylko poprzez komuniję ze Stwórcą, człowiek może odnaleźć spełnienie i zrozumieć dzieje świata¹.

Uwzględniając pluralizm ludzkich postaw i zachowań, można wydobyć pewne cechy i osobiste uwarunkowania, które mobilizująco wpływają na poszukiwanie prawdy, wyjaśniającej sens istnienia człowieka. W przypadku Stein wyraźnie ujawniają się te cechy jej charakteru, dzięki którym mogła ona podążać ku prawdzie, aby ostatecznie odnaleźć ją w Kościele katolickim będącym depozytariuszem Bożego Objawienia.

Edyta Stein była osobą obdarzoną wieloma cechami, które pozwalały jej dociekać istoty istniejącego świata, a dzięki temu przybliżyć się do źródła prawdy. Jej głównym atutem był bystry umysł, który pozwalał jej na rzetelne stawianie ocen zastanych sytuacji. Mogła

¹Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor Hominis*. 2 marca 1979 nr 10. Katechizm Kościoła Katolickiego. 1994 nr 1701.

rozstrzygać nawet najtrudniejsze problemy dotyczące ludzkiej egzystencji. Potrafiła zadawać tzw. pytania egzystencjalne, na które starała się odpowiadać w sposób rzetelny oraz konsekwentny. W swoich poszukiwaniach kierowała się ładem, harmonią, logicznością i racjonalnością. Jeżeli nie odnajdowała pełnej odpowiedzi, nie rezygnowała, ale permanentnie zgłębiała dany problem, aby definitywnie go rozwiązać. Dlatego jej pierwszą pasją była psychologia, dzięki której chciała zrozumieć człowieka. Po kilku latach zgłębianie tej dziedziny nauki, zauważyła, że nie jest ona w stanie dać satysfakcjonującej odpowiedzi, wyjaśniającej sens istnienia człowieka. Z tej też racji zapragnęła studiować filozofię (z języka greckiego „umiłowanie mądrości”), by przy jej pomocy opisywać i rozumieć prawdę o człowieku. Jednak i ta nie była w stanie, w pełni zaspokoić aspiracji młodej i zdolnej studentki. Wówczas, kierując się swoją naukową konsekwencją, w pełni otworzyła się na światło Objawienia. Dzięki Niemu mogła spotkać się z fenomenem wiary oraz zauważyć, że doczesność jest skończona, nie jest w stanie zaspokoić oczekiwań człowieka. Wiedziała, iż jest on tylko bytem cielesno - duchowym i nie zamyka odpowiedzi na stawiane pytania egzystencjalne. Jedynie Bóg poprzez swoje Objawienie może uzasadnić ostateczną rację istnienia świata i człowieka².

Poszukując, czym jest prawda, Edyta Stein sięgała do lektury wielu książek³. To one pozwalały jej poszerzać horyzonty intelektualne i przyczyniły się do tego, że na początku lat trzydziestych ubiegłego wieku – karmelitanka – była znaną erudytką w kręgach niemieckich pedagogów, filozofów i chrześcijan. Zdobytą podczas studiów wiedzę poszerzała sięgając do opracowań naukowych. Dzięki nim poznawała wielowymiarowość zastanej rzeczywistości. W tym wszystkim przyszła święta starała się jednak posiadać pokorne nastawienie do przedmiotu, który w danej chwili badała. Charakteryzowała ją uczciwość i nie redukowanie poznawanej rzeczywistości tylko do jej wymiaru materialnego. Przejawiało się to w uczciwości poznawczej i otwartości na wyniki badania, bez względu na to dokąd by one doprowadziły⁴. Potwierdza to również J. Machnac: „Dla Edyty nie ma czegoś takiego jak prawda dla siebie i życie dla siebie, jest tylko prawda życia i życie w prawdzie”⁵.

Niewątpliwie umiłowanie prawdy wyniosła z rodzinnego domu, gdzie jej matka – Augusta – przywiązywała baczną uwagę do wychowania w prawdzie. Czytając biografię Stein można zauważyć, że jej rodzicielka w sposób niestłuchanie radykalny dbała o prawdomówność swoich dzieci. Potwierdza to sama Edyta: „Matka, chociaż jest dobra i gotowa do pomocy to jednak niektórych wad charakteru nie znosi, przede wszystkim zaś kłamliwości, niepunktualności i wygórowanego o sobie mniemania”⁶.

²J. Machnac. *Edyta Stein – życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*. „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 12:2008 s. 126-127.

³Edyta czytała książki z następujących dziedzin: sztuka, psychologia, filozofia, teologia. Nie stroniła również od dobrej beletrystyki. W jej bibliotece można było znaleźć m.in.: Goethego, Schillera, Hebbela, Ibsena, Shakespeare’a, Szopenhauera, Spinozę.

⁴J. Stępczyńska, *Edyty Stein rozumienie filozofii chrześcijańskiej jako dziejowego wypełnienia zadania filozofii*. W: *W trosce o dobrą filozofię. Księga pamiątkowa w 50. Rocznicę święceń kapłańskich Ojca Profesora Edmunda Morawca CSsR*. Red. M. Pawliszyna, M. Urbana. Kraków 2007 s. 127-140.

⁵J. Machnac. *Ku Europie wartości – drogą Edyty Stein*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 29:2009 s. 159.

⁶E. Stein. *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*. Kraków 2005 s. 42.

Ta wielka dbałość o prawdę pozostanie na trwałe szczególną cechą charakteru młodej Stein, zarówno w jej życiu osobistym, jak i w pracy naukowej. Zadziwiać będzie wszystkich godną podziwu troską o prawdę zwłaszcza w poszukiwaniach filozoficznych⁷. W dzieciństwie, Edyty jako radosnego dziecka, wszędzie było pełno. Jednak wraz z wiekiem stawała się osobą coraz bardziej skrytą. Dlatego na zewnątrz cechowała ją powściągliwość i zamknięcie. Choć wnikliwa lektura jej listów wykazuje, że była skłonna do objawiania swoich przemyśleń wobec osób podobnie usposobionych, z którymi łączyły ją ścisłe, duchowo – psychiczne więzy. Prowadziła osobliwe życie pełne nagłych i niezrozumiałych zmian dla postronnego obserwatora. W jej wewnętrznym świecie nieustannie dochodziło do „intelektualnych wojen”, które krok po kroku otwierały jej duszę na Boga, w myśl zasady św. Augustyna, który wyznał, że „niespokojne jest serce człowieka dopóki nie spocznie w Bogu”. Tym samym Siostra Benedykta od Krzyża potwierdza tezę, iż na najistotniejsze pytania dotyczące ludzkiej egzystencji można odpowiedzieć tylko poprzez osobowe spotkanie z Bogiem, który objawił się jako Jezus Chrystus⁸.

Kolejną ważną cechą naszej postaci, która otwierała ją na zgłębianie prawdy była empatia. Dzięki niej, nigdy nie zapomniała, że prawda nie jest jedynie jakąś ideą, zbiorem zasad, ale także wyraża się w relacjach z innymi ludźmi. Z tegoż powodu starała się pomagać potrzebującym i wspierać tych, którzy nie radzili sobie z życiem. Pisały do niej osoby prosząc o radę, dobre słowo. Pytano ją, co należałoby uczynić w trudnej sytuacji życiowej. Niejednokrotnie wspomagała potrzebujących ofiarami materialnymi, ale dostrzegała, że nawet jej najszczerze chęci nie są w stanie, w pełni odpowiedzieć na potrzeby, z którymi zwracali się do niej bliźni. Dlatego jej empatia wpływała mobilizująco na odkrywanie tzw. prawdy egzystencjalnej. Poprzez to uświadamiała sobie, że cierpienie, którego doświadcza człowiek, (śmierć bliskich osób, ubóstwo, niesprawiedliwe wyroki sądowe, ekspiacje) może być wyjaśnione tylko z perspektywy Krzyża. On jest znakiem ludzkiej słabości i boskiej mocy – miłości. Jeżeli ktoś zdecyduje się nieść krzyż, może być pewnym, że ma po swojej stronie Boga. Wówczas to sam Bóg używa mu swoich sił. Dzięki temu człowiek niesie swój krzyż w Krzyżu Chrystusa. W ten sposób absurd ludzkiego cierpienia zostaje złączony ze śmiercią Jezusa Chrystusa, który poprzez zmartwychwstanie wprowadza je w wymiar nadprzyrodzony. Tylko z tej perspektywy można podjąć próbę „rozumienia” tajemnicy ludzkiego cierpienia⁹. Tym samym w postawie Edyty Stein zauważa się weryfikowanie prawdy, że tylko Bóg może wyjaśnić w sposób ostateczny życie człowieka, jego cierpienie i zmaganie się ze złem.

Należy również stanowczo zaznaczyć, że postawa Edyty była daleka od oportunistów i schlebienia innym, tylko po to, aby osiągnąć jakiś cel. Potwierdza to fakt, że potrafiła sprzeciwić się nawet swojemu mistrzowi – Edmundowi Husserlowi – który w swoich badaniach filozoficznych odszedł od pierwotnej zasady (tj. powrotu do rzeczy) oraz zwrócił się w stronę idealizmu, porzucając obiektywnie i realnie istniejącą rzeczywistość. Również krytycznie podchodziła do bezmyślnego, wręcz dogmatycznego wchłaniania wszystkiego, co wypracował

⁷A. Przybylski. *Działalność edukacyjna i myśl edukacyjna św. Edyty Stein*. Kraków 2007 s. 63.

⁸E. Stein. *Z własnej głębi. Wybór pism duchowych. Listy*. T. 1. Kraków 1979 s. 7.

⁹J. Machnacz. *Edyta Stein – życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*. s. 126-127.

św. Tomasz z Akwinu. Jego myśl była niezwykle ceniona przez Edytę, ale dzięki swojemu wnikliwemu rozumowaniu, zauważała także jej słabe strony, które starała się wzmocnić. Czyniła to poprzez syntezę fenomenologii i tomizmu. W ten sposób wskazywała, że od indywidualnych sympatii, a nawet niespisanych dogmatów, istotniejsza jest prawda, która jest wartością nadrzędną¹⁰.

Edyta Stein była wszechstronnie utalentowana. Jej cechy charakteru wpływały sprzyjająco na odkrywanie prawdy. Dzięki bystremu rozumowi, pracowitości i sumienności mogła konsekwentnie zmierzać do prawdy, którą ostatecznie odnalazła w Bogu. Miała w sobie głód nauki, poznania prawdy i filozofii. Dlatego na podstawie analizy jej życia można stwierdzić, że pewne cechy charakteru mogą wpływać mobilizująco na odkrywanie prawdy, która swoje źródło ma w Bogu. Niewątpliwie także fakt prowadzenia bogatego życia wewnętrznego rozbudzał u Edyty pęd do poszukiwania rzeczywistości duchowej, która otwierała ją na poznanie Boga. Nie zamykała się ponadto w swoim świecie. Jej znaczna introwertyczność oraz głębokie życie duchowe, ubogacało innych ludzi, co objawiało się w licznych relacjach interpersonalnych. Edyta miała wielu znajomych i chętnie z nimi korespondowała. Posiadała również niezwykle dar uważnej oraz rzetelnej wnikliwości. Z tej też racji mogła wydawać jasne i klarowne sądy na podnoszone tematy. W swojej postawie łączyła powagę z pogodą ducha, a życzliwość – z taktem i dyskrecją¹¹.

Przykład siostry Benedykta od Krzyża zachęca do stawiania pytań dotyczących celu i sensu życia. Jej postawa mobilizuje do otwartości na rzeczywistość duchową, która na pozór wydaje się być czymś odległym i nie mającym związku z życiem. Jednak to dzięki niej człowiek doświadcza, że został stworzony przez Boga i tylko w Nim znajduje się odpowiedź na wszystkie pytania, które stawia w ciągu swojego życia. Konsekwencja, rzetelność i pokora to trzy cechy, które mogą doprowadzić do poznania Boga, który jest Alfą i Omegą, Początkiem oraz Końcem (por. Ap 22, 13) rozjaśniającym to, co niezrozumiałe i tajemnicze w życiu człowieka.

2. Fenomenologia Edmunda Husserla

Człowiek jest istotą społeczną. Już sam moment poczęcia dokonuje się dzięki spotkaniu osób¹². Rola innych osób ujawnia się jeszcze bardziej w przypadku wychowywania i życia dorosłego. W ciągu swojego wzrastania *homo sapiens* spotyka osoby, które w szczególny sposób wpływają na jego rozwój. Takie jednostki są nazywane przez psychologię – osobami znaczącymi¹³. Edyta Stein w swojej drodze ku prawdzie, również spotykała takie postacie, które znacząco zmieniły jej postrzeganie świata, nauki, religii i jej stosunek do prawdy.

Od najmłodszych lat Edyta była wychowywana do tego by nigdy nie lekceważyć nauczycieli. Dlatego znaczący wpływ na jej życiu odcisnęli pedagodzy. Wśród nich na szczególną

¹⁰J. Gorczyca. *Wielcy ludzie Kościoła. Edyta Stein*. Kraków 2008 s. 76-77.

¹¹F. M. Oben. *Życie i dzieło św. Edyty Stein*. Gdańsk 2006 s. 9-12.

¹²*Poczęcie dziecka*. W: *Słownik małżeństwa i rodziny*. Red. E. Ozorowski. Warszawa-Łomianki 1999 s. 338-340.

¹³J. Strelau. *Psychologia – podręcznik akademicki. Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*. T. 3. Gdańsk 2007 s. 247-253.

uwagę zasługuje Edmund Husserl¹⁴. W zasadniczy sposób wpłynął on na jej zamiłowanie do poszukiwania i odkrywania prawdy.

Husserl był profesorem w Getyndze. Od samego początku sprawiał pozytywne wrażenie na zdolnej i ambitnej uczennicy. W swoich wykładach nieustannie wpajał studentom programowe zdanie własnej metody fenomenologicznej. Zgodnie z jej założeniami należało „wrócić do rzeczy”. Taka postawa wiązała się z faktem, iż filozofia na początku XX wieku stała na rozdrożu. Wielu ludzi nauki twierdziło, że brakuje jej naukowych fundamentów. Wynikało to z wszechobecnego subiektywizmu i braku jasno określonych kryteriów filozofowania. Prowadziło to, do przekonania, że nie da się jednoznacznie ustalić co jest prawdą. Z tej też racji zaczęto odchodzić od odczytywania prawdy wpisanej w rzeczywistość i szczególną uwagę poświęcono podmiotowi, który wytwarza opinie. Husserla takie stanowisko nie zadowalało, gdyż rodziło nieznośny pluralizm opinii. Dlatego chciał wypracować metodę, która byłaby alternatywą dla ówczesnie panujących tendencji. Uważał bowiem, że dzięki temu filozofia będzie mogła na nowo odzyskać znamiona naukowości¹⁵.

W zamyśle ojca fenomenologii, filozofia miała czerpać wiedzę wyłącznie z doświadczenia. W ten sposób mogła stać się nauką ścisłą i być podstawą dla innych nauk. Husserl twierdził, że tym, co jest dane bezpośrednio w poznaniu jest przedmiot a mówiąc ściślej *fenomen* (to, co się jawi). Nie można zatem poddawać w wątpliwość tej oczywistej prawdy i trzeba ją przyjąć za niewątpliwą oczywistość. Ogląd istoty poznawanej rzeczy staje się źródłem rozumienia jej sensu, czyli *logosu*. W ten sposób poznanie filozoficzne, czyli *fenomeno-logia*, prowadzi do odkrywania i wyrażania w sądach prawdy istotowej. Taka metoda miała prowadzić od subiektywnego poznania do obiektywnych sądów. Tym samym przed filozofią na nowo otwierała się droga do odnajdywania najgłębszego sensu rzeczywistości¹⁶.

Jeszcze za życia Edmunda Husserla chciano widzieć w nim filozofa chrześcijańskiego. Jednak sam zainteresowany odcinał się od tego typu szufladkowania. W liście do swojej uczennicy siostry Adelgundis Jaegerschmid apeluje: „Nie jestem filozofem chrześcijańskim.

¹⁴Edmund Husserl (ur. 8 kwietnia 1859 w Prościejowie, zm. 27 kwietnia 1938 we Fryburgu Bryzgowijskim) – niemiecki matematyk i filozof, jeden z głównych twórców fenomenologii. Studiował w Lipsku matematykę, fizykę, filozofię i astronomię. W 1876 roku kształcił się na Uniwersytecie Berlińskim, studiując filozofię i matematykę. W Wiedniu w 1881 roku uczęszczał na wykłady Franza Brentano, które wywarły duży wpływ na jego późniejszą filozofię. W 1883 roku uzyskał doktorat za pracę o rachunku wariacyjnym. Następnie był asystentem Karla Weierstrassa w Berlinie. Po odbyciu służby wojskowej studiował u Brentano w Wiedniu, gdzie poznał Karla Stumpfa (również ucznia Brentano). Pod kierunkiem Stumpfa habilitował się. W 1887 roku otrzymał katedrę na Uniwersytecie w Halle. Po opublikowaniu *Philosophie der Arithmetik* wdał się w spór z Gottlobem Frege o istocie logiki. Stał się w tym czasie krytykiem prac Kazimierza Twardowskiego, którego niedoskonałości pracy poprowadziły go do badań nad istotą przedstawienia i znaczenia; później przekonał się raczej o istnieniu fenomenów. Po kilku latach rozpoczął pracę nad *Badaniami logicznymi*. W nich podjął próbę opisanie swoich poszukiwań czystej logiki, teorii matematyki i teorii poznania, przez co odkrył w swoich badaniach naturę fenomenów i ludzkiego poznania ich. Następnie pracował w Getyndze (1901), gdzie w 1912 wspólnie z Schelerem, Reinachem i Geigerem założył rocznik *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, w którym były publikowane jego prace. W 1916 objął katedrę filozofii we Fryburgu Bryzgowijskim aż do roku 1928, kiedy przeszedł na emeryturę, prowadząc wykłady jeszcze do 1933 roku.

¹⁵M. D. Hunnex. *Systemy filozoficzne i filozofowie*. W: *Teologia i filozofia. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*. T. 2. Warszawa 2008 s. 312-313.

¹⁶E. Husserl. *Idea fenomenologii*. Wrocław 2008. J. Gorczyca. *Wielcy ludzie Kościoła. Edyta Stein*. Kraków 2008 s. 40-41.

Proszę, niech siostra zajmie się tym, abym po śmierci nie był podawany za takiego. Nieraz już mówiłem siostrze, że moja filozofia, fenomenologia, nie pragnie być niczym innym jak tylko drogą, metodą przy pomocy, której wskazuje się drogę powrotu do Boga ludziom, którzy odeszli właśnie od chrześcijaństwa i od chrześcijańskich Kościołów¹⁷". Te słowa potwierdzają, że ojciec fenomenologii pragnął stworzyć system filozoficzny, który nie będzie pomijał rzeczywistości duchowej. Wymiar transcendentny przekraczający świat doczesny interesował Husserla, podobnie jak kwestia dochodzenia do źródła prawdy. Z tej też racji niektórzy jego uczniowie podczas swoich badań, w których posługiwali się metodą fenomenologiczną, docierali do stwierdzenia, że istnieje Absolut. Gdyż tylko On jest w stanie dać satysfakcjonującą odpowiedź na pytania egzystencjalne i wyjaśnić w sposób ostateczny sens istnienia świata. Idąc tą drogą, wielu z nich¹⁸ odkryło, że chrześcijaństwo daje najpełniejszą odpowiedź na ich pytania dotyczące sensu życia¹⁹.

Prawda – jak stwierdził T. Gadacz – była celem metody fenomenologicznej, którą stworzył Husserl. Wystarczy odwołać się do następującego stwierdzenia ojca fenomenologii: „Ja pragnę tego samego, czego pragną Kościoły: doprowadzić ludzkość do wieczności. Moim zadaniem jest próbować tego poprzez filozofię. Wszystko, co napisałem dotychczas, są to tylko prace wstępne: jest to jedynie wykuwanie metody. Do jądra, do tego co istotne, człowiek – niestety, w ciągu tylko jednego życia nie dojdzie. A jest rzeczą tak ważną, by od liberalizmu i racjonalizmu doprowadzić filozofię z powrotem do tego, co jest istotne, do prawdy. Przedmiotem każdej prawdziwej filozofii musi być kwestia bytu ostatecznego, prawdy. I to jest dziełem mojego żywota”²⁰.

Edyta знаła rodzinę Husserłów i była częstym gościem w ich domu. Ponadto była osobistą sekretarką profesora i zajmowała się porządkowaniem rękopisów i stenogramów ojca fenomenologii. Dzięki temu mogła jeszcze dogłębniej poznać jego osobę oraz filozoficzne zamiłowanie do odkrywania prawdy. Bliski kontakt z mistrzem objawiał się w fascynacji jego osobą. W tym miejscu należy nadmienić, że nie było to ślepe zauroczenie profesorem. Wręcz przeciwnie Edyta – wówczas gdy wymagały tego okoliczności – potrafiła się sprzeciwić swojemu mistrzowi. Konsekwentnie postępowała według zasady wpajanej uczniom, że zawsze należy zmierzać przede wszystkim do prawdy, i to ostatecznej²¹.

Niewątpliwie, przyszła święta mogła dzięki osobie profesora rozwinąć swoje indywidualne zainteresowania, które były ukierunkowane na zrozumienie istnienia świata i człowieka. Husserl nauczał, że filozofia: „[...] „ma być całkowicie autonomiczna, niezależna od jakiegokolwiek istniejącej wiedzy. Jej zadaniem jest wrócić do tradycyjnej, platońskiej idei prawdy,

¹⁷ S. A. Jaegerschmid. *Rozmowa z Edmundem Husserlem*. „Znak” 212:1972 s. 174.

¹⁸ Obok Edyty Stein, byli nimi: siostra Adelgundis Jaegerschmid, Alfred Reinach, jego siostra Paulina Reinach, Gerda Walther (autorka Fenomenologii mistyki), Dietrich von Hildebrand, Zygfryd Hamburger, Jan Patocka, monsignore Beaudin, prof. Haering.

¹⁹ T. Gadacz. *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lacelle'a do Tischnera*. Kraków 2007 s. 55-69.

²⁰ S. A. Jaegerschmid. *Rozmowa z Edmundem Husserlem*. „Znak” 212:1972 s. 163.

²¹ T. Gadacz. *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lacelle'a do Tischnera*. s. 62-65.

której wartości nie mierzy się zastosowaniem ani praktycznym pożytkiem. Chcemy wiedzieć nie tylko, jaki świat jest, lecz także jaki musi być”²².

Ponadto Edyta przejęła od profesora przekonanie, że podstawową zasadą warunkującą istnienie świata i człowieka, jest zasada niesprzeczności. W innym przypadku nie można by było mówić, że człowiek jest istotą rozumną. A skoro jest *homo sapiens*, tzn. że jego życie posiada sens. Jednak nie może go w pełni odnaleźć w świecie materialnym. Dlatego jego wyjaśnienie powinno znajdować się w rzeczywistości, która przekracza ramy doczesności i otwiera człowieka na obecność transcendującą²³.

Na wykładach z filozofii prowadzonych przez profesora, Edyta, zapoznała się też z nową metodą naukową. W ostateczności pomogła ona jej odkryć, że źródłem wszelkiej prawdy jest Bóg. On też jawi się jako ostateczna przyczyna wyjaśniająca sens wszystkiego, co istnieje. Nie dokonało się to oczywiście przez osobiste świadectwo profesora. Nie można bowiem uznać, że żył on w pełni według zasad Dobrej Nowiny. Z jego biografii nie wyłania się jednoznacznie świadectwo życia chrześcijańskiego. Niemniej głównie dzięki wskazanej metodzie poznawczej od niego wywodzącej się, przed studentką otworzyła się droga do Prawdy, którą jest Bóg. Ostatecznie spotkanie z praktykującymi chrześcijanami pozwoliło jej spotkać przekonującą moc Prawdy Boga objawienia.

3. Świadectwo życia spotkanych chrześcijan

Każdy chrześcijanin jest powołany do tego by być świadkiem Boga w którego wierzy. Wynika to ze słów samego Jezusa: „Tak niech świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” «Mt 5, 16». W ten sposób chrześcijaństwo staje się bardziej wiarygodne. Osoby zafascynowane Jezusem Chrystusem sprawiają, że inni, którzy się z nimi spotykają również pragną doświadczyć komunii z Bogiem. Życie chrześcijan przeniknięte ewangelicznym radykalizmem staje się swoistym znakiem zapytania dla tych, którzy jeszcze nie doświadczyli wyzwalającej mocy Prawdy, którą jest Jezus Chrystus.

Edyta Stein w drodze wiary spotykała wielu takich chrześcijan. Oni to niewątpliwie wpłynęli na jej poszukiwania dotyczące prawdy absolutnej i konsekwentnie na odnalezienie drogi chrześcijańskiej wiary²⁴. Jak wiadomo, karmelitanka pochodziła z rodziny żydowskiej. Jej matka od najmłodszych lat uczyła przestrzegania tradycji swojego Narodu. Dla ortodoksyjnych Żydów chrześcijanie byli zagrożeniem dla czystości wiary w JHWH. Odrzucili oni Jezusa Chrystusa jako Mesjasza. Tych, którzy uznali Go za Boga zwalczali i uznawali za heretyków. Niemniej w niektórych rejonach świata (np. w Polsce) chrześcijanie i Żydzi żyli w stosunkowo dobrych relacjach²⁵.

²² L. Kołakowski. *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*. Kraków 2008 s. 225.

²³J. Stępczyńska, *Edyty Stein rozumienie filozofii chrześcijańskiej jako dziejowego wypełnienia zadania filozofii*. W: *W trosce o dobrą filozofię. Księga pamiątkowa w 50. Rocznicę święceń kapłańskich Ojca Profesora Edmunda Morawca CSsR*. Red. M. Pawliszyna, M. Urbana. Kraków 2007 s. 127-131.

²⁴W. Irek. *Edyta Stein – pomost rozumu i wiary, filozofii i teologii, judaizmu i chrześcijaństwa*. W: *Oblicza prawdy. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża*. Red. W. Irek. Wrocław 2010 s. 9-24.

²⁵ Zob. M. J. Chodakiewicz. *Po zagładzie. Stosunki polsko-żydowskie 1944-1947*. Warszawa 2008.

Edyta Stein wzrastając w rodzinie żydowskiej, niewątpliwie była przesiąknięta ideami Tory. Jednak w młodszych latach straciła wiarę. Dopiero spotkanie z fenomenologią sprawiło, że młoda studentka na nowo spotkała się z fenomenem wiary. Edyta Stein dzięki metodzie fenomenologicznej, która wzywała do wyzbywania się wszelkich uprzedzeń, starała się obserwować chrześcijan jako kogoś, kto żyje wedle zasad głoszonych przez Chrystusa. Wielu z nich rozbudzało w niej przekonanie, że spotkanie z Osobową Prawdą pozytywnie wpływa na ich wieloraki rozwój.

Podczas studiów w Getyndze Edyta spotkała się z wieloma świadkami Dobrej Nowiny. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje Max Scheller²⁶. Jego osobowość silnie oddziaływała na studentów. Edyta Stein pisze o nim: „Pierwsze wrażenie, jakie zrobił na mnie Scheller, było fascynujące. Nigdy więcej nie spotkałam człowieka tak niesłychanego i genialnego. Z jego dużych błękitnych oczu bił blask wyższego świata”²⁷.

Scheller w swoich wykładach poruszał interesujące zagadnienia, dotyczące życia i wiary. Często używał terminu „czysta prawda”, które wymawiał z nabożeństwem oraz czułością. Mówił o sprawach ważnych dla każdego człowieka, które poruszały szczególnie młode serca. Interesował się myślą katolicką. Potrafił przekonywać ku niej słuchaczy. W swoich wywodach był logiczny oraz racjonalny. Otworzył Edytę na refleksję o wartościach i normach moralnych, o sensie ludzkiego życia, cierpienia i śmierci.

Wiara Maxa Schelera nie była kwestią indywidualnych opinii i sądów. Profesor filozofii starał się wcielić w życie Dobrą Nowinę. Wierzył, że spotkanie z Jezusem – Drogą, Prawdą i Życiem – powinno przekładać się na konkret w codzienności. Dlatego nie lękał się mówić swoim studentom o swojej wierze. Tym samym stawał się świadkiem Prawdy i partnerem zachęcającym do dialogu dotyczącego fundamentalnych kwestii na temat sensu i celu życia²⁸.

Tak opisała swoje odkrycie wiary i chrześcijaństwa, które dokonało się dzięki Schellerowi i chrześcijanom: „„To był mój pierwszy kontakt ze światem, jaki do tej pory był mi nieznany. Nowe doświadczenie nie doprowadziło mnie jeszcze do wiary, ale otworzyło przede mną świat „fenomenów”, obok których nie mogłam przejść obojętnie, nie zauważając ich. Nie nadaremnie powtarzano nam ciągle, że powinniśmy rozpatrywać obiektywnie wszystkie sprawy i odrzucać jakiegokolwiek nieuzasadnione niechęci. To był czas, gdy opadły granice racjonalnych uprzedzeń w jakich – nie wiedząc o tym – wyrosłam. Nagle otworzył się przede mną świat wiary. Żyli w nim ludzie, z którymi codziennie obcowałam i na których patrzyłam”²⁹.

Kolejnym świadkiem Ewangelii, który zafascynował Edytę Stein był Adolf Bernard Filip Reinach³⁰. Urodził się w rodzinie żydowskiej, a podczas I Wojny Światowej przeszedł na ewangelicyzm. Był niemieckim filozofem, fenomenologiem i teoretykiem prawa. Od 1909 roku Reinach został również emerytowanym docentem Uniwersytetu w Getyndze oraz bliskim współpracownikiem Husserla. Rzekomo miał bardzo dobre podejście do studentów. Znacznie

²⁶Urodzony 22 sierpnia 1874 w Monachium, zmarł 9 maja 1928 we Frankfurcie nad Menem – filozof niemiecki, przedstawiciel fenomenologii.

²⁷ E. Stein. *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*. s. 330-332.

²⁸M. M. Baranowska. *Bóg w myśli Schelera*. Kraków 2011 s. 194-201.

²⁹ Tamże s. 332.

³⁰Urodzony 23 grudnia 1883 w Moguncji, zmarł 16 listopada 1917 w Diksmuide.

cieplejsze niż Husserl. Dlatego Edyta Stein umówiła się właśnie z nim na rozmowę wstępną w sprawie studiów na Uniwersytecie w Getyndze. Jego postawę cechowała skromność i serdeczność. Tak wspomina go: „Już przy pierwszym spotkaniu byłam bardzo szczęśliwa i przepełniona głęboką wdzięcznością. Czułam, że jeszcze nigdy żaden człowiek nie wyszedł mi naprzeciw z taką dobrocią serca. Wydawało mi się oczywiste, że najbliżsi krewni i przyjaciel, którzy znali Reinacha od wielu lat, darzyli go miłością. Tutaj jednak zaszło coś zupełnie innego, coś, co było jak pierwsze spojrzenie na całkowicie nowy świat”.

Tym nowym światem była wiara w Boga, która w przypadku Reinacha przekładała się na codzienne życie. To on wspierał ją w trudnych chwilach, szczególnie wtedy, gdy Edyta nie mogła usystematyzować swojej pracy doktorskiej. Jej wiedza i aspiracje były tak rozległe, że pomoc kogoś z zewnątrz była niezbędna. Reinach był tym, który obdarzał ją duchowym poczuciem bezpieczeństwa. Jego świadectwo wiary promieniowało i w ten sposób rozjaśniało nawet najbardziej zagmatwane sytuacje w jej życiu.

W trudnym okresie I Wojny Światowej, kiedy jej najbliżsi znajomi wraz z profesorem Reinachem walczyli na froncie, przyszła święta odczuwała niezwykle silne poczucie samotności. Wówczas żona i siostra Reinacha okazały się wsparciem dla Edyty. Młoda studentka uczestniczyła wraz z nimi w nabożeństwach protestanckich. Dzięki ich postawie Edyta nauczyła się szanować sprawę wiary i ludzi wierzących. Wiedziała, że można na nich polegać³¹.

Nie dziwi więc fakt, że jednym z najbardziej dramatycznych wydarzeń w życiu Edyty Stein była śmierć Adolfa Reinacha w 1917 roku we Flandrii. Ta wieść przygnębiła młodą studentkę, tym bardziej, że wiedziała o znakomitych relacjach w małżeństwie Adolfa i Anny Reinachów. Gdy poproszono ją, aby pomogła w porządkowaniu rzeczy po zmarłym profesorze, bała się spotkania z wdową. Kiedy ujrzała Annę, która nie wyglądała na załamaną, lecz była gotowa nawet na pocieszenie zmieszanej Edyty, była niezwykle poruszona. Wspomina o tym wydarzeniu ojcu jezuitcie, Janowi Hirschmannowi: „To było moje pierwsze zetknięcie się z krzyżem i Boską siłą udzielaną tym, którzy dźwigają krzyż. Pierwszy raz na własne oczy zobaczyłam Kościół narodzony z cierpienia Zbawcy i Jego zwycięstwo nad cierniem śmierci. Był to moment, w którym rozkruszył się mur mojej niewiary, straciła na znaczeniu wiara żydowska, a w blasku promieni ukazał mi się Chrystus. Chrystus w tajemnicy krzyża [...]”³².

Nie sposób też zapomnieć o znaczącym wpływie jaki odegrali kapłani i siostry zakonne w odkrywaniu prawdy o świecie i Bogu przez Edytę Stein. Dzięki nim mogła doświadczać, że Bóg nie zostawił człowieka samemu sobie. W osobach poświęconych dla Królestwa Bożego przyszła święta odkrywała dobroć Boga i weryfikowała prawdziwość Kościoła katolickiego. Od momentu chrztu, aż do 1928 roku jej spowiednikiem i kierownikiem duchowym był Joseph Schwind³³. W nekrologu Edyta Stein opisała go w następujący sposób:

³¹W. Herbstrith. *Edyta Stein. Żydówka i chrześcijanka*. Kraków 2008 s. 50-56. F.J.S. Fermin. *Edyta Stein. Część 1: Życie*. Poznań 2009 s. 44-46.

³²E. Stein. *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*. s. 362.

³³Edyta Stein po raz pierwszy z ks. Schwindem spotkała się w 1923 roku. Jej pierwszy spowiednik proboszcz z kościoła pw. św. Marcina w Bergzabern, nie był w stanie zapewnić jej właściwej opieki duszpasterskiej. Dlatego wystosował list do ks. Josepha Schwinda: „Mam tu pewną konwertytkę, która znacznie mnie przerasta i zawstydza

„Kardynał Newman podkreślał często, że jest rzeczą stosunkowo łatwą rozwinąć w sobie jakąś jedną stronę chrześcijańskiego życia, np. surowość lub łagodność, powagę lub wesołość. Ale prawdziwa doskonałość chrześcijańska ujawnia się dopiero w połączeniu ze sobą wszystkich cnót (...). Jak on potrafił słuchać! Przeżywał głęboko wszystko, co mu się opowiadało. Jeśli trzeba było znaleźć wyjście z ciężkiej sytuacji, stwarzał sobie natychmiast żywy obraz ludzi i stosunków, z którymi nigdy się nie stykał, i trafiał swą radą najczęściej w sedno. Jeśli nadarzała mu się sposobność okazania czynnej pomocy, korzystał z niej, czyniąc to jako coś zupełnie naturalnego. Nie trzeba było go prosić, i zaledwie wolno było dziękować (...). Jego kierownictwo duchowe było spokojne, pewne i roztropne, oparte o mądrą wiedzę ludzką i o doświadczenie dziesiątków lat pracy duszpasterskiej, zarazem jednak pełne świętego szacunku dla działania Boga w duszy, i równie delikatne, jak śmiałe. Niezachwiana była jego ufność w rządy Bożej Opatrzności i w potęgę modlitwy (...). Surowość i dobroć, powaga i dziecięca wesołość, wzniosłość i pokora - to były przeciwieństwa, które w tej duszy zespały się harmonijnie, wyrastając z gleby najczystszej miłości Bożej”³⁴.

* * *

Po jego śmierci za radą jezuitę, o. Ericha Przywary, Edyta skierowała się do opactwa benedyktyńskiego w Beuron³⁵. Tam spotkała opata o. Rafaela Walzera, który stał się jej nowym kierownikiem duchowym. Dzięki częstej spowiedzi i rozmowom duchowym, Edyta mogła czerpać siłę i moc do codziennej pracy. Częsty kontakt z duchownymi sprawiał, że przyszła święta jeszcze bardziej fascynowała się osobową Prawdą. Tym samym pragnęła coraz bardziej ją kontemplować. Również siostry zakonne przyczyniały się do wewnętrznego rozwoju Edyty Stein. Na szczególną uwagę zasługują: Teresa Renata, Maria Aniela od Dzieciątka Jezus i Maria Baptysta od Ducha Świętego. Dzięki nim Siostra Benedykta od Krzyża mogła jeszcze ściślej zjednoczyć się z Jezusem. Prawdą, która nadaje człowiekowi ostateczny sens jego istnienia³⁶.

Dopełniając relacji o roli świadków wiary w dochodzeniu do prawdy i Boga w życiu Edyty Stein, należy wspomnieć o trzech wydarzeniach, które były przekonującym potwierdzeniem życia prawdą, jaką zawiera w sobie chrześcijaństwo. Dotyczą one siły modlitwy. Pierwsze z nich było związane z wymodleniem maszyny do szycia przez diakonisy ze zgromadzenia „Matka Eva”. Znajdowały się one w trudnej sytuacji materialnej i potrzebowały maszyny. Dzięki niej mogły szyć ubranka dla dzieci z domu dziecka. Ich wiara w Bożą Opatrzność została nagrodzona. Zwierzyły się one Edycie: „Potrzebowałyśmy koniecznie maszyny, modliłyśmy się o nią i wkrótce otrzymałyśmy”. Takie świadectwo osób wierzących było wstrząsem dla ówczesnej ateistki³⁷.

w wiedzy teologicznej. Musisz mi pomóc, polecam Ci ją”. J. Gorczyca. *Wielcy ludzie Kościoła. Edyta Stein*. Kraków 2008 s. 43-45.

³⁴ E. Stein. *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*. s. 74-76.

³⁵ Opactwo św. Marcina w Beuron – benedyktyński klasztor w Beuron w dolinie Dunaju w Niemczech, założony w 1863 w miejscu, gdzie tradycja życia klasztorowego sięga IX w.

³⁶ F.J.S. Fermin. *Edyta Stein. Część 1: Życie*. Poznań 2009 s. 99-109.

³⁷ Tamże s. 241.

Innym razem Edyta Stein – jako wolontariuszka Czerwonego Krzyża – podczas porządkowania ubrań zmarłych żołnierzy, odnalazła karteczkę z modlitwą o dobrą śmierć. Wówczas zrozumiała, że prawdziwy chrześcijanin w każdym okresie swojego życia, powinien być gotowy do przejścia w inny wymiar egzystencji. Nie może być przywiązany w sposób ostateczny do tego, co zamyka się w doczesności. Celem życia chrześcijańskiego jest pełna komunია z Bogiem w niebie³⁸. Równie ważnym wydarzeniem związanym z modlitwą, był konkretny jej przykład, jako spotkania z Bogiem obecnym w codziennym życiu chrześcijanina. Pewnego popołudnia Edyta wchodząc do świątyni zauważyła kobietę, która była pochłonięta niezwykłym dialogiem ze Stwórcą. Pomimo tego, że nie słyszała słów modlitwy, to jednak była wewnętrznie przekonana o fakcie całkowitego zatopienia się w innym wymiarze rzeczywistości. Czuła, że pośród codziennych trosk i licznych problemów, ta przeciętna kobieta czerpała siłę oraz moc od Boga³⁹.

Wskazane powyżej świadectwa wiary osób, z którymi spotykała się Edyta Stein, w tym odkrycie mocy modlitwy rozbudziły w niej wewnętrzny głód prawdy. Nie dawał on jej spokoju, jedynie chrześcijaństwo mogło zaspokoić. Wiara w Trójjedynego Boga zaczęła stawać się adekwatną oraz całkowitą odpowiedzią na rodzące się w młodej studentce pytania dotyczące prawdy absolutnej, która wyjaśnia w sposób ostateczny sens życia. Chrześcijanie, których spotykała Edyta, mieli niewątpliwie istotny wkład w jej proces przekonywania się do wiary w Boga, który rozświetla mroki ludzkich poszukiwań.

W niniejszy artykule podjęta została kwestia uwarunkowań, które pomogły Edycie Stein odkryć najgłębszy sens istnienia. Jej wewnętrzne zmagania i determinacja potwierdzają, że człowiek może odnaleźć Prawdę, która wyjaśnia najgłębszy wymiar egzystencji. Jej cechy osobowościowe, uzdolnienia intelektualne, fenomenologia Edmunda Husserla oraz spotkanie z wiarygodnymi świadkami Ewangelii potwierdzają, że można odnaleźć pokój serca. Proces poszukiwania sensu życia Edyty Stein może stać się inspiracją dla ludzi XXI wieku. Jej postawa potwierdza, że warto stawiać trudne pytania i rzetelnie dążyć do adekwatnych odpowiedzi.

³⁸ E. Stein. *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*. s. 430-431.

³⁹ J. Kiciński. *O kobiecie*. W: http://www.comuniocrucis.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=415&Itemid=162 [9.11.2011 r.].

BIBLIOGRAFIA:

- Baranowska M. M. *Bóg w myśli Schelera*. Kraków 2011.
- Chodakiewicz M. J. *Po zagładzie. Stosunki polsko-żydowskie 1944-1947*. Warszawa 2008.
- Fermin F.J.S. *Edyta Stein. Część 1: Życie*. Poznań 2009.
- Gadacz T. *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lacelle'a do Tischnera*. Kraków 2007.
- Gorczyca J. *Wielcy ludzie Kościoła. Edyta Stein*. Kraków 2008.
- Herbstrith W. *Edyta Stein. Żydówka i chrześcijanka*. Kraków 2008.
- Hunnex M.D. *Systemy filozoficzne i filozofowie*. W: *Teologia i filozofia. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*. T. 2. Warszawa 2008.
- Husserl E. *Idea fenomenologii*. Wrocław 2008.
- Irek W. *Edyta Stein – pomost rozumu i wiary, filozofii i teologii, judaizmu i chrześcijaństwa*. W: *Oblicza prawdy. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża*. Red. W. Irek. Wrocław 2010 s. 9-24.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptor Hominis*. 2 marca 1979.
- Jaegerschmid S. A. *Rozmowa z Edmundem Husserlem*. „Znak” 212:1972.
- Katechizm Kościoła Katolickiego. 1994.
- Kiciński J. *O kobiecie*. W: http://www.communiocrucis.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=415&Itemid=162 [09.11.2011r.].
- Kołakowski L. *O co nas pytają wielcy filozofowie. Trzy serie*. Kraków 2008.
- Machnacz J. *Edyta Stein – życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*. „Perspectiva, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 12:2008 s. 120-135.
- Machnacz J. *Ku Europie wartości – drogą Edyty Stein*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 29:2009 s. 153-166.
- Oben F. M. *Życie i dzieło św. Edyty Stein*. Gdańsk 2006.
- Ozorowski E. *Słownik małżeństwa i rodziny*. Warszawa-Łomianki 1999.
- Przybylski A. *Działalność edukacyjna i myśl edukacyjna św. Edyty Stein*. Kraków 2007.
- Stein E. *Z własnej głębi. Wybór pism duchowych. Listy*. T. 1. Kraków 1979.
- Stein E. *Dzieje pewnej rodziny żydowskiej oraz inne zapiski autobiograficzne*. Kraków 2005.
- Stępczyńska J. *Edyty Stein rozumienie filozofii chrześcijańskiej jako dziejowego wypełnienia zadania filozofii*. W: *W trosce o dobrą filozofię. Księga pamiątkowa w 50. Rocznicę święceń kapłańskich Ojca Profesora Edmunda Morawca CSsR*. Red. M. Pawliszyna, M. Urbana. Kraków 2007 s. 127-140.
- Strelau J. *Psychologia – podręcznik akademicki. Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej*. T. 3. Gdańsk 2007.

Summary:

The contemporary world advances in an incredible rate. Thanks to the new technologies, a great number of things can be easily done with just one click, while previously it has been highly labor-consuming. In spite of many technological conveniences, which are the fruit of recent decades, numerous people experience the meaninglessness of their existence. This is evidenced by incredible number of therapeutic clinics, that are overfilled with patients, and very fast growth rate of people being on antidepressants. People living in the 21st century need powerful models that show where and how to find the ultimate sense of life. Saint Teresa Benedicta of the Cross (Edith Stein), who is also the Patroness of Europe, is such a model with no doubt. The specific factors, that are really helpful in explaining the meaning of human existence, can be indicated based on her lifelong search of the final and non-negotiable Truth. These are: native personality traits, intellectual abilities, Edmund Husserl's phenomenology and the encounters with reliable witnesses of the Gospel. The analysis of Edith Stein's life is eminently helpful for present-day people, willing to flow on the depths of their lives. The process of discovering the ultimate Truth itself, becomes an inspiration for those in need of finding the core of human life.

Key words: truth, purpose in life, doubt, Edith Stein, St. Benedicta of the Cross

Słowa kluczowe: prawda, sens życia, zwątpienie, Edyta Stein, s. Benedykta od Krzyża

ks. mgr Kamil Dąbrowski – kapłan Archidiecezji Białostockiej, kapelan w Katolickim Ośrodku Wychowania i Terapii Uzależnień Metanoia w Czarnej Białostockiej, dyrektor Białostockiej Szkoły Nowej Ewangelizacji oraz asystent kościelny Chrześcijańskiego Centrum Ewangelizacji w Białymstoku. Zainteresowania naukowe: katechetyka, w szczególności rozwój dzieł nowej ewangelizacji, psychologia, teologia fundamentalna.

Paweł Sauć

Święta Teresa jako wzór osobowy w formacji chrześcijańskiej dzieci i młodzieży

Współczesna pedagogika opiera się na różnych systemach wychowania. Jedną z najbardziej trafnych definicji, opisujących ten proces brzmi: „Wychowanie jest zawsze społecznie uznanym systemem działania pokoleń starszych na dorastające, celem pokierowania ich wszechstronnym rozwojem dla przygotowania według określonego ideału nowego człowieka do przyszłego życia”¹. Innymi słowy, wychowanie to wywieranie wpływu przez wzorce, którymi bardzo często są starsze pokolenia. Jest to obrazowanie określonego ideału, pozwalającego ukształtować normy moralne i etyczne młodego pokolenia, którymi będzie się kierować w przyszłym życiu².

Na początku XIX wieku głównym wzorcem człowieka i budowania przez niego relacji rodzinnych była chrześcijańska koncepcja życia. Kościół oraz religia tworzyły fundamentalną część całości. Aktualnie człowiek oraz społeczeństwo rozwijają się bazując na postępie zarówno technicznym, jak i naukowym, natomiast ekonomia traktowana jest jako główne prawo ich rozwoju. Kładzie się nacisk na to, aby postawa współczesnego człowieka była samodzielna, samowystarczalna. W efekcie zamiast skupić się na istocie własnej natury, błądzimy w dążeniu do osiągnięcia złudnego raju³.

Powyższe czynniki sprzyjają powstawaniu nowych wzorców. Obecnie przynosi je ekonomia, jednak konserwatywnie wywodzą się one z religii. Istotne jest zwrócenie uwagi na wzory oraz wartości, które nam przekazuje. Człowiek posiadając sprecyzowany pogląd na świat ustanawia dany system wartości, którym się kieruje. Dzieli się je „na materialne, społeczne i duchowe, te ostatnie są szczególnie ważne, gdyż to one przede wszystkim kształtują człowieka. A są to prawda, dobro, piękno i świętość. Poszczególne wartości wzajemnie się przenikają i są widoczne w każdym działaniu ludzkim”⁴.

Celem niniejszego artykułu jest refleksja nad przykładem św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Doktora Kościoła jako wzoru dla współczesnych dzieci i młodzieży. Poprzedzona zostanie ona omówieniem samej istoty wzoru osobowego wraz z jego elementami oraz ukazaniem znaczenia tegoż wzoru w formacji dzieci i młodzieży.

¹ S. Kunowski. *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Warszawa 1993 s. 198.

² Por. Tamże s. 198.

³ M. Nawracała – Urban, *Wzorce religijne w postawach Świętych Pańskich św. Jadwiga, św. Teresa od Krzyża, św. Brat Albert. Człowiek w kulturze*. W: www.gilsonsociety.pl/app/download/8824693/M.+Nawracała-Urban.pdf. s.209 [6.1.2017 r.].

⁴ Por. Tamże s. 210.

1. Pojęcie wzoru osobowego i jego elementy

Wzór osobowy, inaczej autorytet może prezentować sobą pojedynczy człowiek, jak również grupa osób przynależących do wspólnoty, będących wzorem wartościowego postępowania oraz stanowiących pewien „punkt odniesienia”, poniekąd „drogowskaz”, ukazujący drogę prowadzącą do uczynienia swego życia bardziej wartościowym⁵. Określają go uznane w danej zbiorowości autorytety. Przynależność jednostki do różnych grup społecznych i pełnienie różnych ról społecznych w tych grupach, może powodować sprzeczności w zachowaniu według różnych wzorów osobowych. Gdy taka sytuacja ma miejsce, jednostka realizuje wzór osobowy grupy odniesienia bądź dąży do osiągnięcia kompromisu w pełnieniu tychże ról⁶.

W literaturze pedagogiczno–psychologicznej przez wzór osobowy najczęściej rozumie się zespół pojęć i wyobrażeń dotyczących danych cech oraz zachowań członków społeczeństwa pełniących określone role społeczne. Według W. Okonia, wzór osobowy to opis lub wyobrażenia danej osoby, której zachowanie uważa się za godne naśladowania. Stanowić go może konkretna postać historyczna lub współcześnie żyjący, wybitny pod jakimś względem człowiek. Może nim być również bohater powieści, filmu lub widowiska telewizyjnego⁷. A. Kamiński wskazuje, że „wzór osobowy to taka konstrukcja teoretyczna, która ujmuje najbardziej istotne cechy rzeczywistych zachowań danej kategorii osób⁸.

Definicja wzoru osobowego jest nierzadko używana zamiennie z takimi pojęciami jak: „przykład”, „bohater”. Jest to jednak błędne zastosowanie, ponieważ wzorzec sam w sobie w większym stopniu warunkuje wartościowanie, a także jest naznaczony pewną doskonałością, jaką odznacza się osoba będąca wzorem⁹.

Również znaczenie słowa „autorytet” jest różne od wzoru osobowego. Autorytet można bowiem komuś narzucić, najczęściej za pomocą siły. Tymczasem człowiek stojący przed wybranym przez siebie wzorem osobowym otrzymuje od niego pełny szacunek wobec jego wolnego wyboru. Dzieje się tak, ponieważ osoba, która jest wzorem osobowym osiągnęła dojrzałość osobową, innymi słowy normę psychiczną oraz wypełnia wszystkie kryteria, które ją warunkują¹⁰.

Również ideał osobowy ma inne znaczenie niż wzór osobowy. Różni je naśladownictwo. Wzór jest naśladowany, a ideał opiera się na ciągłym dążeniu. Ideał jest uwarunkowany pojęciem wartości oraz ideami, zaś wzór osobowy jest przeciwieństwem tego, tj. odnosi się precyzyjnie do danej osoby i jej życia¹¹. Najważniejszą cechą wzoru osobowego jest wymiar personalny, dlatego przeważnie wzorami osobowymi są realni ludzie. Mogą one jednak przekraczać czas i przestrzeń. Mowa tu o istotach duchowych. Pomimo tego, w każdym

⁵ H. Słotwińska. *Wychowawcza wartość wzorów osobowych: studium katechetyczno – liturgiczne*. Lublin 2008 s. 460.

⁶ Ba. *Wzór osobowy*. W: http://portalwiedzy.onet.pl/40440,,,wzor_osobowy,haslo.html [6.1.2017 r.].

⁷ W. Okoń. *Słownik pedagogiczny*. Warszawa 2004 s. 145.

⁸ Ba. *Pojęcia wzoru osobowego*. <http://www.eduteka.pl/doc/pojecia-wzoru-osobowego> [6.1.2017 r.].

⁹ Por. Słotwińska. *Wychowawcza wartość wzorów osobowych: studium katechetyczno – liturgiczne*. s. 460.

¹⁰ Por. Tamże s. 460-461.

¹¹ Por. Tamże s. 461.

przypadku, wzór osobowy odnosi się do konkretnie sprecyzowanej osoby – prawdziwej bądź fikcyjnej¹².

Jest wiele dyscyplin teologicznych, które zajmują się tematyką wzoru osobowego, takich jak: „teologia biblijna, patrologia, historia Kościoła, teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia duchowości, homiletyka, liturgika, katechetyka, katechetyka pastoralna, prawo kanoniczne”¹³. Istotną rolę w analizowaniu tego terminu pełnią także psychologia oraz pedagogika. Stwierdzając ogólnie, na badaniu wzorca osobowego szczególną uwagę skupiają dziedziny nauki opierające się na rozważaniu problemu osoby ludzkiej.

Teologia badając wzorce osobowe jako główne źródło przyjmuje Pismo Święte. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament to wręcz niewyczerpalne zbiory wzorów osobowych. Największym wzorem jest Bóg Ojciec, który ukazuje miłość do ludzi¹⁴ oraz miłosierdzie, które należy bez wątpienia odwzorowywać w swoim postępowaniu¹⁵. Także Duch Święty, prezentowany jako Pocieszyciel to jeden z najważniejszych wzorów osobowych¹⁶. Sam Jezus Chrystus również siebie wskazuje jako wzór: „Jeśli ktoś chce iść za Mną, niech się wyrzeknie samego siebie; niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladuje”¹⁷.

Patrologia to kolejne źródło, na którym opiera się teologia w badaniach nad wzorcami osobowymi. „Ojcowie Kościoła wskazują, jak można realizować powołanie do świętości w różnych etapach dziejów Kościoła i w różnych warunkach jego działalności. A czynią to zarówno będąc sami świadkami życia na wysokim poziomie religijno – moralnym, jak i wzywając do naśladowania Chrystusa, względnie ukazując postacie wielkich świętych”¹⁸. Kolejnym źródłem danych jest historia, a dokładniej hagiografia. Skupia się ona na historii życia oraz dziejach kultu świętych. Propaguje sposoby na realizację duchowości chrześcijańskiej i wartości religijne, poprzez ukazywanie chwalebnych przykładów¹⁹.

2. Znaczenie wzoru osobowego w formacji dzieci i młodzieży

Ludzie młodzi, dopiero kształtujący swój światopogląd są przepelnieni ideałami i pragnieniami opartymi na realizacji swoich marzeń. Ciągłe poszukują prawdziwej mądrości, na której mogą oprzeć swoje poglądy, co nie jest łatwe w świecie, w którym podważa się ogólnoludzkie zasady moralne oraz wartości. Taką mądrością jest dla nich właśnie wybranie odpowiedniego wzoru osobowego.

Budowanie pozytywnych relacji z wzorem osobowym pozwala wnioskować, że przedstawia on sobą pewne wartości. Można bardzo wyraźnie zauważyć, jak ogromny wpływ w formowaniu poprawnych postaw religijnych oraz moralnych ma wzór osobowy, którego źródło

¹² Por. Tamże s. 461.

¹³ Por. Tamże, s. 462.

¹⁴ Łk 6, 36

¹⁵ Mk 14, 36

¹⁶ J 14, 15-17

¹⁷ Mt 16, 24

¹⁸ Por. Słotwińska. *Wychowawcza wartość wzorów osobowych: studium katechetyczno – liturgiczne* s. 469.

¹⁹ Por. Tamże s. 487.

jest w rodzinie, nauczycielu bądź katechecie²⁰. Wzory osobowe obok przykładów i wzorów czynności są rodzajem czynników wychowawczych. Kreują one procesy i zjawiska psychologiczne, szczególnie ważne w procesie wychowawczym. Przykładami mogą tu być tzw. wdrukowanie, czyli precyzowanie pierwowzorów, naśladownictwo odruchowe (np. ziewanie) i nabyte, następnie modelowanie oraz identyfikacja – aspiracja, aby być takim samym jak obrany ideał²¹.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że często przyczyną patologii społecznych ukazywanych w formie agresji jest upadek autorytetów. Gdy człowiek od najmłodszych lat jest pozbawiony uczucia miłości oraz pozytywnych bodźców, z biegiem czasu łatwiej poddaje się wpływowi fałszywych idoli.

Wzór osobowy stanowi bardzo poważny fundament rozwoju dzieci oraz młodzieży. Największy wpływ na rozwój psychiki, charakteru oraz całej osobowości dziecka mają rodzice. Są bowiem oni pierwszymi wychowawcami, jakich spotyka na swojej drodze nieukształtowany psychicznie człowiek. Ich autorytet zazwyczaj osłabia się pod wpływem rówieśników²².

Na początku drogi swojej formacji, dziecko przejmując hierarchię wartości taką, jaką obrazują mu rodzice. Odgrywa ona ogromną rolę w wieku przedszkolnym, nauczaniu początkowym. Następnie ideał rodziców w oczach nieco starszego już dziecka podupada. Nierzadko rodzice zaczynają być traktowani jak partnerzy²³. Młody człowiek, chcąc wykazać się niezależnością zaczyna próbować sam decydować o sobie oraz utrwaląc swój styl bycia. Cechy, jakie się w nim formują przejawiają się w jego sposobie rozumowania, okazywanych emocjach, uczuciach oraz zainteresowaniach²⁴.

W dążeniu do dojrzałości nadal opiera się on na przyjętych wzorach osobowych, zapominając przy tym o okazywaniu szacunku rodzicom. W chwili, gdy słabnie z nimi więź, nasilają się relacje z rówieśnikami, którzy na krótki czas zajmują miejsce wzoru osobowego. W takiej sytuacji rodzice zamiast się wycofywać i poddawać, powinni przyjąć inny styl roli wychowawczej. Mowa tu o zmianie autorytatywnych sposobów wychowania na demokratyczne oraz opierające się na dialogu. Nadal jednak konieczne jest wyczulenie na patologie społeczne, negatywne wzory.

Pomimo trudności, jakie występują, gdy dziecko dojrzewa rodzice nie powinni izolować go od rówieśników. Kontakty koleżeńskie kształtują m.in. zdolność wspólnego pokonywania przeciwności losu²⁵. Oddziaływanie wzoru osobowego na młodych ludzi oprócz ogólnego sposobu zachowania dotyka także rozwoju życia religijnego. W niektórych przypadkach odczuwanie problemu własnej skończoności oraz ograniczoności początkuje religijność.

²⁰ Por. Tamże s. 492.

²¹ Por. Tamże s. 492-493.

²² P. Przybylski. *Wpływ grupy rówieśniczej na wychowanie religijne młodego człowieka*. „Katecheta” 16: 1972 nr 5 s. 194.

²³ S. Kulpaczyński. *Wartość wzorów osobowych w wychowaniu młodzieży*. W: <http://www.pedkat.pl/images/czasopisma/pk2/art05.pdf> [7.1.2017 r.].

²⁴ E. B. Hurlock. *Rozwój młodzieży*. Warszawa 1965 s. 495.

²⁵ A. E. Gała. *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*. Lublin – Wrocław 1992 s. 48.

Oddźwiękiem tego może być zaprzeczenie, unikanie bądź zaakceptowanie. Każda z tych reakcji może mieć formę zarówno religijną, jak i niereligijną²⁶.

Wraz z podjęciem wyboru pewnych zasad religijnych i wzbudzeniem relacji człowiek – Bóg, ma swój początek rozwój osobowości religijnej. Składa się na to określona grupa cech psychicznych oraz zachowań charakteryzujących jednostki religijne, opierające swój rozwój na wybranych wzorach.

Młodzi ludzie dorastając, przechodząc zmiany fizyczne oraz psychiczne, uzyskują umiejętność przekraczania granic konkretów, wierząc przy tym głęboko w pozornie nieograniczone możliwości swojego filozofowania. Podejmują się uczestnictwa w życiu dorosłych i próbują się tak zachowywać. Może to być jednak naznaczone niebezpieczeństwem zagubienia we własnych przeżyciach²⁷.

Wzory osobowe są niezbędne, aby móc wzmocnić swoją tożsamość. Jest to możliwe dopiero wtedy, gdy młody człowiek znajduje odzwierciedlenie w podziwianym oraz akceptowanym wzorze. Zaspokojona zostaje wtedy potrzeba samo aktualizacji poprzez realizację własnych osobowych potencjalności lub talentów w takim stylu, jaki został ukazany przez wybrany wzór osobowy, świętego bądź inną wyjątkową postać²⁸.

Niezmiernie istotną rolę w kreowaniu postaw u młodych, rozwijających się ludzi pełni pedagogika katolicka wraz z katechezą. To inaczej szkoła wiary, a jej głównym celem jest zapewnienie komunii z Jezusem Chrystusem. Katecheza sama w sobie nie jest tylko nauczaniem oraz wychowywaniem w wierze, lecz także jest wtajemniczeniem. Kościół podczas przekazywania poprawnych wartości, daje ludziom najważniejsze z nich – ofiarowane przez samego Jezusa Chrystusa. Jest to realizacja fundamentalnego przykazania miłości²⁹.

Już podczas tworzenia podręczników do katechezy dla dzieci w wieku przedszkolnym, autorzy skupiają się na tym, aby kształtować obraz Boga na wzór dobrego Ojca – miłującego a zarazem sprawiedliwego sędziego wobec ludzkiego postępowania. Zasadnicze jest tu wydobycie głównego sensu z opowiadań biblijnych w trosce o rozwój wiary u dzieci³⁰.

Kluczowym zadaniem katechezy jest pomoc w zapoczątkowaniu oraz wzrastaniu życia w wierze, dążącego do całkowitego zrozumienia Prawdy objawionej, a także poznania jej przez człowieka na przestrzeni jednego życia. Towarzyszące temu wzory osobowe, pełnią jedynie rolę wspomagającą. Do prawidłowego rozwoju dzieci oraz młodzieży potrzebne są wzory osobowe. Wynika to z tzw. potrzeb wzorotwórczych, na które wpływają trzy główne czynniki: wrodzone, społeczne oraz osobowościowe. Dają one siłę młodemu człowiekowi, by poszukiwać odpowiedniego wzorca oraz intensywnie wsłuchiwać się i naśladować jego postawę i wartości³¹.

²⁶ Por. Kulpaczyński. *Wartość wzorów osobowych w wychowaniu młodzieży* [7.1.2017 r.].

²⁷ Cz. Walesa. *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*. W: *Psychologia religii*. Red. Z. Chlewiński. Lublin 1982 s. 151.

²⁸ Por. Kulpaczyński. *Wartość wzorów osobowych w wychowaniu młodzieży*. [7.1.2017 r.].

²⁹ Por. Tamże.

³⁰ Por. Tamże.

³¹ Por. Słotwińska. *Wychowawcza wartość wzorów osobowych: studium katechetyczno – liturgiczne* s. 495.

W nauczaniu katechetycznym, osoba obrana jako wzór osobowy powinna być nie tylko doskonała moralnie, lecz także winna spełniać szereg dodatkowych wymagań:

- „uosabiać, a nie jedynie posiadać pewne przymioty,
- posiadać wymiar osobowy, społeczny i kulturowy,
- być autorytetem, czyli kimś, z czym zdaniem lub postępowaniem należy się liczyć, bez narzucania go siłą, lecz respektując wolny wybór,
- być ideałem osobowym,
- wzbudzać u katechizowanych osobisty pociąg,
- prowadzić katechizowanych poprzez odczucie duchowego pokrewieństwa (emocjonalne, intelektualne i wolitywne przyłgnięcie), wpływającego z ich własnych duchowo – moralnych potrzeb i dążeń do przeżycia wyższych wartości oraz moralnego naśladownictwa (a nawet niejako przymuszać do zajęcia stanowiska wobec wzoru) i identyfikacji z sobą (wzorem)”³².

Młody człowiek dążąc do doskonałości, powinien opierać się na cnotach, zarówno teologicznych, jak i moralnych. Teologiczne cnoty stanowią miłość, wiara oraz nadzieja. Św. Paweł Apostoł w Pierwszym Liście do Koryntian zaprezentował nadzwyczajny obraz miłości, jednocześnie przekonując, że miłość jest pierwszą cnotą teologiczną – „Tak więc trwają wiara, nadzieja i miłość – te trzy: z nich zaś największa jest miłość”³³.

Kolejnymi cnotami teologicznymi są wiara i nadzieja. Wiara to personalne przyłgnięcie człowieka do Boga, natomiast nadzieja – chroni człowieka przed zwątpieniem, egoizmem oraz podtrzymuje w opuszczeniu³⁴. Równie ważna oprócz cnot teologicznych są cnoty ludzkie, zdobywane przez człowieka własnym wysiłkiem. Te cnoty umożliwiają osobie, która kształtuje swoje postępowanie, osiągnięcie doskonałości moralnie – duchowej.

Najbardziej istotnymi cnotami naturalnymi, jakie może osiąść człowiek są roztropność, sprawiedliwość, męstwo oraz umiarkowanie³⁵. Oprócz tego wspierany jest jeszcze przez dary Ducha Świętego, tj.: mądrość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność, bojaźń Boża³⁶.

3. Św. Teresa wzorem osobowym dla współczesnych dzieci i młodzieży.

Z pomocą w tym problemie przychodzi im Kościół. Prezentuje on jako wzory osobowe ludzi, którzy ukazali prawdziwą mądrość w swoim życiu oraz zostali w tym nagrodzeni przez Boga. Mowa tu o doktorach Kościoła³⁷. Są to osoby, które bez żadnych wątpliwości przyjęły za prawdę twierdzenie, że genezą prawdziwej mądrości, która się w nich objawiła jest wyłącznie Bóg. Tą mądrością, a także mocą jest Chrystus Ukrzyżowany³⁸.

Święty doktor Kościoła nazywany jest „nauczycielem wiary”, głoszącym naukę „pod tchnieniem Ducha Świętego”. „Bóg przez swojego Ducha natchnął święta Teresę od Jezusa, aby

³² Por. Tamże s. 496.

³³ 1 Kor 13, 13

³⁴ Por. Słotwińska. *Wychowawcza wartość wzorów osobowych: studium katechetyczno – liturgiczne* s. 500.

³⁵ Por. Tamże s. 503.

³⁶ Por. Tamże s. 506.

³⁷ Por. Tamże s. 653.

³⁸ Por. Tamże s. 654.

wskazała Kościołowi drogę wiodącą do doskonałości³⁹. Jest ona najmłodszym doktorem Kościoła i zarazem doskonałym wzorem osobowym dla współczesnych dzieci i młodzieży. Charyzma jej dojrzałej osobowości ukazuje promienny horyzont nadziei, iż możliwa jest zmiana osobowości na pozytywną, że Boża łaska jest w zasięgu człowieka. Godząc osobisty wysiłek wraz z mocą łaski można spokojnie podejmować trud nieprzerwanego wzrastania.

Na jej przykładzie można ujrzyć, w jaki sposób ona sama przebyła taką drogę ku szczytom. Bardzo ważne jest to, że opisuje ona cały proces działania pozwalającego przyjąć łaskę, a nie sam cel⁴⁰. Teresa urodziła się 2 stycznia 1873 roku. We wczesnych latach swojego dzieciństwa na skutek choroby jelit, została wywieziona na wieś niedaleko Alençon, gdzie przez rok opiekowała się nią Róża Taille, po czym powróciła do domu ojca. Jako dziecko Teresa była nadpobudliwa oraz zbyt wrażliwa emocjonalnie, co prawdopodobnie było następstwem wczesnej rozłąki z matką, która zmarła w wieku niespełna czterech lat życia dziewczynki. Pozostawiło to w niej głęboką ranę. Zanikała jej pewność siebie oraz radość⁴¹.

Następnym wydarzeniem, które odcisnęło piętno w życiu Teresy była chwila wstąpienia jej siostry Pauliny do Karmelu, która była zastępczynią matki. Przypląciła to załamaniem psychicznym – miała spazmy rozpacz, ataki płaczu, ciągłe bóle głowy, halucynacje, omdlenia⁴². Jej stan zdrowia poprawił się chwilowo, gdy podczas obłóczyn zapragnęła ponownie objąć siostrę Paulinę. Jednakże następnego dnia, Teresa znów poczuła się gorzej. Gdy minęło 5 tygodni udręczenia, niespodziewanie w dzień Zesłania Ducha Świętego dziewczynka czuła się uwolniona przez uśmiech Matki Bożej, który dostrzegła w figurze znajdującej się w jej pokoju⁴³.

Teresa w pewnym momencie swego życia doznała uczucia pychy, miłości własnej. Potrafiła sama je rozpoznać i była ich świadoma⁴⁴. Doznając choroby i cierpienia oddaliła się od owego uczucia, jednak popadła w przeciwne – depresję. Nawet, gdy była już zdrowa pozostawała na uboczu, pozostając nieśmiałą. Miewała zachowania neurotyczne i panicznie bała się pajaków⁴⁵.

W czasie Bożego Narodzenia 1886 roku doznała łaski udzielonej przez Jezusa. Odczytała ją w swojej reakcji na raniące słowa taty. Odniosła ona zwycięstwo nad własną wrażliwością, wyzbyła się dziecięcego zachowania oraz osiągnęła dojrzałość człowieka dorosłego. Łaska, której doznała Teresa nie była impulsywna. Aby przyjąć otrzymany dar podejmowała wysiłek – musiała powstrzymać chęć płaczu.

Kolejnym ważnym epizodem w życiu św. Teresy była tzw. „sprawa Pranziniego”, który zamordował dwie kobiety oraz dziecko. Czternastoletnia wówczas Teresa posiadająca ogromne

³⁹ Por. Tamże s. 657.

⁴⁰ J. L. Gonzalez OCD. *Psychologia św. Teresy z Lisieux*. W: http://floscarmeli.pl/zalaczniki/755050_psychologia_tereski.pdf [7.1.2017 r.].

⁴¹ Por. Tamże.

⁴² M. van der Meersch. *Mała święta Teresa*. Warszawa 1972 s. 28.

⁴³ E. Morawski. *Cierpienie św. Teresy z Lisieux w jej procesie upodobnienia do Jezusa*. W: *Boże mój, Kocham Cię: 100-lecie śmierci św. Teresy z Lisieux 1897 – 1997: „Karmel” – wydanie specjalne*. Red. A. Pawlikowski OCD. Kraków 1996 s. 56.

⁴⁴ Por. Gonzalez OCD. *Psychologia św. Teresy z Lisieux* [7.1.2017 r.].

⁴⁵ Por. Tamże.

pragnienie ratowania dusz, postanowiła ochronić także jego duszę. Ofiarowała w intencji mordercy gorące modlitwy do Boga, a nawet zamawiała mszę świętą w jego intencji⁴⁶.

Pranzini, okrzyknięty bestią, został skazany na karę śmierci, jednak dzień po jej wykonaniu ukazał się artykuł mówiący o tym, że chwilę przed egzekucją ucałował krucyfiks. Teresa odebrała to jako znak od Boga, że nieobojętne były Mu jej pragnienia. Zbliżając się do końca okresu adolescencji, kobieta zaczęła miłować cierpienie i przemieniać je w swoją radość⁴⁷. Święta Teresa została obdarzona powołaniem do życia w zakonie kontemplacyjnym, któremu towarzyszyło wielorakie cierpienie oraz wyrzeczenie. Miała w sobie ogromną determinację, aby wstąpić do Karmelu mimo licznych przeszkód. Pierwszą był młody wiek. Miała zaledwie 14 lat, więc niezbędna była zgoda opiekunów oraz samych przełożonych w Karmelu. Zwracając się do ojca, uzyskała jego zgodę. Również stryj Guerin, który po śmierci matki opiekował się nią, początkowo nieprzychylny w końcu przystał na jej prośbę⁴⁸. Obiekcje wyrażał jednak kapelan klasztoru, który ostatecznie zdał się na postanowienie biskupa⁴⁹. Zdeterminowana Teresa dotarła więc do biskupa Hugonina. Niestety nie otrzymała upragnionej zgody. Dziewczyna nie zamierzając się poddawać, udała się do Watykanu, do samego Ojca Świętego Leona XIII, z prośbą o przyzwolenie na wstąpienie do Karmelu. Niestety, tu także jej pragnienie nie mogło zostać spełnione.

Podczas pielgrzymki do Rzymu, znacznie zmienił się charakter Teresy. Poznała tu wielu ludzi, pięknych miejsc oraz mężczyzn, albowiem dotychczas jej życie toczyło się w przeważającym stopniu w towarzystwie kobiet⁵⁰. Jej oczom ukazała się także nowa droga realizacji życia – małżeństwo. Jednak jej powołanie zakonne było niepodważalne. W czasie tej podróży w Teresie rodzi się potrzeba modlitwy za kapłanów i misjonarzy⁵¹.

Ostatecznie, po upływie ok. 2 miesięcy, uzyskała zgodę biskupa Bayeux i ukończywszy 15 lat, przekroczyła kłauzurę Karmelu w Lisieux⁵², miejsca, gdzie drogę swego powołania realizowała jej siostra Paulina. Teresa mimo oczyszczającego i bolesnego doświadczenia, jakim była rozłąka z miastem i atmosferą domu rodzinnego, świadomie realizowała wybraną przez siebie drogę życiową. Doskonale wiedziała, że kto podjął decyzję, jest naznaczony trudem ciągłego wyboru⁵³. Początkiem drogi jej powołania było odkrycie w pismach św. Jana od Krzyża, że to właśnie miłość jest źródłem wszystkiego oraz drogą wiodącą do zjednoczenia z Bogiem⁵⁴.

Kulminacją doznawanych przez nią cierpień tj.: zimna, trudności w odnajdywaniu się we wspólnocie, mało rzewnej modlitwie⁵⁵ była choroba psychiczna jej ojca, co skutkowało

⁴⁶ P. Szwed. *W ramionach cierpienia Św. Teresa z Lisieux i św. Faustyna*. Kraków 2003 s. 43.

⁴⁷ Por. Tamże s. 43.

⁴⁸ G. Gaucher OCD. *Mała Święta z Lisieux*. Poznań 2005 s. 34.

⁴⁹ Por. Tamże s. 34.

⁵⁰ Por. Tamże s. 35.

⁵¹ Por. Tamże s. 36.

⁵² Por. Szwed. *W ramionach cierpienia Św. Teresa z Lisieux i św. Faustyna* s. 52.

⁵³ D. Wider OCD. *Powołanie człowieka w świetle powołania św. Teresy od Dz. J. W: Mała droga zupełnie nowa św. Teresy od Dzieciątka Jezus*. Red. J. Machniak, J. W. Gogola. Kraków 1997 s. 96.

⁵⁴ Por. Gaucher. *Mała Święta z Lisieux* s. 10.

⁵⁵ J. Gauthier. *Teresa od Dzieciątka Jezus Doktor Kościoła*. Kraków 2002 s. 31.

przełożeniem obłóczyn. Wymagającym doświadczeniem dla Teresy była także dobrowolna ofiara poniesiona z innymi karmelitankami, w celu zjednania łaski u Boga dla jakiegoś misjonarza bądź grzesznika⁵⁶.

Pragnienie bycia wielką świętą oraz męczennicą za wiarę, spowodował u Teresy przykład Joanny d'Arc⁵⁷. Żyjąc w klasztorze, odkrywała w sobie zupełnie nowy rodzaj powołania. Chciała być kapłanem-apostołem Chrystusa oraz głosić jego słowo tam, gdzie jest ono obce. Na skutek tego nawiązała więc dialog z braćmi duchowymi – ks. Maurycym Belliere oraz o. Adolfem Roullandem, który po czasie ukazał duchową przyjaźń między nimi oraz dyskrecję i duchową lojalność⁵⁸.

Ważnym momentem w życiu Teresy Martin było mianowanie na urząd mistrzyni nowicjatu⁵⁹. Pełniła go do śmierci. Uczyla przydzielone jej siostry skrupulatnego wypełniania nakazów, co sama rzetelnie praktykowała. Skutkowało to tym, że przełożone ostrożnie musiały wypowiadać przy niej wszelkie stwierdzenia, bo każde było jak rozkaz, który należy zawsze spełniać⁶⁰.

Teresa zmarła z powodu gruźlicy, której objawy występowały stosunkowo wcześniej. Najpierw zachorowała na gardło, następnie stała się bardziej wrażliwa na zimno murów klasztornych. Mimo odczuwanych dolegliwości, kobieta sumiennie wypełniała zadania, nie informując przełożonych o swoich kłopotach zdrowotnych⁶¹. W postępie choroby doznała dwóch krwotoków i uporczywego kaszlu⁶². Kolejnymi objawami były gorączka⁶³, problemy z przyjmowaniem pokarmów⁶⁴, uszkodzone płuca i kości przebijające słabą skórę⁶⁵. Jedyną rzeczą frapującą Teresę był fakt, że jej stan ciąży wspólnocie⁶⁶. Czas choroby i moment śmierci był dla niej przekroczeniem progu prawdziwego życia, albowiem w liście do jednego z braci duchowych – o. Belliera, napisała: „ja nie umieram, ja wchodzę w nowe życie”⁶⁷.

Życie św. Teresy ukazuje, że szczęście człowieka uwarunkowane jest zdolnością kochania, a nie koniecznością przebywania wyłącznie z ludźmi radosnymi, pełnymi szczęścia. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus przywołuje istotę chrześcijaństwa, które jest historią najbardziej niesamowitej miłości, jaką można spotkać we wszechświecie – miłości Boga wobec człowieka. Przypomina także, że miłość człowieka do Boga powinna łączyć się z miłością do drugiego

⁵⁶ Por. Szwed. *W ramionach cierpienia Św. Teresa z Lisieux i św. Faustyna* s. 57.

⁵⁷ Por. Tamże s. 58.

⁵⁸ Por. Tamże s. 59.

⁵⁹ Por. Tamże s. 59.

⁶⁰ Por. Tamże s. 58-59.

⁶¹ Por. van Meersch. *Mała święta Teresa* s. 150.

⁶² G. Gaucher OCD. *Agonia Teresy*. Kraków 1999 s. 40.

⁶³ C. Feldman. *Czarna noc wiary*. Warszawa 1999 s. 159.

⁶⁴ G. Gaucher. „W cierpieniu ciała jestem jak małe dziecko...” *Cierpienia św. Teresy od Dzieciątka Jezus*. W: *Choroba. Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* Nr 3 (105). Red. ks. L. Balter SAC. Poznań 1998 s. 65.

⁶⁵ Por. Feldman. *Czarna noc wiary* s. 159.

⁶⁶ Por. Gaucher, *Agonia Teresy* s. 75.

⁶⁷ J. Dobraczyński, E. Szwarzenberg Czerny. *Żółty zeszyt - ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*. Warszawa 2007 301X.

człowieka. Święta darzyła szczególnym uczuciem tych, którzy czuli się zagubieni na drodze miłości, przez co odczuwali cierpienie⁶⁸.

Niezależnie od wieku, każdy człowiek, który chce przyjąć za wzór osobowy doktora Kościoła jest zobowiązany wprowadzać w swoje życie prawdy, które były przez niego głoszone i na których się opierał. Konieczna jest wierność jego nauczaniu, oddanie się Bogu oraz wdzięczność za otrzymywane dary⁶⁹.

* * *

W obecnych czasach, gdy w stosunkach międzyludzkich często główną rolę odgrywa rachunek ekonomiczny, ludzie stają się egoistyczni, a przez to niewrażliwi na nieszczęścia bliźnich. Takie zachowania pomagają eliminować obranie właściwego wzoru osobowego. Istotną rolę mogą tu odgrywać rodzice, wskazując właściwe przykłady do naśladowania dzieciom we wczesnym wieku, kiedy są jeszcze bardzo „chłonne” na przejmowanie obserwowanych w domu zachowań. Niekiedy wystarczy, że sami rodzice mają odpowiedni wzór osobowy, a dziecko samowolnie może go od nich przejąć. Z racji tego ważny jest rozwój duchowy, religijny w rodzinie. Dziecko bowiem, gdy od urodzenia spotyka się z praktykowaniem wartości religijnych w domu, nawet po przejściu okresu buntu, ma większą szansę powrotu na tę drogę, gdy osiągnie dojrzałość.

Przedstawianie dzieciom i młodzieży wartościowych wzorów osobowych jest niezbędne w procesie wychowywania młodego pokolenia. Oprócz rodziców także wychowawcy szkolni oraz katecheci mogą prowadzić młodych ludzi do podejmowania właściwych wyborów, jeśli chodzi o wzory osobowe. Albowiem oni bardzo często, tuż po rodzicach przejmują częściowe „wychowawstwo” dzieci i młodzieży. We wczesnym wieku są także tuż po rodzicach pewnego rodzaju autorytetami. Dlatego niezmiernie istotna jest świadomość dorosłych, że mają oni możliwość, ale i obowiązek pozytywnego wpływania na rozwijający się charakter dziecka oraz nakierowywania go na właściwą drogę postępowania zgodnie z wartościami i normami moralnymi.

⁶⁸ M. Korzekwa. *Święta Teresa od Dzieciątka: miłość jest wszystkim*. W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/mk_teresadziec.html [8.1.2017 r.].

⁶⁹ Por. Słotwińska. *Wychowawcza wartość wzorów osobowych: studium katechetyczno – liturgiczne* s. 664.

BIBLIOGRAFIA:

- Ba. *Pojęcia wzoru osobowego*. <http://www.eduteka.pl/doc/pojecia-wzoru-osobowego> [06.01.2017 r.].
- Ba. *Wzór osobowy*. W: http://portalwiedzy.onet.pl/40440,,,wzor_osobowy,haslo.html [06.01.2017 r.].
- Dobraczyński J., Szwarcenberg Czerny E. *Żółty zeszyt - ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*. Warszawa 2007 30IX.
- Feldman Ch. *Czarna noc wiary*. Warszawa 1999.
- Gała A. E. *Uwarunkowania wychowawcze dojrzałej moralności*. Lublin – Wrocław 1992.
- Gaucher G. *Agonia Teresy*. Kraków 1999.
- Gaucher G. *Mała Święta z Lisieux*. Poznań 2005.
- Gaucher G. *W cierpieniu ciała jestem jak małe dziecko...* Cierpienia św. Teresy od Dzieciątka Jezus. W: *Choroba. Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* Nr 3 (105). Red. ks. Lucjan Balter SAC. Poznań 1998 s. 63-77.
- Gauthier J. *Teresa od Dzieciątka Jezus Doktor Kościoła*. Kraków 2002.
- Gonzalez J. L. *Psychologia św. Teresy z Lisieux*. W: http://floscarmeli.pl/zalaczniki/755050_psychologia_tereski.pdf [07.01.2017 r.].
- Hurlock E. B. *Rozwój młodzieży*. Warszawa 1965.
- Korzekwa M. *Święta Teresa od Dzieciątka: miłość jest wszystkim*. W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TS/swieci/mk_teresadziec.html [08.01.2017 r.].
- Kulpaczyński S. *Wartość wzorów osobowych w wychowaniu młodzieży*. W: <http://www.pedkat.pl/images/czasopisma/pk2/art05.pdf> [07.01.2017 r.].
- Kunowski S. *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Warszawa 1993.
- Morawski E. *Cierpienie św. Teresy z Lisieux w jej procesie upodobnienia do Jezusa*. W: *Boże mój, Kocham Cię: 100-lecie śmierci św. Teresy z Lisieux 1897 – 1997: „Karmel” – wydanie specjalne*. Red.: A. Pawlikowski OCD. Kraków 1996 s. 51-60.
- Nawracała – Urban M. *Wzorce religijne w postawach Świętych Pańskich św. Jadwiga, św. Teresa od Krzyża, św. Brat Albert*. *Człowiek w kulturze*. W: www.gilsonsociety.pl/app/download/8824693/M.+Nawracała-Urban.pdf. s. 209 [06.01.2017 r.].
- Okoń W. *Słownik pedagogiczny*. Warszawa 2004.
- Przybylski P. *Wpływ grupy rówieśniczej na wychowanie religijne młodego człowieka, „Katecheta”* 16: 1972 nr 5 s. 193-198.
- Słotwińska H. *Wychowawcza wartość wzorów osobowych: studium katechetyczno – liturgiczne*. Lublin 2008.
- Szwed P. *W ramionach cierpienia Św. Teresa z Lisieux i św. Faustyna*. Kraków 2003.
- Van der Meersch M. *Mała święta Teresa*. Warszawa 1972.
- Walesa Cz. *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*. W: *Psychologia religii*. Red. Z. Chlewiński. Lublin 1982 s. 143-180.

- Wider D. *Powołanie człowieka w świetle powołania św. Teresy od Dz. J. W: Mała droga zupełnie nowa św. Teresy od Dzieciątka Jezus*. Red. J. Machniak, J. W. Gogola. Kraków 1997 s. 83-98.

Summary:

One of the fundamental duties of the Church, in addition to teaching, is also the education of full openness to God and adolescence to the fullness of Christ, by confirming it in faith, hope, and love. The Church, through its centuries, is responsible for its educational role in the form of saints, who, having lived the Gospel, have attained perfection and thus have embraced their lives with different virtues in a heroic way. And these saints point out the Church to its faithful as personal models. Article entitled "St. Theresa as a personal model in the Christian formation of children and youth" consists of an introduction and three parts, logically ordered. In the first part, the author introduces the concept of personal design and its elements into the discussed subject. In discussing the meaning of the personal pattern in the formation of children and adolescents, he covered the second part. In the end, when it comes to the essence of the issue, St. Theresa, as a form that fulfills the conditions of personal patterns for contemporary children and adolescents. The review of the article, due to the perennial relevance of the issues presented in it, and the thorough scientific presentation of the problem in its entirety, deserves to be published in the online "Forum of Young Pastoralists".

Key words: Saint Thérèse of the Child Jesus, Christian formation, upbringing

Słowa kluczowe: Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, formacja chrześcijańska, wychowanie

ks. mgr lic. Paweł Sauć – kapłan Archidiecezji Białostockiej, wikariusz w Parafia pw. Narodzenia NMP w Krypnie. Zainteresowania naukowe: katechetyka.

Łukasz Nycz

Ewangelizacyjny Katechizm Młodych. Najważniejsza jest miłość jako odpowiedź na kryzys wiary młodego człowieka

Jezus Chrystus w tzw. *Mowie misyjnej* zapisanej w dziesiątym rozdziale Ewangelii wg św. Mateusza skierował do apostołów następujące wezwanie: *Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego. Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela. Idźcie i głoscie: Bliskie jest już królestwo niebieskie* (Mt 10,5-7). Bp G. Ryś komentując przywołane słowa zwrócił uwagę, że pierwsza misja apostołska była skierowana do tych, którzy już dawno poznali treść Objawienia. Także orędzie, które nieśli apostołowie nie było nowe, gdyż tradycja idei *królestwa niebieskiego* sięgała czasów Samuela, miała więc ponad tysiąc lat (podobnie jak chrześcijaństwo w Polsce). Co więcej była to prawda fundamentalna, która streszczała to, czym Izrael różnił się od innych narodów. Jednocześnie, w świetle wskazań Jezusa, głoszenie apostołów miało mieć charakter dynamiczny, odnoszącą się konkretnie do życiowych problemów odbiorców i obejmującą całego człowieka, w odróżnieniu od wykładów uczonych w Piśmie (por. Mk 1,27). Jezus idąc samemu najpierw do Żydów, jak i kierując do nich z pierwszym orędziem apostołów chciał również aby uczniowie wyzbyli się także postawy ich lekceważenia, pochopnego osądzania, a nawet "ekskomunikowania"¹.

Podobne wezwanie skierowane jest dziś do każdego katechety, który jest posłany do uczniów, którzy *poginęli*, w sensie dosłownym i przenośnym, z lekcji katechezy. To zaproszenie aby przekazać prawdy zawarte w Objawieniu, ale w takiej formie by poruszało serca słuchaczy i miało realny wpływ na ich życie. Rodzi się jednak pytanie: jak tego dokonać? Niniejszy artykuł będzie próbą zaprezentowania i charakterystyki propozycji konkretnego narzędzia do pracy z młodzieżą jaką jest *Ewangelizacyjny Katechizm Młodych. Najważniejsza jest Miłość* autorstwa ks. Pawła Mąkosy.

Struktura artykułu zostanie oparta o metodę *widzieć - ocenić - działać*, z uwzględnieniem wskazań o. Andrzeja Potockiego, który odniósł ją do przygotowania katechezy ewangelizacyjnej. Zgodnie ze wskazaniem Ojca Profesora, najpierw zostaną zaprezentowane źródła i charakter wiary jak i jej kryzysu wśród młodzieży (*widzieć*). Następnie zostaną przedstawione badanie socjologiczne ukazujące zarówno aspiracje duchowe jak i ich brak wśród młodych Polaków (*ocenić*). W końcu na trzecim etapie: *działać* zostanie zaprezentowany *Ewangelizacyjny Katechizm Młodych* jako propozycja przekazu wybranych prawd depozytu wiary w formie adekwatnej do potrzeb i poziomu odbiorców².

¹ Por. G. Ryś. *Jezusowa nowa ewangelizacja*. W: *Nowa Ewangelizacja - Kerygmatyczny impuls w Kościele*. Red. P. Sowa, K. Kaproń. Gubin 2012 s. 13-16.

² Por. A. Potocki. *Ewangelizacyjna katecheza młodzieżowa z perspektywy paradygmatów teologii pastoralnej*. W: *Katecheza ewangelizacyjna. poszukiwanie koncepcji*. Red. P. Mąkosy. Lublin 2010 s. 139-140.

1. Procesy zachodzące w sferze wiary młodzieży

Kształtowanie religijności, rozumianej jako osobowa relacji z Bogiem, chociaż dokonuje się na każdym z etapów rozwoju człowieka to jednak kluczowe znaczenia ma dla niej okres dorastania. Na jej prawidłowy przebieg składają się procesy interioryzacji, absolutyzacji i socjalizacji. Pierwszy z nich, czyli interioryzacja, polega przejściu od religijności heteronomicznej, charakterystycznej dla okresu dzieciństwa, a wyrażający się w zewnętrznym przyjmowaniu wyznawanych wartości, z uwagi na autorytet rodziców, społeczności, czy katechety, do religijności autonomicznej. Następuje to poprzez dostosowanie subiektywnych spojrzeń na religię i swoje postawy do obiektywnych treści religijnych oraz kierowaniu się nimi w podejmowaniu decyzji życiowych. Na procesie interioryzacji opiera się drugi z procesów, a mianowicie absolutyzacja. Polega on na selekcji i hierarchizacji prawd, które zostały przyjęte za własne. W efekcie tego procesu powstaje hierarchia wartości, które są dla młodego człowieka znaczące, ale również, które nadają sens jego życiu. Jednocześnie dokonuje się marginalizacja wartości, które zostały uznane za nieznaczące. W tym kontekście, gdy wartości religijne nie zostaną w pełni zaakceptowane to mamy do czynienia z religijnością "marginesową". Trzecim procesem, charakterystycznym dla okresu dojrzewania, jest socjalizacja, czyli poszukiwanie przez młodego człowieka akceptacji ze strony środowiska, a także przyjmowanie i akceptacja norm, wartości i wzorców w nim realizowanych³.

By jednak procesy interioryzacji, absolutyzacji i socjalizacji mogły zachodzić prawidłowo muszą one przebiegać w konkretnych uwarunkowaniach takich jak: konieczność doświadczenia autentycznego życia religijnego; kontakt z autentycznie przeżywaną wiarą, szczególnie w środowisku rodzinnym; aktywność własna ukierunkowana na wartości transcendentalne; rozwój uczuć religijnych (np. bojaźni, religijnego zachwyty); doświadczenie środowiska wspólnoty ludzi wierzących; podejmowanie praktyk religijnych; poznanie różnych formy wyznawania wiary⁴.

2. Przyczyny kryzysu wiary wśród młodzieży

Scharakteryzowane krótko procesy rozwoju religijnego, gdy przeplývają prawidłowo i w odpowiednich warunkach prowadzą do ukształtowania autentycznej religijności. Jednak już nawet prosta obserwacja życia codziennego współczesnej polskiej młodzieży prowadzi do wniosku o zachodzących tu trudnościach, które w efekcie prowadzą do przeżywania przez nią kryzysu religijnego. Sam kryzys religijny należy rozumieć zaś jako *dłużej lub krócej trwający stan psychologiczny, który powstaje, gdy wartości religijne zostaną utracone albo poddane w wątpliwość, lub gdy relacja między człowiekiem a Bogiem zostaje przerwana albo utrudniona, lub gdy poddaje się w wątpliwość wartości dróg prowadzących do Boga*⁵.

³ Por. K. Kantowski. *Religijność współczesnej młodzieży a nowe programy katechetyczne*. W: *Pedagogika wiary*. Red. A. Hajduk, J. Mółka. Kraków 2007 s. 390-391.

⁴ Por. E. Rydz. *Kształtowanie się religijności młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*. W: *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych. Cz. II. Wychowanie religijne i katecheza*. Red. J. Stala. Tarnów 2007 s. 30-31.

⁵ M. Nowosielski. *Pojęcie i przyczyny powstania kryzysu religijnego*. W: *Studia psychologiczne UKSW* 12:2012 nr 2 s. 100-101.

Przyczyny kryzysu religijnego u każdego człowieka występują nieco inne, można je jednak zogniskować wokół dwóch czynników: predyspozycji osobowościowych i warunków społecznych. Do pierwszej grupy należy zaliczyć przede wszystkim typ osobowości. Osoby dynamiczne charakteryzujące się niekonwencjonalizmem i radykalizmem są bardziej narażone na przeżywanie kryzysu religijnego. Istotne są również samoocena i zaufanie do własnych możliwości, im są one niższe tym większe prawdopodobieństwo wystąpienia kryzysu. Także niedojrzałość psychiczna, wyrażająca się w nadmiernym poleganiu na uczuciach, nieumiejętności integracji przeżywanych wartości i zachowania oraz krytycyzm wobec błędów innych, lub antyświadectwa, mogą być przyczyną przeżywania głębokich wątpliwości w wierze. Poniesione porażki, trudna historia życia mogą również stać się przyczyną zachwiania wiary w miłość Boga. Młodzież argumentuje także, że ich problemy w sferze wiary wynikają z ich osobistych przemyśleń, które wpisują się w pragnienie samostanowienia i sprzeciwu wobec autorytetów charakterystyczne dla tego okresu rozwojowego. W tym kontekście u niektórych osób pojawiają się wątpliwości wobec prawd wiary, które rodzą się z nadmiernej dociekliwości, chęci zrozumienia wszystkiego, podejrzliwości połączone z empirycznym nastawieniem wobec rzeczywistości zarówno ziemskiej jak i nadprzyrodzonej. Młodzież przeżywa więc często rozterki natury moralnej, gdy w prawdach wiary nie odnajduje zrozumienia rzeczywistości. Przyczyną kryzysu wiary może stać się także nadmierne zaangażowanie w sprawy Kościoła i związane z tym wypalenie. Pojawia się ono najczęściej wśród osób, które z dużym przejęciem podchodzą do pełnionych zadań. Najczęstszą jednak przyczyną kryzysu wiary jest fałszywy obraz Boga. Dla wielu młodych ludzi pozostaje On bowiem odległy, jest kojarzony z surowym prawodawcą, a niekiedy z mściwym sędziom⁶.

Do zewnętrznych przyczyn kryzysów religijnych wśród młodych ludzi należy zaliczyć przede wszystkim brak odniesienia do wzorców religijnych w rodzinie. Najkorzystniejszymi warunkami dla rozwoju religijnego jest sytuacja, gdy obydwój rodzice są zaangażowani religijnie a także ich orientacje są jednakowe. Sytuacja zaczyna się komplikować, gdy zabraknie choćby jednego z tych elementów. Obok rodziców śliny wpływ na kształtowanie się religijności młodzieży mają grupy rówieśnicze. W ich obrębie dochodzi bowiem do konfrontacji z innym światopoglądem, a silny nacisk grupy może spowodować załamania dotychczasowych przekonań. Do owego załamania przyczynia się również brak wystarczającej wiedzy religijnej i teologicznej, który to uniemożliwia obronę swoich poglądów, a także podjęcie polemiki. Nie można nie doceniać wpływu środków masowego przekazu, które lansują świecki model życia, do którego młodzież pragnie dorosnąć i jemu się podporządkować. Wydaje się on być atrakcyjny dla młodzieży, gdyż zakłada utylitaryzm i pragmatyzm oraz cechuje się wygodnictwem i przyjemnością. Na kryzys wiary ma silny wpływ także zaniedbanie praktyk religijnych, które stanowią wyraz więzi między Bogiem, a człowiekiem. Wynika ono z jednej strony z chęci zmanifestowania swojej niezależności wobec Boga jak i zbytniego pospiechu w życiu, gdy człowiek pośród codziennych obowiązków nie znajduje czasu na modlitwę. Także brak atrakcyjnych propozycji ze strony wspólnot w Kościele prowadzi do rozluźnienia z nim

⁶ Por. B. Laskowska. *Młodzież wobec kryzysu religijnego*. W: *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*. 1:2009 nr. 1 s. 133-135.

więzi i poszukiwanie wspólnot alternatywnych. Jako ostatnią przyczynę kryzysu wiary wśród młodzieży należy wymienić problem istnienia zła i cierpienia, który to trudno im pogodzić z istnieniem dobrego Boga⁷.

3. Przejawy kryzysu wiary wśród młodzieży

Przeżywany przez młodzież kryzys wiary ma swoje odbicie w ich autodeklaracjach dotyczących wiary, akceptacji nauczania moralnego Kościoła, a także podejmowanych praktykach religijnych. Jak wskazują badania CBOS dotyczące osób między 18, a 24 rokiem życia w latach 2005-2014 ponad dwukrotnie wzrosła liczba osób deklarujących się jako niewierzące (z 6% do 15%), ubyło zaś wierzących (spadek z 86% do 77%). Drastycznie zmieniły się także uczestnictwo młodych Polaków w praktykach religijnych. Do cotygodniowego, lub częstszego udziału w Eucharystii, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych przyznaje się 44% ankietowanych. Warto zaznaczyć, że w 2005 roku deklarację taką składało 51% ankietowanych. Nieregularnie praktykuje około 40% respondentów. W badanym okresie czasu wzrósł zaś odsetek osób niepraktykujących z 10% do 18%. Zestawiając ze sobą deklarację wiary i uczestnictwa w praktykach religijnych należy zauważyć, że zmalał odsetek osób wierzących i praktykujących regularnie (spadek z 51% w 2005 do 43% w 2014). Jednocześnie przybyło osób niewierzących, ale praktykujących (z 2% w 2005 do 5% w 2014), a przede wszystkim niewierzących i niepraktykujących (odpowiednio 4% i 11%). Na stałym poziomie, około jednej trzeciej, utrzymywał się odsetek osób deklarujących się jako wierzące, ale praktykujące rzadziej niż raz w tygodniu⁸.

Z badań socjologicznych przeprowadzonych w 2009 roku wynika również, że jedynie dla 12,9% młodzieży religia jest źródłem moralności. Zmiany moralności były zauważalne również w wynikach badań przeprowadzonych w latach 1994-2009 wśród polskich maturzystów, przeprowadzane w tych samych szkołach w Gdańsku, Dęblinie, Kraśniku, Puławach i Szprotowie. W 2009 roku prawie dwie trzecie badanych (64,3%) uznało współżycie seksualne w okresie oficjalnego narzeczeństwa za dozwolone, a z nauczaniem Kościoła w tej kwestii zgadzało się tylko 7,6% badanych. Ponad połowa badanych maturzystów (58,7%) opowiedziała się również za stosowaniem środków antykoncepcyjnych, a tylko 7,2% ankietowanych wyraziło dezaprobatę wobec tego zjawiska⁹.

Przytoczone badania socjologiczne ukazują skutki przeżywanych przez młodzież kryzysów wiary. Widać na ich przykładzie wyraźnie relatywizację zasad moralnych, zwłaszcza w sferze seksualności, a także pogłębiający się rozdzźwięk między deklarowaną religijnością, a praktyką życia. Są to właśnie te *owce, które poginęły*, gdzie to określenie należy rozumieć nie tylko w sensie fizycznego braku ich w Kościele, ale przede wszystkim duchowego zagubienia,

⁷ Por. Tamże s. 136-137.

⁸ Por. Centrum Badania Opinii Publicznej. *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań. Nr. 26/2015.* Warszawa 2015. Dostępny w Internecie: http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2015/K_026_15.PDF [20.11.2016]

⁹ Por. W. Jedynek. *Wybrane aspekty przemian religijności i moralności młodzieży polskiej.* W: *Młodzież i jej dylematy na początku XXI wieku.* Red. P. Długosz. H. Kotaski. W. Jedynek. Rzeszów 2014 s. 19-20

dezorientacji, a w końcu poranienia, a nawet śmierci duchowej wyrażającej się poprzez utratę sensu życia.

Źródłem ich zagubienia należy szukać w także braku odpowiedzi na rodzące się w ich sercu pytania. Dotyczą one sposobu życia, które by miało pełny sens i wartość. To pytania dotyczące poszukiwań i niepokoju związanego z planem na życie, który trzeba podjąć i zaktualizować. Pytania te potęgują się wraz z doświadczeniami cierpienia jakimi może być trudna sytuacja rodzinna, społeczna, brak fizyczny lub upośledzenie¹⁰.

4. Ewangelizacja odpowiedzią na kryzys wiary

Jeżeli nie mamy problemu z etapem wiedzieć, gdzie dostrzegamy przestrzenie wiary i niewiary młodzieży, a także o ocenę tego w postaci przeprowadzonych badań socjologicznych to jednak ostatni etap czyli działać wydaje się być prawdziwym wyzwaniem. Jak zauważa ks. Z. P. Maciejewski w obecnej sytuacji (...) *brakiem rozsądku byłaby próba zrealizowania jakiegoś systematycznego wykładu prawd wiary, zasad liturgii, moralnych wymagań, modlitwy, życia i misji Kościoła*¹¹. Także w Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji odnajdujemy jasne stwierdzenie, że jeżeli na katechezie spotykamy się z uczniami niewierzącymi to nauczanie szkolne religii w szkole nabiera cech misyjnego głoszenia Ewangelii, czyli prowadzenie do wiary (DOK 75). Jednocześnie program katechezy przyjęty do realizacji polskiej szkole dość słabo akcentuje ów wymiar ewangelizacyjny. Co w efekcie prowadzi do sytuacji, że w wielu przypadkach jedynie od inwencji i odpowiedzialności katechety zależy uzupełnienie katechezy o elementy ewangelizacyjne¹².

Nie można się nie zgodzić się więc z postulatem ks. J. Stali: *aby kerygmat stał się centralną treścią katechezy i to w taki sposób by zdziwił, zafascynował młodych i pozyskał ich dla Chrystusa*¹³. Jednak współczesne głoszenie kerygmatu nie może polegać tylko na powtarzaniu nowotestamentalnych formuł, ale jednocześnie nie możemy głosić czegoś innego jak Jezus i apostołowie. Chodzi więc oto, jak wskazuje ks. S. Dyk, aby odnieść się do potrzeb, które drzemią w człowieku i wyjść na przeciw ludzkim oczekiwaniom. Stąd też przepowiadany kerygmat winien mieć wymiar antropologiczny. W takim ujęciu należy ukazać, że podstawowe prawdy kerygmatu łączą się z życiem adresatów. Chodzi o oddanie sensu przepowiadania kerygmatycznego przy użyciu słów bliskich i zrozumiałych dla współczesnych ludzi poprzez odwołanie się do rzeczywistości im znanych tj. miłość, przyjaźń, cierpienie, ból, śmierć, wolność itd.¹⁴ Niejednokrotnie zaś trzeba wzbudzić w odbiorcach potrzebę Boga i docierając do najgłębszych pokładów ludzkiego ducha nazwać po imieniu ludzkie pytania, niepokoje i

¹⁰ Por. R. Buchata. *Katecheza o cierpieniu, chorobie i śmierci jako forma duszpasterskiego towarzyszenia młodzieży gimnazjalnej*. W: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*. Red. A. Bartoszek. Katowice 2006 s. 223.

¹¹ Por. Z. P. Maciejewski. *Religia może być szkodliwa - dajmy szansę ewangelizacji*. W: *Katecheta* 56:2012 nr 7-8 s. 101.

¹² Por. A. Potocki. *Ewangelizacyjna katecheza młodzieżowa* s. 142.

¹³ J. Stala. *Trwały proces dojrzewania chrześcijańskiego. Jan Paweł II aspekty katechezy młodzieży*. W: *Troska Kościoła w współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*. Red. A. Offmański. Szczecin 2008 s. 131.

¹⁴ Por. S. Dyk. *Nowa Ewangelizacja konkretne wezwanie*. Gubin 2015 s. 116.

tęsknoty. Pokazując równocześnie, że nie odnajdą na nie adekwatnej odpowiedzi przy pomocy żadnej filozofii, nauki ani techniki¹⁵.

5. EKM jako propozycja pracy z młodzieżą w kryzysie wiary

Praktyczną próbą realizacji powyższych wskazań dotyczących ewangelizacyjnego wymiaru katechezy jak i antropologicznego wymiaru kerygmatu jest *Ewangelizacyjny Katechizm Młodych. Najważniejsza jest Miłość* autorstwa ks. Pawła Mąkosa. Prace nad opracowaniem wspomnianego katechizmu rozpoczęły się od przeprowadzenia ankiety wśród uczniów lubelskich szkół ponadgimnazjalnych. Uczniom zaproponowano, aby wypisali pytania, wątpliwości i dylematy dotyczące ich życia oraz prawd wiary. Po ich analizie i skategoryzowaniu opracowano dwadzieścia trzy pytania, które stanowią poszczególne rozdziały analizowanego katechizmu¹⁶.

Już pobieżna analiza pytań, które wyznaczają kolejne rozdziały EKM, ukazuje, że dotyczą one wskazanych w artykule przyczyn kryzysów wśród młodzieży, a także stanowią odpowiedź na zmiany dotyczące deklaracji wiary jak i akceptacji prawd moralnych, czy też nauczania Kościoła ukazane na podstawie badań socjologicznych. Autor katechizmu postanowił zmierzyć się z problemem sensu życia wskazując odpowiedzi na takie pytania jak: Czy życie ma sens? Gdzie znaleźć szczęście? Jak przeżyć młodość? Co będzie po śmierci? Kiedy będzie koniec świata? Czy warto wierzyć w Boga? Jednocześnie adresaci katechizmu w rozdziałach zatytułowanych: Dlaczego na świecie tyle zła? Dlaczego Bóg pozwala na cierpienie? Czy Bóg ukarze mnie za grzechy? Czy człowiek może decydować o życiu i śmierci? Czy szatan i piekło istnieją? mogą odnaleźć odpowiedzi na ich pytania o sens cierpienia, które często rodzą się z ich osobistych doświadczeń jak i obserwacji świata, który ich otacza. Zamiarem autora katechizmu było również ukazanie prawdziwego obrazu Boga poprzez odpowiedzi na pytania: Czy Bóg istnieje? Czy nauka wyklucza wiarę? Czy Bóg naprawdę mnie kocha? Która religia jest prawdziwa? W jakiego Boga wierzą katolicy? Czy Jezus naprawdę istniał? Czy Jezus na pewno zmartwychwstał? W katechizmie znalazły się również zagadnienia związane z praktykami podejmowanymi przez młodzież: Czy Kościół jest jeszcze potrzebny? Po co chodzić do kościoła? Czy modlitwa musi być nudna? Poruszone w końcu zostały także elementy moralnego nauczania Kościoła: Czy przykazania odbierają wolność? Czy Kościół jest wrogiem seksu?

Podczas opracowywania katechizmu przyjęto model katechezy antropologiczno-kerygmatycznej. Zgodnie z jej strukturą każdy rozdział katechizmu rozpoczyna się krótką wypowiedzią młodego człowieka, zakończoną sformułowaniem problemu w formie pytania. I tak na przykład temat: *Dlaczego Bóg pozwala na cierpienie i śmierć?* rozpoczyna się od słów listu: *Piszę ten list za łzami w oczach. Nie mogę przestać płakać, choć to już miesiąc minęło od tego jak na motorze zginął mój chłopak. Jeździł ostrożnie, ale nie mógł przewidzieć, że nagłą na drogę wyjedzie ogromna ciężarówka. Zginął na miejscu. (...) W rozpaczy klóć się z Bogiem i nie mogę pogodzić się z tym, że zabrał mi najbardziej kochaną osobę na świecie. Dlaczego On jest*

¹⁵ Por. Tamże s. 161

¹⁶ P. Mąkosa. *Ewangelizacyjny katechizm młodych. Największa jest miłość*. Lublin 2015 s. 96.

*taki okrutny?*¹⁷ Ponadto każdy rozdział podzielony został na sześć podrozdziałów, będących próbą rozstrzygnięcia szczegółowych kwestii związanych z postawionym pytaniem. Autor posługuje tu się językiem dostosowanym do odbiorcy, którym tłumaczy zawile prawdy wiary, trudne stwierdzenia filozoficzne i niewygodne pytania w sposób klarowny i przekonujący odbiorcę.

W analizie EKM nie można pominąć jego strony edytorskiej, a także nowoczesnej szaty graficznej utrzymanej poprzez zdjęcia i fotomontarze w konwencji czasopisma młodzieżowego. Tym samym analizowanych katechizm stanowi odpowiedź na wskazania, które dla autorów podręczników do nauczania religii ukazał ks. M. Zając. W świetle tych inspiracji współczesny katechizm winien być oparty na doświadczeniach, potrzebach i dążeniach współczesnego człowieka. Powinien koncentrować się wokół zasadniczych zagadnień współczesnego świata i Kościoła, podawanych w konwencji nowej ewangelizacji. Pojawiające zaś w nim problemy winny być raczej postawione niż rozwiązane, aby dać szansę na interakcję pomiędzy katechetą i katechizowanym. Nie ważna jest w nim kolejność tematów, ale koncentracja na równych problemach odsłanianych i wyjaśnianych z różnych punktów widzenia. Podręcznik nie może być tylko i wyłącznie streszczeniem prawd teologicznych, ale zbiorem treści, które by wyzwoliły, zainteresowały i przyczyniły się do osobowego i wspólnotowego rozwoju człowieka¹⁸.

Ważnym uzupełnieniem katechizmu jest opracowany w oparciu o jego treść podręcznik metodyczny zawierający zestaw konspektów, które mogą być wykorzystane do przeprowadzenia spotkań z młodzieżą zarówno w warunkach szkoły jak i w parafii¹⁹. W każdym z konspektów zachowano jednolitą strukturę. Na samym początku zostały omówione założenia edukacyjne, a więc cele katechetyczne (wymagania ogólne) i treści nauczania (wiedza i umiejętności) oraz metody i techniki oraz środki dydaktyczne. Sama katecheza przebiega według następujących etapów: modlitwa, wprowadzenie, pogłębienie omawianych treści, zastosowanie i modlitwa.

W opracowaniu konspektów został zrealizowany postulat wielostronnego aktywizowania katechizowanej młodzieży poprzez stosowanie metod aktywizujących tj. metody dyskusyjne, twórczego myślenia, dramowe, plastyczne, praca z formularzami i kartami pracy, projektu. Jaku uzupełnienie konspektów zostały przygotowane również filmiki i prezentacje multimedialne²⁰.

6. EKM jako propozycja dla dojrzałych w wierze

Ewangelizacyjny katechizm młodych stanowi propozycję pracy nie tylko z młodzieżą przeżywającą kryzys wiary, ale także w procesie kontynuacji formacji po sakramencie bierzmowania i przygotowania do roli świadka Jezusa Chrystusa w dzisiejszym świecie. Rozważenie bowiem prawd, które zostały zawarte w EKM stanowią bowiem umocnienie wiary

¹⁷ Tamże s. 28.

¹⁸ Por. M. Zając. *Funkcje podręczników katechetycznych i ich modele*. W: *Poszukiwanie optymalnego podręcznika do katechezy*. Red. P. Mąkosa. Lublin 2009 s. 31-32.

¹⁹ Scenariusze katechez dostępne są do darmowego pobrania w Internecie na stronach www.katechetyka.eu oraz www.kulkat.pl.

²⁰ Por. P. Mąkosa. *Wybrane postulatory metodyczne pod adresem katechezy młodzieży*. W: *Troska Kościoła w współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*. Red. A. Offmański. Szczecin 2008 s. 278-279.

dla samego ewangelizatora. Wynika to z podstawowego charakteru treści, a właściwie pytań, które podejmuje autor katechizmu. Powracają one bowiem nieustannie do człowieka przy okazji różnych sytuacji egzystencjalnych tj. choroba lub śmierć kogoś bliskiego, zmiana środowiska zamieszkanie, wejście w głęboką relację itd., a które mogą być źródłem rodzących się w sercu wątpliwości. Jednocześnie gruntowne zapoznanie się z treściami zawartymi w katechizmie stanowi podstawę do rozmów o charakterze ewangelizacyjnym z rówieśnikami.

Niniejsze opracowanie stanowi próbę ukazania *Ewangelizacyjnego Katechizmu Młodych* opracowanego przez ks. Pawła Mąkosę, a także podręcznika metodycznego opracowanego pod redakcją autora katechizmu przez doktorantów sekcji katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jan Pawła II jako pomocy w dziele ewangelizacyjnej młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, a także narzędzie kontynuacji formacji dla młodzieży po przyjęciu sakramentu bierzmowania. W toku przeprowadzonych analiz zostało ukazane iż stanowi on odpowiedź na kryzys wiary młodzieży. Jednocześnie jest nowoczesnym nośnikiem Dobrej Nowiny, którą należy zanieść zagubionym owcom, nawet pomimo tego, że od czasu misji apostołów sprzed dwóch tysięcy lat nie zmieniło się nic, lub prawie nic, bo jak komentuje przywołany we wstępie biblijny passus komentuje Hilary z Poitiers, apostołowie zostali posłani do owiec Izraela, które atakowały ich zębami i językami niczym wilki i źmije²¹.

BIBLIOGRAFIA:

- Buchata. R. *Katecheza o cierpieniu, chorobie i śmierci jako forma duszpasterskiego towarzyszenia młodzieży gimnazjalnej*. W: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*. Red. A. Bartoszek. Katowice 2006 s.207-228
- Dyk. S. *Nowa Ewangelizacja konkretne wezwanie*. Gubin 2015
- Jedynak. W. *Wybrane aspekty przemian religijności i molarności młodzieży polskiej*. W: *Młodość i jej dylematy na początku XXI wieku*. Red. P. Długosz. H. Kotaski. W. Jedynak. Rzeszów 2014 s. 13-22.
- Kantowski. K. *Religijność współczesnej młodzieży a nowe programy katechetyczne*. W: *Pedagogika wiary*. Red. A. Hajduk. J. Mółka. Kraków 2007 s. 389-403.
- Laskowska. B. *Młodość wobec kryzysu religijnego*. W: *Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*. 1:2009 nr 1 s. 129-148.

²¹ Por. *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Ewangelia według św. Matusza 1-13*. Ząbki 2011 s. 206.

- Maciejewski. Z. P. *Religia może być szkodliwa - dajmy szansę ewangelizacji*. W: *Katecheta* 56:2012 nr 7-8 s. 100-103.
- Mąkosa. P. *Ewangelizacyjny katechizm młodych. Największa jest miłość*. Lublin 2015
- Mąkosa. P. *Wybrane postulaty metodyczne pod adresem katechezy młodzieży*. W: *Troska Kościoła w współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*. Red. A. Offmański. Szczecin 2008 s.267-281
- Nowosielski. M. *Pojęcie i przyczyny powstania kryzysu religijnego*. W: *Studia psychologiczne UKSW* 12:2012 nr 2 s. 95-105.
- *Ojcowie Kościoła komentują Biblię. Ewangelia według św. Matusza 1-13*. Ząbki 2011
- Potocki. A. *Ewangelizacyjna katecheza młodzieżowa z perspektywy paradygmatów teologii pastoralnej*. W: *Katecheza ewangelizacyjna. poszukiwanie koncepcji*. Red. P. Mąkosa. Lublin 2010 s. 123-144.
- Rydz. E. *Kształtowanie się religijności młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*. W: *Wychowanie młodzieży na poziomie szkół ponadgimnazjalnych. Cz. II. Wychowanie religijne i katecheza*. Red. J. Stala. Tarnów 2007 s. 21-40.
- Ryś. G. *Jezusowa nowa ewangelizacja*. W: *Nowa Ewangelizacja - Kerygmatyczny impuls w Kościele*. Red. P. Sowa, K. Kaproń. Gubin 2012 s. 12-16.
- Stala. J. *Trwały proces dojrzewania chrześcijańskiego. Jan Paweł II aspekty katechezy młodzieży*. W: *Troska Kościoła w współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*. Red. A. Offmański. Szczecin 2008 s. 127-139.
- Zając. M. *Funkcje podręczników katechetycznych i ich modele*. W: *Poszukiwanie optymalnego podręcznika do katechezy*. Red. P. Mąkosa. Lublin 2009 s. 13-34.

Summary:

The author of the article *Ewangelizacyjny katechizm młodych as an answer to calling of a young person* presented the Evangelization Catechism of the Young, which can be help to parish catechesis. The presented catechism is addressed both to young people who are experiencing the crisis of faith and who want to evangelize in their own environment.

Key words: Evangelical Catechism for youth, crisis of faith, religiosity of youth, evangelisation

Słowa kluczowe: Ewangelizacyjny Katechizm Młodych, kryzys wiary, religijność młodzieży, ewangelizacja

ks. mgr lic. Łukasz Nycz – kapłan Archidiecezji Przemyskiej, doktorant katechetyki KUL na seminarium z katechetyki fundamentalnej. Członek Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Jakuba Apostoła i rekolekcjonista.

Robert Tworkowski

Etyczno-moralny aspekt badań prenatalnych

W związku z nowymi możliwościami w zakresie nauk medycznych, pojawia się jednocześnie wiele nowych problemów natury moralnej. Pomimo szeregu pozytywnych aspektów, związanych z rozwojem nauk i technik medycznych w dziedzinie pomocy poczętej i rozwijającej się w łonie matki istocie ludzkiej, dość powszechne stają się głosy, wskazujące na ambiwalentność nowych metod diagnostyczno- terapeutycznych oraz budzące uzasadnione dylematy i kontrowersje natury etycznej, dotyczące już nie tylko samych metod, lecz również przyświecających ich zastosowaniu celów¹.

W niniejszym artykule dokona się oceny moralnej badań prenatalnych, która obejmie ocenę intencji i celu diagnozy, oraz ocenę ryzyka badań dla dziecka i matki. W ocenie moralnej diagnostyki prenatalnej niezbędne będzie przyjęcie personalistycznej perspektywy, zakładającej ontyczny status dziecka od momentu jego poczęcia, przysługującą mu ludzką godność i nienaruszalne prawo do życia.

1. Ocena moralna diagnostyki prenatalnej ze względu na cel diagnozy. Badania prenatalne a aborcja.

Diagnostyka prenatalna, której przedmiotem zainteresowania jest badanie i obserwacja poczętego życia ludzkiego, na pierwszy rzut oka nie budzi większych kontrowersji natury moralnej. Etyka chrześcijańska przyznając poczętej istocie ludzkiej od samego początku status osobowy nie odmawia jej możliwości terapeutycznych, co usprawiedliwia w dużej mierze podejmowanie badań prenatalnych². Rodzi się jednak problem, czy wykrycie pewnych zaburzeń i anomalii zawsze służy dobru człowieka i ochronie jego życia, a w naszym przypadku człowieka jeszcze nie narodzonego. W dalszej kolejności ważna jest odpowiedź na pytanie, czy wykonywanie badań prenatalnych zawsze jest przeprowadzane w celu wyjaśnienia sytuacji chorobowej, które ma pomóc w podjęciu właściwej terapii, czy towarzyszą temu inne racje i motywy³.

Diagnostyka prenatalna choć otwiera nowe perspektywy opieki nad dzieckiem jeszcze w łonie matki, to jednak niesie ze sobą poważne zagrożenia dla jego podstawowych praw, w tym niezbywalnego i fundamentalnego prawa do życia. W związku z tym, doceniając oczywiście pozytywne jej aspekty, należy zauważyć niebezpieczeństwa z nią związane⁴. W ocenie moralnej dopuszczalności badań prenatalnych trzeba wziąć pod uwagę przede wszystkim przyświecający

¹ M. Machinek. *Diagnostyka prenatalna jako wyzwanie etyczne dla rodziny*. „Sprawy Rodziny” 51:2000 s. 155-156.

² W. Bołoz. *Aspekty etyczne poznania ludzkiego genomu*. W: *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*. Red. M. Machinek. Olsztyn 2001 s. 220.

³ W. Gubała. *Etyczne aspekty diagnostyki i terapii prenatalnej*. „Homo Dei” 61:1992 nr 4 s. 48.

⁴ T. Brzeziński. *Etyka lekarska*. Warszawa 2002 s. 174.

jej cel. Sprawą oczywistą jest, że w postępowaniu lekarskim diagnozy dokonuje się po to, aby uzyskać dokładne i jak najbardziej precyzyjne dane o zaburzeniach i chorobach, aby móc w rezultacie zastosować odpowiednie środki terapeutyczne. W tym kontekście diagnostyka prenatalna, podobnie zresztą jak każda inna diagnoza, stanowiłaby niewątpliwie moralne dobro. Okazuje się jednak, że zależność ta w przypadku badań prenatalnych traci swą jednoznaczność⁵. Oczywiście cel terapeutyczny, tzn. ustalający stan zdrowia dziecka w celu leczenia rozpoznanych schorzeń, nie budzi zasadniczo zastrzeżeń natury etycznej⁶. Pomimo tego, iż diagnostyka prenatalna nie wykrywa wszystkich chorób i stanów patologicznych w embrionalnych stadiach rozwojowych poczętych istot ludzkich, to jednak jest zdolna wykryć ich znaczną ilość. Lista chorób, które mogą być leczone w okresie płodowym ciągle się poszerza. Samo więc zidentyfikowanie schorzenia nie podlega ocenie moralnej. Sprawą oczywistą wydaje się więc, że badania te można wykonywać w dwojakim celu: bądź po to, aby ratować i leczyć, bądź po to, aby zniszczyć to życie⁷. W związku z tym już pobieżna analiza diagnostyki prenatalnej wskazuje na jej ambiwalencję oraz na bezwzględną konieczność poddania jej ocenie etycznej. Widzimy więc, iż moralna ocena badań prenatalnych jest o wiele bardziej skomplikowana, niż to się na pierwszy rzut oka wydaje.

Oczywiście przypadki nadające się do terapii winny być poddane odpowiednim metodom leczenia. Jednak wśród nich możemy znaleźć i takie deformacje oraz schorzenia, które nie nadają się do dalszej terapii. W związku z tym wielu wyznaje zasadę, że skoro nie można zapobiec tym anomalom, to trzeba za wszelką cenę dążyć do zredukowania liczby anormalnych noworodków. Dlatego na skutek braku innych środków zapobiegawczych proponuje się przerwanie tzw. nieudanej ciąży lub sterylizację⁸. To rozwiązanie jest moralnie niedopuszczalne. Jan Paweł II jednoznacznie przestrzega, by medyczne sposoby rozpoznawania chorób chromosomowych nie miały charakteru ukrytej aborcji. „Istnieją niestety zniekształcenia wynikające często z chorób dziedzicznych, które przynajmniej obecnie, wymykają się spod zabiegów terapeutycznych o rozstrzygającym charakterze. Także w tych przypadkach medycyna będzie czyniła to, co jest w jej mocy, aby zmniejszyć objawy choroby, lecz pilnie unikając takiego postępowania, które mogłoby stanowić zamaskowaną formę sztucznie wywołanego poronienia”⁹.

Etyczna ocena diagnostyki prenatalnej opiera się na uprzednio stwierdzonym ontycznym statusie poczętego życia ludzkiego. W kwestii początku życia ludzkiego stanowisko Kościoła jest niezmiennie. Życie ludzkie rozpoczyna się w momencie poczęcia, stąd embriion ludzki winien być traktowany jako osoba. Żadne zniekształcenia czy anomalie nie niszczą tego, co stanowi o godności poczętej istoty ludzkiej. Na tej podstawie należy stwierdzić, że wszelkie działania skierowane przeciwko życiu embriionu ludzkiego muszą być uznane jako moralnie złe¹⁰. Stąd badania prenatalne nie mogą w swych założeniach skazywać na aborcję. Jeżeli celem tych badań

⁵ T. Królak. *Odszkodowanie za życie czyli duch naszych czasów*. „Więź” 2002 nr 6 s 32-33.

⁶ K. Osińska. *Refleksje nad etyką lekarską*. Warszawa 1990. s. 22-23.

⁷ W. Gubała. *Etyczne aspekty diagnostyki i terapii prenatalnej* s. 51.

⁸ T. Ślipko. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Warszawa 1988 s. 190-191.

⁹ Jan Paweł II. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej*. „ORpol”, 3:1982 11-12 s. 27.

¹⁰ T. Ślipko. *Granice życia* s. 200-201.

jest wyselekcjonowanie dzieci upośledzonych, przez dokonanie aborcji w wypadku stwierdzenia anomalii w rozwoju dziecka, staje się ona moralnie niedopuszczalna. Widać tu wyraźnie, że takie badania są tylko jednym z elementów wyroku śmierci¹¹. Widzimy więc, że niebezpieczeństwem związanym z badaniami prenatalnymi jest aborcja selektywna. Istnieje wielka pokusa, aby w imię zdrowia społeczeństwa i wysokiej jakości życia jego członków przekreślony został los wielu dzieci nienarodzonych dotkniętych chorobami, z którymi nie jest w stanie sobie poradzić medycyna. W związku z tym Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary z 1987 roku, o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae*, z całą stanowczością stwierdza, że „diagnoza przedporodowa sprzeciwia się prawu moralnemu, gdy w zależności od wyników prowadzi do przerwania ciąży. Badania stwierdzające istnienie jakiejś deformacji płodu lub choroby dziedzicznej nie powinny pociągać za sobą wyroku śmierci”¹². Powyższe orzeczenie jest zdecydowanym opowiedzeniem się Kościoła przeciw niewłaściwemu wykorzystaniu badań płodu i zostało ono przytoczone przez nowy Katechizm Kościoła Katolickiego w rozdziale omawiającym V przykazanie Boże «Nie zabijaj»¹³. Jan Paweł II najbardziej dobitnie powtórzył powyższe nauczanie Kościoła w encyklice *Evangelium vitae*, gdzie postępowanie i sposób myślenia, dopuszczający selektywne przerywanie ciąży dzieci dotkniętych różnymi anomaliami, nazwał „haniebnym i w najwyższym stopniu nagannym”¹⁴. Zachodzi więc obawa, że dysproporcja między możliwościami diagnostycznymi i terapeutycznymi współczesnej medycyny jeszcze bardziej wzmocni społeczne postawy nietolerancji wobec najmniejszych nawet anomalii płodu czy dziecka. Zauważa się także, że diagnostyka prenatalna może sprzyjać utożsamieniu dziecka chorego z chorobą, którą trzeba zwalczać¹⁵. Ważne jest nastawienie rodziców przed uzyskaniem wyniku diagnozy. Jeżeli bowiem są oni gotowi jedynie wtedy przyjąć dziecko, gdy wynik badań potwierdzi brak anomalii, a dokonać aborcji w przypadku gdy badania wykryją konkretne schorzenie, wtedy diagnostyka prenatalna jest ściśle związana z aborcją selektywną. Tak więc do aborcji selektywnej może prowadzić nie tylko wykrycie choroby, ale również wielkie prawdopodobieństwo jej zaistnienia. Nie da się ukryć, iż wraz z poszerzeniem możliwości korzystania z badań prenatalnych, wzrosła również gotowość do przerywania ciąży¹⁶. Często decyzję o aborcji w przypadku stwierdzenia anomalii rozwojowych płodu tłumaczy się litością dla dziecka czy też pragnieniem pozbawienia dziecka cierpień związanych z jego chorobą. Głębsza analiza problemu dowodzi, iż chodzi tu o projektowanie obaw rodziców przed zmianą życia i ciężarami związanymi z upośledzonym dzieckiem na osobę poczętego dziecka¹⁷. Oczywiście jest, iż posiadanie dziecka upośledzonego nakłada na rodziców o wiele większe obowiązki i wymaga od nich o wiele większych ofiar, niż w przypadku normalnie rozwijających się dzieci. Nigdy jednak rozwiązaniem konstruktywnym nie może być odebranie życia

¹¹ M. Machinek. *Diagnostyka prenatalna jako wyzwanie etyczne dla rodziny* s. 165.

¹² DV. I.2.

¹³ KKK 2274.

¹⁴ EV. 63.

¹⁵ R. Otowicz. *Etyka życia* s. 241.

¹⁶ J. Zaremba. *Diagnostyka genetyczna- aspekty etyczne w polskiej perspektywie*. W: *Życie i zdrowie człowieka w tradycji i kulturze polskiej*. Red. W. Bołoz, E. Wolnicz-Pawłowska. Warszawa 2004 s. 88-89.

¹⁷ M. Machinek. *Życie w dyspozycji człowieka* s. 86-87.

niewinnemu i bezbronemu człowiekowi. Ponadto stwierdzenie, iż kaleka nie może normalnie funkcjonować, a więc trzeba go usunąć, jest nieludzkie i stoi w opozycji do kodeksu deontologicznego, a tym samym występuje przeciwko etosowi moralnemu człowieka. Należy zaznaczyć, że tego rodzaju aborcja nie prowadzi do usunięcia choroby, ale uderza wprost w człowieka- jej nosiciela. Odbieranie prawa do życia dziecku poczętemu, u którego stwierdzono różnego rodzaju wady rozwojowe jest ponadto głęboko dyskryminujące wobec żyjących już upośledzonych ludzi¹⁸. Człowiek nienarodzony, mimo że jest dotknięty anomalią, nie traci przez to praw właściwych każdej istocie ludzkiej, do których należy zaliczyć chociażby szacunek do jakiegoś pacjenta ma prawo. Kwestia niepełnosprawności jest szansą dla medycyny, która powinna w miarę swojego rozwoju uczynić wszystko, co jest w jej mocy i kompetencji, aby zmniejszyć objawy choroby. Jeżeli medycyna na obecnym etapie rozwoju nie jest w stanie przeprowadzić efektywnej terapii, to powinna umożliwić upośledzonym dzieciom przynajmniej osiągnięcie najwyższej ich potencjalności¹⁹. Należy także mieć nadzieję, że możliwości medycyny, odnośnie wykrywania wad genetycznych u poczętego dziecka, będą się poszerzały, a możliwości leczenia tych wad będą coraz większe. Tylko w takim kontekście diagnostyka prenatalna ma rację bytu i jest moralnie dopuszczalna. Gdyby jednak życie nienarodzonego zależało od wyników diagnozy, to wówczas taka diagnoza jest głęboko sprzeczna z odwiecznym prawem moralnym²⁰.

Warto zwrócić uwagę, iż w świadomości wielu przedstawicieli służby zdrowia diagnostyka prenatalna jest równoznaczna «selekcji płodowej», której należy dokonać za wszelką cenę, uniemożliwiając narodzenie się chorego dziecka, które w przekonaniu większości nigdy nie będzie mogło być szczęśliwe. Ponadto dziecko takie, w ich przekonaniu, unieszczęśliwi rodziców, będzie ciężarem dla społeczeństwa, stwarzając zagrożenie dla poziomu życia i zdrowia ogółu. Kontestując taką interpretację problemu należy zauważyć, iż aborcja dzieci dotkniętych chorobami uwarunkowanymi genetycznie, w rzeczywistości jest przykładem negatywnej eugeniki, która znalazła już swoje odzwierciedlenie chociażby w państwie hitlerowskim²¹. Pojawia się więc realne zagrożenie, iż w miarę upowszechniania się metod diagnostyki genetycznej będą wzmacniały się w społeczeństwie tendencje proeugeniczne, co w konsekwencji spowoduje przekształcenie prawa rodziców do poczęcia dziecka w obowiązek poczęcia dziecka doskonałego i bez wad, a co będzie przykładem poważnego naruszenia ich praw rodzicielskich²². Narastająca dziś postawa roszczeniowa, podkreślająca prawo do zdrowego dziecka, przemienia się coraz częściej w obowiązek posiadania zdrowego dziecka. Rozwijający się płód coraz częściej ma prawo urodzić się tylko wtedy, gdy spełnia kryteria gwarantujące wysoką jakość życia. W następstwie takiego podejścia diagnostyka prenatalna

¹⁸ Tamże s. 87.

¹⁹ Jan Paweł II. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej. Przemówienie do uczestników Kongresu „Movimento per la vita”*. 4.12. 1982. „L'Osservatore Romano”. 3:1982 nr 11-12 s. 27.

²⁰ W. Gubała. *Etyczne aspekty diagnostyki i terapii prenatalnej* s. 52.

²¹ J. Kaleta. *Wybrane etyczno-prawne aspekty badań prenatalnych*. „Tarnowskie Studia Teologiczne” 1993 12 s. 98.

²² J. Balicki. *Wspomagana prokreacja i badania prenatalne w Polsce. Dyskusja bioetyczno-prawna*. „Studia Gdańskie” 1998 11 s. 202.

zamienia się bardzo często w procedurę eliminacji²³. Kuriozalnym jest więc fakt, iż współczesna eugenika zmierza do realizacji swoich celów przy pomocy metod i technik medycznych. Wynaturzenia dotyczące eugeniki nie oznaczają bynajmniej zakończenia tych praktyk. Także i dziś spotkać można wielu zwolenników eugeniki, którzy nadal marzą o poprawie ludzkiej kondycji.

Poważnym problemem moralnym jest zatem dyskryminacja embrionów i płodów, które w następstwie diagnostyki prenatalnej są kwalifikowane jako nieodpowiadające przyjętym przez medycynę kryteriom przewidującym im w przyszłości odpowiednią jakość życia. Z tego powodu odmawiane jest im prawo do życia, co zmusza do refleksji nad tym, gdzie jest granica oddzielająca dostateczną od wystarczającej jakości życia i kto ją ustala²⁴.

Zwolennicy aborcji często powołują się na ustawę Sejmu RP o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży²⁵ z dnia 7 stycznia 1993 r., która daje możliwość przeprowadzenia zabiegu przerywania ciąży w sytuacji, gdy badania prenatalne potwierdzone orzeczeniem dwóch innych lekarzy niż lekarz podejmujący działanie, wskazują na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu²⁶. Trzeba już w tym miejscu zauważyć, że stwierdzenie o dopuszczalności przerywania ciąży ze względu na owo ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu stawia ustawę sejmową w sprzeczności nie tylko z Kodeksem Etyki Lekarskiej, lecz z całą moralnością chrześcijańską w ogóle. Nie godząc się z prawem zezwalającym na zabicie dziecka w łonie matki z jakiegokolwiek powodu, należy bardzo uważnie prześledzić, co prawodawca rozumie pod stwierdzeniem „ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu”. Niepokojącym jest fakt, iż dzisiaj tak często neguje się podstawowe prawa człowieka przed urodzeniem i ustanawia prawo pozwalające na zabicie go ze względu na zły stan zdrowia. Od początku było wiadomo, że właśnie ów wyjątek od karalności, powołujący się na trwałe albo szczególnie ciężkie uszkodzenie płodu, może stać się źródłem problemu. W praktyce oznaczał on bowiem, że ktoś musi rodzicom pomóc ocenić stan zdrowia dziecka przed jego urodzeniem. Oczywiście faktem jest, że diagnostyka prenatalna, rozwijająca się coraz lepiej, otwiera przed nienarodzonym dzieckiem coraz to nowe możliwości leczenia. Odbyła się już nawet udana operacja na sercu paromiesięcznego płodu²⁷. Mimo to ciągle istnieje ogromna ilość wad genetycznych, z którymi nawet współczesna medycyna nie jest w stanie sobie poradzić. W związku z tym diagnoza przedporodowa bardzo często oznacza wyrok śmierci na dziecko. Nasuwa się więc pytanie natury etycznej, czy jeżeli istnieje przypuszczenie, że rodzice proszą o badania prenatalne z góry zakładając, że w razie niepomyślnej diagnozy sięgną po ustawowe prawo do przerywania ciąży- czy wierzący lekarz ma im w tym pomagać, dając skierowanie na badania, a potem odczytując im diagnozę? Zarówno wśród prawników, jak i lekarzy zdania są podzielone. Jedni bronią swojego prawa sumienia; drudzy stwierdzają, że lekarz nie jest

²³ W. Bołoz. *Aspekty etyczne poznania ludzkiego genomu*. W: *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*. Red. M. Machinek Olsztyn 2001 s. 224-226.

²⁴ Tamże s. 225.

²⁵ DzU nr 17 z 1993.03.01. poz.78.

²⁶ J. Balicki. *Wspomagana prokreacja i badania prenatalne w Polsce. Wspomagana prokreacja i badania prenatalne w Polsce. Dyskusja bioetyczno-prawna*. „Studia Gdańskie” 1998 11 s. 195-196.

²⁷ P. Górecki. *Poprawić Pana Boga*. „Wprost”. 30:2003 s. 73.

przewodnikiem duchowym i swoich zasad nikomu narzucać nie może. Wolno mu odmówić aborcji, ale nie wolno zajmować się przewidywaniem, co zrobi pacjent, który tylko prosi o diagnozę²⁸. Nie ulega wątpliwości, że istniejąca obecnie ustawa o ochronie życia płodu wystawia katolickiego lekarza na konflikt sumienia. Jeśli bowiem kierując się własnym sumieniem odmówi pacjentce skierowania na badania prenatalne, to w przypadku wygranej przez pacjentkę procesu sądowego o odszkodowanie z tytułu spowodowania krzywdy przez urodzenie ryzykuje zapłaceniem wysokiego odszkodowania²⁹.

W kontekście powyższych problemów moralnych związanych ze stosowaniem badań prenatalnych, Jan Paweł II zachęca lekarzy katolików, aby w konflikcie między presją społeczną a nakazami prawego sumienia, wybierali drogę wierności własnemu sumieniu, nie ulegając pokusie porzucenia praktyki zawodu lekarskiego, ani też nie idąc na kompromis z własnymi przekonaniami. „Stając wobec takiego problemu, winniśmy pamiętać, że istnieje droga pośrednia. Jest to droga sprzeciwu sumienia, który winien być respektowany przez wszystkich, zwłaszcza przez prawodawców”³⁰.

Wiele etycznych kontrowersji budzi więc kompromis ustawodawczy z 1993 roku. Wszyscy, którzy wówczas opowiadali się za ową ustawą wierzyli, że zgodę na decyzje heroiczne, ocalające życie dzieci nienarodzonych, będzie można uzyskiwać rozbudowując wszelkie formy solidarności, zrozumienia i pomocy rodzicom niemogącym sobie poradzić z wychowaniem upośledzonego dziecka. W tym newralgicznym punkcie propozycją do przyjęcia jest chrześcijańska wizja cierpienia, które jak potwierdza doświadczenie ludzkie, jest nieodłącznym elementem każdego ludzkiego istnienia³¹. W tej koncepcji, nie ma zatem cierpienia bezużytecznego, gdyż takie jest podstawowe przesłanie moralne Kościoła zaadresowane do ludzi niepełnosprawnych³². Co więcej, takie zadanie, nałożone nieraz wbrew oczekiwaniom człowieka, staje się dla niego samego, jak i dla jego otoczenia, szansą, o której mówi chociażby Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*: „Właśnie odwaga i radość, z jaką idą przez życie liczni nasi bracia dotknięci poważnymi upośledzeniami, jeśli zaznają akceptacji i miłości z naszej strony, stanowi niezwykle wymowne świadectwo autentycznych wartości, które kształtują życie i sprawiają, że nawet w trudnych warunkach jest ono cenne samo w sobie i dla innych”³³. Widzimy więc, że papież wyraża podziw i solidarność z tymi małżonkami, którzy mimo niekorzystnej diagnozy prenatalnej, godzą się przyjąć dzieci dotknięte poważnymi upośledzeniami.

Trzeba zauważyć, że wielu ludzi niepełnosprawnych prowadzi pełne i produktywne życie, a to, że społeczeństwo posiada pejoratywny obraz niepełnosprawności, czyni im niejednokrotnie więcej szkody niż sama niepełnosprawność³⁴. Musimy pamiętać, iż zabijanie

²⁸ J. Hannelowa. *Złe urodzenie*. „Tygodnik Powszechny”. 16:2002 s. 1.

²⁹ Z. Szawarski. *Etyka i badania prenatalne*. „Medycyna po Dyplomie”. 11:2002 nr 10 s. 25.

³⁰ Jan Paweł II. *Całym sercem służcie ludzkiemu życiu. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Położników i Ginekologów 18 VI 2001*. „Orpol”. 9:2001 nr 22 s. 48.

³¹ Jan Paweł II. List apostolski *Salvifici doloris* nr 8.

³² W. Chudy. *Powołanie osoby niepełnosprawnej w nauczaniu papieża Jana Pawła II*. W: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie* s. 147.

³³ EV. 63.

³⁴ A. G. Spagnolo. *Diagnostyczne i przedobjawowe badania genetyczne*. „Ethos”. 11:1998 nr 44 s. 158-159.

dzieci poczętych, u których stwierdzono istnienie jakiejś wady wrodzonej, wcale nie świadczy o naszym humanitaryzmie. Przeciwnie, jest przejawem tego, że wciąż nie wiemy kim tak naprawdę jest człowiek i jakie jest jego powołanie. Jeżeli wolno zabić istotę ludzką, tylko dlatego, że w diagnozie prenatalnej stwierdzono u niej jakąś anomalię, znaczy to, że fundamentem sensu życia każdego z nas nie jest już samo człowieczeństwo, ale coś znacznie mniej fundamentalnego, jak zdrowie, minimum komfortu życiowego, czy spodziewana przydatność społeczna. Trzeba uświadomić sobie, że myśląc w ten sposób obrażamy nasze własne człowieczeństwo, jakoby dziecko musiało spełniać pewne, ściśle określone warunki, aby zasługiwać na prawo do życia. Zasada eliminacji upośledzonych osobników, stosowana tak często w hodowli zwierząt, nigdy nie może znaleźć zastosowania w przypadku ludzkich dzieci. Doprowadzić może ona do zwątpienia w sens ludzkiego życia i w transcendentną wobec wszelkich sytuacji godność każdego z osobna człowieka³⁵.

W tym względzie Stolica Apostolska oświadczyła klarownie, iż „jakość społeczeństwa i cywilizacji mierzy się szacunkiem, jaki okazuje on najślabszym ze swoich członków. Społeczeństwo technokratycznie doskonałe, do którego dopuszczeni byliby wyłącznie członkowie pełnosprawni, a w którym, ci którzy nie odpowiadają temu modelowi lub niezdolni są do spełnienia swej roli, byliby odepchnięci, uwięzieni lub co gorsza- wyeliminowani, uważać by należało za społeczeństwo całkowicie niegodne człowieka, nawet gdyby okazywało się ekonomicznie korzystne”³⁶.

W tej perspektywie nie pozostaje nic innego jak rachunek sumienia całego społeczeństwa z solidarności w obronie życia i to szczególnie w płodowej fazie jego rozwoju³⁷. Brak szacunku dla najślabszych, od nienarodzonego dziecka, po starego człowieka, u zmierzchu jego życia, jest postawą przeciwną życiu, prawom natury i zaprzeczeniem misji twórczej człowieka oraz zanegowaniem jego fundamentalnych wartości.

Kolejnym, poważnym dzisiaj problemem jest presja ze strony otoczenia eliminacji upośledzonych, aby w przyszłości zaoszczędzić społeczeństwu kosztów i problemów związanych z utrzymaniem i terapią niepełnosprawnego człowieka³⁸. Narastająca dziś wiedza o nieuleczalnych chorobach i coraz częstsze postawy roszczeniowe u matek wyrażające się w deklarowanym przez nie prawie do urodzenia zdrowego dziecka, powoduje nacisk na publiczną służbę zdrowia, aby koncentrowała się ona na tych schorzeniach i określała najpowszechniejsze w danej populacji zaburzenia genetyczne oraz możliwości interwencji medycznej w taki sposób, które pozwoliłyby przeciwdziałać wzrostowi licznych ludzi dotkniętych wrodzonym inwalidztwem, co w praktyce bardzo często oznacza, co już zostało zasygnalizowane, aborcję³⁹. W tym miejscu należy zaznaczyć, że jednym z najczęściej spotykanych argumentów, którym

³⁵ *Radość życia. List pasterski biskupów polskich o miłości małżeńskiej oraz o prawie wszystkich dzieci poczętych do życia z 21.11.1991 Jasna Góra.* W: *O życiu.* A. Sujka. Kraków 2005 s. 469-470.

³⁶ *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych z 4 III 1981.* „ORpol” 2:1981 nr 3. s. 21-22.

³⁷ J. Hennelowa. *Złe urodzenie* s.1.

³⁸ M. Machinek. *Diagnostyka prenatalna jako wyzwanie etyczne dla rodziny* s. 164-165.

³⁹ J. Chapple. *Badania skryningowe a zdrowie publiczne.* W: *Diagnostyka prenatalna.* Red. L. Abramsky, J. Chapple. Warszawa 1996 s. 82.

próbuję się uzasadniać aborcję selektywną, są koszty społeczne związane z utrzymaniem dzieci niepełnosprawnych. Podkreśla się często, że środki finansowe dostępne na ten cel są ograniczone, a długotrwała i kosztowna opieka nad osobami niepełnosprawnymi od urodzenia pochłania wielką część tychże środków. Kontrargumentując, należy zauważyć, iż w każdym społeczeństwie istnieje wiele osób, takich jak: alkoholicy, narkomani, przestępcy, którzy są niezdolni do normalnego funkcjonowania. Tym niemniej wszyscy oni korzystają z przynależnych im praw ludzkich. Okazuje się jednak, że jedyną grupą ludzką wyjętą spod tego prawa są właśnie nienarodzone dzieci, którym badania prenatalne wykazały możliwość ich przyszłej niepełnosprawności⁴⁰. Zwolennicy zapobiegania przychodzenia na świat istot upośledzonych powołują się na prawa człowieka do bycia zdrowym i szczęśliwym. Twierdzą oni, że usuwanie płodu, który nie będzie zdolny do życia nie budzi żadnych obiekcji. W ich przekonaniu nie istnieje żaden moralny obowiązek, aby w sytuacji, w której dziecko nie jest zdolne do życia, obligować matkę do utrzymania ciąży do momentu porodu, a następnie przeżywania jego śmierci po urodzeniu, poprzedzonej często widokiem jego strasznie zniekształconego ciała⁴¹. Opierając swój osąd na podstawach antropologicznych należy pamiętać, że badania stwierdzające istnienie jakiejś deformacji płodu lub choroby dziedzicznej nie powinny pociągać za sobą wyroku śmierci. Wszystkie bowiem działania są godziwe, jeśli ich celem jest rzeczywiste dobro dziecka. Celem badań jest dobro podmiotu- dziecka, nie zaś matki czy ojca. To, że rodzice ponoszą trud wychowawczy, to zupełnie inny problem. Żadne poniesione przy tym straty materialne nie są współmierne do wartości życia⁴². Z chrześcijańskiego punktu widzenia każdy płód jest bytem ożywionym przez duchowy pierwiastek istnienia, dlatego przysługują mu wszystkie atrybuty ludzkie, włącznie z egzystencjalnym ciężarem istnienia. Dlatego etyka katolicka stanowczo odrzuca badania prenatalne, kiedy w ich wyniku miałyby być podejmowane decyzje o donoszeniu lub przerwaniu ciąży⁴³. Tak więc „Kościół mocno wierzy, że życie ludzkie, nawet słabe i cierpiące, jest zawsze wspaniałym darem Bożej dobroci. Przeciw pesymizmowi i egoizmowi, zaciemniającemu świat, Kościół opowiada się za życiem: w każdym życiu ludzkim umie odkryć wspaniałość owego «Tak», owego «Amen», który jest sam Chrystus”⁴⁴.

W świetle dotychczasowej analizy moralnej stosowania diagnostyki prenatalnej należy zaznaczyć, iż jej pozytywny wynik zależy od stopnia zagwarantowania bezpieczeństwa poczętemu dziecku. Wszelkie medyczne poczynania, których przedmiotem jest człowiek w prenatalnym okresie swojego życia, powinny być nacechowane szczególną troską o jego dobro i rozwój. Jan Paweł II w swoim nauczaniu broni prawdziwych celów badań prenatalnych. Swoje poglądy wyraża w następujący sposób. „Czuję się zobowiązany, aby wyrazić w tym miejscu niepokój z powodu kształtowania się swoistego klimatu kulturowego, który nadaje fałszywy kierunek diagnozie prenatalnej, tak że nie służy już ona terapii i jak najlepszemu przyjęciu rodzącego się życia, ale raczej prowadzi do dyskryminacji jednostek, które przy badaniu prenatalnym nie okazują się zdrowe. W obecnej chwili istnieje poważna dysproporcja między

⁴⁰ W. Bołoz. *Aspekty etyczne poznania ludzkiego genomu* s. 225-226.

⁴¹ T. Brzeziński. *Etyka lekarska* s. 175.

⁴² P. Bejger. *Czuje się upokorzony, chociaż nie zawiniłem*. „Niedziela” 2002 nr 18 s. 14.

⁴³ T. Brzeziński. *Etyka lekarska* s. 175.

⁴⁴ Jan Paweł II. Adhortacja Apostolska *Familiaris Consortio* z 22 listopada 1981 nr 30.

możliwościami diagnostyki, które coraz szybciej się poszerzają, a szczupłymi możliwościami terapeutycznymi. Stawia to poważne problemy etyczne przed rodzinami, którym trzeba pomóc w przyjęciu rodzącego się życia, nawet kiedy jest ono dotknięte jakimś defektem lub deformacją.”

W tym kontekście należy wyrazić głębokie ubolewanie z powodu powstawania i szerzenia się nowego eugenizmu selektywnego, który prowadzi do eliminacji embrionów i płodów dotkniętych jakąś chorobą. Czasem szuka się usprawiedliwienia takiej selekcji w bezpodstawnych teoriach tzw. stopniowej humanizacji płodu, wedle których między poszczególnymi stadiami rozwoju życia przed narodzeniem istnieją różnice antropologiczne i etyczne. Inni znów powołują się na mylną koncepcję jakości życia, którą należy, jak twierdzą, cenić wyżej niż świętość życia. Wobec takiej postawy należy stanowczo zażądać, aby prawa ogłoszone w międzynarodowych konwencjach i deklaracjach na temat ochrony ludzkiego genomu i ogólnie na temat ochrony życia, przysługiwały każdej ludzkiej istocie od momentu poczęcia, bez żadnej dyskryminacji, czy to związanej z zaburzeniami genetycznymi lub defektami fizycznymi, czy też z kolejnymi okresami rozwoju ludzkiej istoty. Pilna jest zatem potrzeba umocnienia prawnych zabezpieczeń przed nadużywaniem ogromnych możliwości diagnostycznych, otwartych przez badania nad strukturę genomu ludzkiego⁴⁵.

Należy podkreślić, że w diagnozie prenatalnej ogromną rolę odgrywa właściwa postawa lekarza. W przypadku wykrycia anomalii, zanim lekarz przekaze informacje rodzicom, winien dobrze zbadać pewność tego schorzenia. Informację tę winien także przekazać w sposób delikatny, nie sugerując bynajmniej możliwości przerwania ciąży. Lekarz jest zobowiązany, aby ukazać całą możliwość natury anomalii, jej rozwój i możliwości terapeutyczne. Rola lekarza jest przeogromna, ponieważ w dużej mierze od niego zależy los poczętego dziecka. W związku z tym lekarz powinien z jednej strony ukazać, iż to dziecko musi być oczekiwane dla niego samego, a z drugiej strony, musi obiektywnie ukazać wszelkie następstwa dziedzicznej wady chromosomowej. Nie można więc nie wspomnieć jak istotną rolę spełnia właściwe informowanie rodziców o wynikach badań prenatalnych. Umiejętne przekazanie informacji rodzicom owocuje współpracą z lekarzem, w przeciwnym razie powoduje bariery nieufności i lęku. Rodzice informowani na bieżąco i wyczerpująco o stanie zdrowia dziecka, czują się partnerami w układzie lekarz - pacjent i lepiej przyswajają przekazywane im treści. Wobec powyższego wsparcie lekarza jest czymś bezcennym, bowiem jego towarzyszenie ułatwia rodzicom dokonanie wyboru w poczuciu odpowiedzialności⁴⁶. Lekarz postępuje w sposób niemoralny, kiedy w przypadku przypuszczalnej anomalii dziecka doradza kobiecie podjęcie badań prenatalnych w celu ewentualnego przerwania ciąży. W każdym przypadku, niezależnie od własnych przekonań jest zobligowany aby wspomóc rodziców dziecka. „Pomny na regułę mądrości starożytnej: *primum non nocere*, winien dołożyć zatem wszelkich starań, aby nie zaszkodzić życiu, które zamierza ratować i usprawniać i podejmować decyzje z największą

⁴⁵ Jan Paweł II. *Badania nad genomem ludzkim. Przemówienie do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita” z 24.02.1998.* W: W trosce o życie. Red. K. Szczygieł. Tarnów 1998 s. 298.

⁴⁶ M. Delcroix. *Etyka a prenatalna diagnostyka wad rozwojowych.* „Communio”. 4:1984 nr 6 s. 94-96.

roztropnością i ostrożnością⁴⁷. Każdy więc lekarz specjalista musi przestrzegać zasad integralności embrionu jako osoby ludzkiej, ochraniać jego życie, nie dokonywać na nim eksperymentów, chyba, że mają one bezpośredni cel leczniczy. W związku z tym jeszcze raz należy stanowczo potępić wszelkie diagnozy prenatalne, w wyniku których dochodzi do przerywania ciąży. Jak widać dotyczy to nie tylko kobiety, która poddaje się diagnozie ze zdecydowaną intencją przerywania ciąży w przypadku stwierdzenia deformacji w życiu płodowym, ale także całego grona specjalistów, w tym przede wszystkim lekarzy, którzy popieraliby czynności z zakresu wspomnianej już tzw. eugeniki negatywnej, mającej na celu wykluczenie płodów dotkniętych deformacjami lub chorobami dziedzicznymi⁴⁸. Odkrycie różnych anomalii embrionu ludzkiego niesie za sobą trudne problemy etyczne, które muszą być rozwiązane pośrednio przez całe społeczeństwo. W tym kręgu ważna jest odpowiedzialność, a odpowiedzialną jest w pierwszym rzędzie kobieta, także jej mąż, krewni i inni, którzy radzą przerwać ciążę. Kobieta zatem, „która poddałaby się diagnozie przedporodowej ze zdecydowaną intencją przerywania ciąży w wypadku, gdyby wynik diagnozy stwierdził istnienie deformacji lub anomalii, dopuściłaby się czynu niegodziwego. Podobnie działaliby w sposób przeciwny zasadom moralnym mąż, krewni lub ktokolwiek inny, gdyby doradzali lub zmuszali kobietę w ciąży do podjęcia badań przedporodowych w celu ewentualnego przerywania ciąży⁴⁹. Z powyższego tekstu wynika, że już samo dopuszczenie diagnostyki prenatalnej z wyraźną intencją, aby w razie anomalii dokonać przerywania ciąży jest niezgodne z prawem moralnym, winę moralną ponosi nie tylko kobieta w ciąży, lecz wszyscy, którzy przyczyniają się do zabicia nie narodzonego ze względu na zły stan zdrowia⁵⁰. Obawa i dążenie do uniknięcia problemu opieki nad chorym dzieckiem połączone jest często z brakiem wrażliwości moralnej. Należy więc zwrócić szczególną uwagę na kształtowanie owej moralnej wrażliwości u tych, którzy są bezpośrednio odpowiedzialni za życie dziecka w łonie matki, a więc rodziców, lekarzy oraz ludzi, którzy mają wpływ na kształtowanie opinii publicznej poprzez środki masowego przekazu. Okazuje się często, że rozpoznanie sytuacji chorobowej u poczętego dziecka, określenie jej i nazwanie właściwym imieniem nie zawsze służy dobru chorego człowieka. Uświadamiamy sobie, że rozpoznawanie choroby nie zawsze stanowi etap wiodący do celu, jakim jest podejmowanie działań leczniczych. Trzeba stwierdzić, że często jest to denuncjacja chorego wewnątrzmacicznie dziecka. Dziecko to, zagrożone chorobą w łonie matki, być może urodziłoby się z niewielkimi zmianami, z którymi otoczone prawdziwą miłością i troską mogłoby żyć szczęśliwie. Możliwe również, że urodziłoby się zdrowe i normalne, a w przypadku gdyby zmiany były tak znaczne, zmarłoby natychmiast po porodzie. Niestety często rozwój wiedzy medycznej, której nie towarzyszy głębokie poczucie humanitaryzmu skazuje człowieka już w jego prenatalnej fazie, kiedy jest on najbardziej bezbronny, na zagładę. Z tego powodu wszelkie poczynania medyczne, w tym również poczynania diagnostyki prenatalnej powinny być

⁴⁷ Jan Paweł II. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej* s. 27.

⁴⁸ E. Kowalski. *Ocena moralna interwencji biomedycznych dotyczących procesu przekazywania i początków życia ludzkiego*. „Collectanea Theologica”. 59:1989 nr 4 s. 55-56.

⁴⁹ Jan Paweł II. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej* s. 27.

⁵⁰ T. Ślipko. *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*. „Ethos”. 7:1994 nr 1-2 s. 96.

nacechowane szczególną troską o dobro człowieka, zwłaszcza w płodowym stadium jego życia⁵¹. Kościół zawsze odczytywał embrion jako pełnoprawną osobę ludzką, którą trzeba ochraniać w sposób szczególny, gdy narażona jest na największe niebezpieczeństwa. „Prawodawstwo poszczególnych krajów musi uznać embrion za podmiot prawa, w przeciwnym bowiem razie cała ludzkość znajdzie się w niebezpieczeństwie”⁵².

Zdarza się również, że badania prenatalne przeprowadzone są po to, aby stwierdzić płeć dziecka⁵³. Motywem takiego postępowania jest często stwierdzenie stopnia prawdopodobieństwa zaistnienia chorób pochodzenia genetycznego, związanych z płcią dziecka. Istnieją bowiem choroby, na które w przypadku konkretnych rodziców, nie zapadają nigdy dziewczynki, natomiast prawdopodobieństwo wystąpienia jej u chłopca sięga nawet 50%⁵⁴. W związku z tym pojawia się kolejny problem moralny dotyczący zmiany płci płodu ze względów eugenicznych. I tak dla przykładu, prof. Fritzhand w celu uniknięcia ryzyka remofilii, która atakuje przede wszystkim mężczyzn, postuluje ze względów medyczno- eugenicznych, zmianę płci męskiej na żeńską⁵⁵. Mamy tu więc do czynienia z głęboką interwencją w genotyp płodu zmieniając istotowo strukturę osobowościową. Musimy zaznaczyć, że taka radykalna zmiana osobowościowa uderza wprost w godność człowieka i w jego prawo do bycia tym, kim jest w chwili zapłodnienia i dlatego nie może być moralnie dopuszczalna i akceptowana. Z problemem aborcji mamy też do czynienia, gdy badania prenatalne wykażą, iż płeć poczętego dziecka nie odpowiada oczekiwaniom rodziców. Praktyka taka jest stosowana chociażby w Indiach czy w Chinach, co jest oczywiście poważnym przejawem dyskryminacji człowieka ze względu na jego płeć⁵⁶. Stosunki społeczne dyskryminujące kobietę prowadzą często do przerywania ciąży w momencie gdy badania prenatalne wykażą, że poczęte dziecko jest płci żeńskiej. Pomimo wszystkich przyczyn obiektywnych i mentalności danej grupy społecznej praktyka taka jest moralnie niegodziwa. W związku z tym należy zaznaczyć, że samo zaspokojenie ciekawości rodziców, co do płci dziecka nie stanowi dostatecznej racji, by wystawiać dziecko nawet na najmniejsze ryzyko, jakie wiąże się z niektórymi technikami diagnostyki prenatalnej. I tak dla przykładu prawodawstwo norweskie zaleca nieujawnianie rodzicom płci dziecka rozpoznanej w trakcie przeprowadzenia testów diagnostycznych, zwłaszcza przed upływem dwunastego tygodnia ciąży, poza oczywiście wypadkiem istnienia choroby związanej z płcią. Przyjmuje się jako normę, że określenie płci dziecka nie można traktować jako wskazanie medyczne do przeprowadzenia diagnostyki prenatalnej, zwłaszcza jeśli wiąże się to z intencją przerwania ciąży w przypadku stwierdzenia płci niepożądanego przez rodziców. Z moralnego punktu widzenia istotne jest także zagadnienie odpowiedzialności człowieka za przyszłość ludzkości. Dobrowolna selekcja płci może w dalszej perspektywie czasu

⁵¹ H. Gulanowska. *Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej*. W: *W imieniu dziecka poczętego*. Red. J. W. Gałkowski, J. Gula. Rzym-Lublin 1991 s. 53- 64.

⁵² Jan Paweł II. *Etyczne problemy genetyki. Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk*. „ORpol” 15:1994 nr 2 s. 38.

⁵³ H. Dobiosch. *Sztuczne zapłodnienie. Ocena moralna manipulacji wokół powstającego życia*. Opole 1991 s. 35.

⁵⁴ M. Machinek. *Diagnostyka prenatalna jako wyzwanie etyczne dla rodziny* s. 165-166.

⁵⁵ E. Kowalski. *Pytania z bioetyki*. „Homo Dei” 56:1987 nr 2 s. 137.

⁵⁶ M. Machinek. *Życie w dyspozycji człowieka* s. 88.

spowodować naruszenie socjologicznej równowagi płci oraz pojawienia się nowych form rasizmu genetyczno-płciowego⁵⁷.

Kolejnym, zasługującym na omówienie problemem etycznym w diagnostyce prenatalnej jest posługiwanie się badaniami prenatalnymi w celu «programowania» cech dzieci, które mają przyjść na świat. Zdarzają się też przypadki całkowitej instrumentalizacji dziecka poczętego, chociażby w sytuacji, gdy jego prawo do życia zależy od tego czy posiada pożądane cechy lub wtedy, gdy matka postanowi urodzić jedynie takie dziecko, które mogłoby zostać w przyszłości wykorzystane jako potencjalny dawca materiału do przeszczepów⁵⁸. W sytuacji gdy diagnostyka prenatalna służy stwierdzeniu takiej przydatności dziecka dla określonych przez rodziców celów i jest podejmowana z gotowością do natychmiastowego dokonania aborcji, gdy dziecko nie odpowiada ustalonym standardom, wtedy przeprowadzenie jej staje się wysoce niemoralne. W przypadkach takich nie mamy właściwie do czynienia z etycznym konfliktem, jak przy zaburzeniach rozwojowych dziecka, ale z wyraźnym nadużyciem zdobyczy techniki medycznej. Widzimy więc, że poważnym nadużyciem ze strony medycyny jest wykorzystywanie diagnostyki prenatalnej do ustalenia czy rozwijające się dziecko odpowiada zaplanowanym przez rodziców standardom, aby przerwać ciążę, gdy dziecko ma niepożądane cechy lub odmienną od zaplanowanej płć.

Podsumowując powyższe kryteria przeprowadzania badań prenatalnych należy stwierdzić, że są one moralnie godziwe i uzasadnione, jeśli szanują życie i integralność embrionu lub płodu ludzkiego oraz dążą do indywidualnego leczenia⁵⁹. Ponadto Kościół wyraża swoje uznanie i poparcie dla przeprowadzonych badań prenatalnych, o ile mieszczą się one w granicach, wewnątrz których musi pozostać wszelkie działanie, by służyć dobru człowieka. Jeżeli służą one leczeniu embrionu i szanują jego osobową godność, są jak najbardziej godziwe i godne uznania. Z drugiej strony nie mogą nigdy służyć eliminowaniu takich istnień ludzkich, które są nośnikami anomalii chromosomowych⁶⁰.

2. Ocena moralna diagnostyki prenatalnej ze względu na czynnik ryzyka.

Aby przeprowadzenie diagnostyki prenatalnej było moralnie godziwe, należy gruntownie zastanowić się, jakiej metody należy użyć. Czy jest ona szkodliwa dla płodu, czy też nie. Współczesna medycyna dysponuje bowiem różnymi technikami badania rozwijającej się ciąży, które niosą ze sobą różny stopień ryzyka uszkodzenia płodu. Tę różnorodność sposobów zauważył Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, ujmując cały problem w stwierdzeniu, że „ze względu na złożoność tych technik, ich ocena winna być dokładniejsza i bardziej określona”⁶¹. Zapoznanie się więc z różnymi metodami diagnostyki prenatalnej jest o tyle uzasadnione, iż w zależności od metody, jaką posługuje się medycyna w celu diagnozowania stanu zdrowia dzieci poczętych, może ulec zmianie również ocena etyczna. W ramach bowiem

⁵⁷ R. Otowicz. *Etyka życia* s. 231-232.

⁵⁸ M. Machinek. *Życie w dyspozycji człowieka* s. 87.

⁵⁹ A. Tulczyński. *Deontologia lekarska*. Warszawa 1993 s. 10.

⁶⁰ Jan Paweł II. *Badania naukowe i etyka. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk*. „ORpol”. 16:1995 nr 2 s. 45.

⁶¹ EV. 63.

diagnostyki prenatalnej istnieje wiele metod, przy pomocy których można dowiedzieć się o wadach rozwojowych i schorzeniach płodu. Już w tym miejscu musimy zaznaczyć, że należy unikać takich metod diagnostycznych, co do których nie posiada się wystarczających gwarancji o ich uczciwej celowości i nieszkodliwości⁶².

Z etycznego punktu widzenia ważne jest rozróżnienie pomiędzy inwazyjnymi metodami, czyli takimi, które ingerują w macicę czy worek owodniowy i nieinwazyjnymi metodami diagnostyki prenatalnej, obywatącymi się bez takiej ingerencji. W związku z tym, w naszej ocenie poszczególnych metod diagnostycznych, musimy wziąć pod uwagę stopień niebezpieczeństwa dla zdrowia i życia dziecka, który wiąże się z konkretnym postępowaniem medycznym. Oczywiście jest, że im większe ryzyko wystąpienia komplikacji i anomalii wskutek badań diagnostycznych, tym poważniejsza musi być racja jego przeprowadzenia⁶³. Należy zauważyć, że istnieje pewne ryzyko związane z niektórymi technikami badawczymi, zwłaszcza o charakterze inwazyjnym. Według Jana Pawła II, lekarz przeprowadzający badania prenatalne powinien „przede wszystkim uważnie oceniać ewentualne negatywne skutki, jakie niezbędne użycie określonej techniki badania może wyrzucić na płód, i unikać stosowania takich metod diagnostycznych, co do których nie posiadałoby się wystarczających gwarancji uczciwej celowości i zasadniczej nieszkodliwości. Jeśli, jak to często bywa przy dokonywaniu ludzkich wyborów, jakiś stopień ryzyka będzie musiał być podjęty, niech zatroszczy się o sprawdzenie, czy jest to rekompensowane przez prawdziwą konieczność pilnej diagnozy i znacznie osiągniętych dzięki temu rezultatów dla dobra poczętego istnienia”⁶⁴. Innymi słowy, techniki diagnostyczne, które są najbardziej niebezpieczne, powinny być stosowane jak najrzadziej i tylko z proporcjonalnie wielkich przesłanek. Obowiązek unikania ryzyka nieproporcjonalnie wielkiego jest wyrazem autentycznego szacunku do istot ludzkich, zarówno do matki jak i do dziecka oraz prawości intencji terapeutycznych. Wynika z tego, że diagnoza prenatalna jest dopuszczalna, „jeśli stosowane metody, za zgodą dobrze poinformowanych rodziców, chronią życie i integralność embrionu i jego matki, nie narażając ich na nieproporcjonalne ryzyko”⁶⁵. Widzimy więc, iż w kwestii diagnozowania prenatalnego ważny jest nie tylko cel badania, ale także środki, czyli sposoby przeprowadzenia takiego badania. Ponieważ często niosą one pewne ryzyko dla płodu, powinny być stosowane tylko w uzasadnionych przypadkach.

Już pobieżna analiza metod diagnostyki prenatalnej wskazuje na ich ambiwalencję oraz na konieczność poddania ich ocenie etycznej. W związku z tym rodzaj i stopień ryzyka, łączący się z przeprowadzeniem badań diagnostycznych stanowi ważny czynnik oceny etycznej poszczególnych metod. Ryzyko dotyczy nie tylko matki, ale przede wszystkim dziecka. Jak już wcześniej zostało zasygnalizowane metody nieinwazyjne, tj. analiza krwi matki oraz specjalne badania ultrasonograficzne, nie przedstawiają poważniejszego ryzyka ani dla matki ani dla jej

⁶² W. Gubała. Jan Paweł II o najnowszych poczynaniach w zakresie medycyny. „Chrześcijan w świecie” 19:1987 nr 3 s. 79.

⁶³ R. Otowicz. *Czy terapeutyczny cel usprawiedliwia wszystkie środki? Etyczne problemy diagnozy i terapii genetycznej*. W: *Ósmy dzień stworzenia? Etyka wobec możliwości inżynierii genetycznej*. M. Machinek. Olsztyn 2001 s. 190.

⁶⁴ Jan Paweł II. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej* s. 27.

⁶⁵ DV I. 2.

poczętego dziecka. Są to bowiem metody obserwacyjne, które nie wiążą się z żadną zewnętrzną ingerencją, mogącą zagrozić rozwijającemu się płodowi. W związku z tym nie istnieją też etyczne zastrzeżenia w odniesieniu do tych metod⁶⁶. Biorąc pod uwagę metodę jako taką, nie istnieją więc zastrzeżenia natury etycznej wobec nieinwazyjnej diagnostyki prenatalnej. Diagnostyka ultradźwiękowa uznawana jest za technikę bezpieczną i nieszkodliwą dla matki i dziecka. W czasie pobytu w szpitalu badania te wykonywane są wielokrotnie i to na różnych etapach zaawansowania ciąży. Naukowcy za pomocą tej metody wykonują tysiące badań i obserwacji na rozwijających się płodach ludzkich. Dotychczasowe badania ultrasonograficzne nie wykazały wyraźnie negatywnego działania ultradźwięków na rozwój dziecka w łonie matki. Podkreślić należy, że omawiana technika ma wielkie znaczenie diagnostyczne i pozytywnie wpływa na związek matki z dzieckiem⁶⁷.

Pojawiają się jednak coraz częściej opinie naukowców mówiące o ambiwalencji skutków badań USG, co potwierdzają badania lekarzy zachodnioaustralijskich wykazujące szkodliwy wpływ ultradźwięków na rozwój płodu, który objawia się ograniczeniem jego wzrostu wewnątrzmacicznego i wagi⁶⁸. Potwierdzają to także pojawiające się ostatnio prace naukowe łączące występowanie wad u dziecka z wielokrotnym stosowaniem badań ultrasonograficznych. Negatywne skutki ultrasonografii mogą być spowodowane wytwarzanym ciepłem podczas przechodzenia ultradźwięków przez tkanki, a także powstawaniem pęcherzyków w płynach organicznych⁶⁹. Nie wiadomo jednak, jakie będzie stanowisko nauki odnośnie do tej kwestii za kilka lat. Mając to na względzie słusznie zauważano na Sympozjum Wschodnioeuropejskich Teologów Moralistów w Opolu w 2003 r., że choć wyniki badań ultrasonograficznych często były nadużywane jako argument za przerwaniem ciąży, to jednak tego rodzaju badań nie należy potępiać. Badania ultrasonograficzne stosowane z umiarem i z rozważą nie stanowią na dzień dzisiejszy zagrożenia dla życia dziecka lub matki. Ponadto obserwacja ultradźwiękowa okazuje się często cenna, np.: w wykryciu ciąży mnogiej, czy rozpoznaniu ułożenia płodu, co daje wskazówki dotyczące postępowania położniczego przy porodzie⁷⁰. Tym nie mniej owej cennej metodzie diagnostycznej należy stawiać te same wymagania, co innym metodom badawczym, a mianowicie powinna być nieszkodliwa i musi posiadać konsekwencje terapeutyczne⁷¹. Ponadto z etycznego punktu widzenia negatywny wynik ultrasonograficznych badań prenatalnych nigdy nie może prowadzić do aborcji selektywnej⁷².

Uznać należy, że skuteczność technik, tak dotarcia do płodu, jak i analizy, jest ogromna. Mimo to nie można nie zwrócić uwagi na zagrożenia, jakie niosą ze sobą oraz na wynikające z ich zastosowania komplikacje, a szczególnie na niebezpieczeństwo poronienia następczego. Z

⁶⁶ M. Machinek. *Diagnostyka prenatalna jako wyzwanie etyczne dla rodziny* s. 161-162.

⁶⁷ D. Kornas-Biela. *Psychologiczne konsekwencje swoistej formy przemocy w rodzinie*. „Pedagogika Rodziny”. 1998 nr 1 s. 119-139

⁶⁸ Ba. *Ultrasonografia w ciąży- czy zawsze?* „Medycyna w świetle”. 1994 nr 8. s. 17-18.

⁶⁹ W. Bołoz. *Pierwotne i wtórne cele diagnostyki prenatalnej* s. 61.

⁷⁰ K. Šipr. *Diagnostyka prenatalna. Możliwości współczesnej medycyny. Towarzyszące etyczne problemy*. W: *Etycznie znaczące techniki biologów. Sympozjum wschodnioeuropejskich teologów moralistów*. Red. A. Laun, A. Marcol. Opole 2003 s. 50.

⁷¹ H. Gulanowska. *Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej* s. 60.

⁷² D. Kornas-Biela. *Wokół początku życia ludzkiego*. Warszawa 1993 s. 87-88.

zagrożeniem tym mamy do czynienia przede wszystkim w metodach inwazyjnych. I tak w przypadku amniocentezy zjawisko poronienia następczego występuje w około 1-1,5%, natomiast przy stosowaniu fetoskopii dochodzi do około 6% wykonanych badań⁷³.

Istnieje również niebezpieczeństwo błędu fałszywie pozytywnego, czyli stwierdzenia wady, której w rzeczywistości nie ma oraz błędu fałszywie negatywnego, gdy stwierdza się, że dziecko jest zdrowe, a faktycznie obciążone jest ono jakimś schorzeniem. Ten sam wynik badań genetycznych może oznaczać w jednym przypadku bardzo ciężkie schorzenie, a w innym jedynie niewielkie upośledzenie. Możliwe jest to dlatego, że badania cytogenetyczne nie są absolutnie jednoznaczne i nie mogą wykazać wszystkich zaburzeń jednocześnie. Ponadto na przebieg choroby, oprócz zdefektowanych genów, ma wpływ cały szereg innych czynników⁷⁴. Trzeba pamiętać, że błędna diagnoza może prowadzić do podjęcia decyzji o aborcji, w wyniku której zostanie zabite zdrowe dziecko⁷⁵. Mamy więc do czynienia z ryzykiem złej interpretacji wyników badań przeprowadzonych na ludzkim embrionie.

Wielu naukowców i specjalistów z zakresu genetyki, podkreślając oczywiście znaczące zdobycze w dziedzinie diagnostyki prenatalnej, ostrzega jednocześnie przed przesadnym zaufaniem i wygórowanym oczekiwaniem wobec niej. Istnieje bowiem tendencja do przesadnego podkreślania wpływu genów na jego rozwój. Sam fakt zmian, zaobserwowanych w materiale genetycznym, nie musi od razu świadczyć o zaistnieniu choroby. Często wynika to z faktu, iż rzeczywiste zaistnienie choroby pochodzenia genetycznego nie zawsze związane jest z jednym patologicznym genem, lecz wynika z wzajemnej interakcji różnych genów⁷⁶. Poza tym wynik genetycznego obciążenia dziecka nie daje obrazu faktycznej ekspresji genów, a w szczególności nasilenia schorzenia, fenotypu dziecka. Tak więc ten sam wynik badań prenatalnych może być w rzeczywistości uwidoczniiony w postaci bardzo zróżnicowanych problemów zdrowotnych u dziecka po urodzeniu, zwłaszcza że w miarę rozwoju człowieka coraz większą rolę odgrywają czynniki pozagenetyczne⁷⁷.

Rozważając czynnik ryzyka jako istotny element w naszej ocenie etycznej, nie można pominąć innych możliwych powikłań, związanych z diagnostyką prenatalną, do których należą infekcje, krwawienia, wyciek płynu owodniowego oraz inne komplikacje, które mogą doprowadzić do poronienia. Do możliwych problemów wliczyć należy również indywidualne ryzyko związane z przebytymi przez matkę chorobami. Istnieje także ryzyko indywidualne, wynikające z faktu, iż badana kobieta poddała się kiedyś zabiegowi przerwania ciąży lub przeżyła poważne operacje czy infekcje⁷⁸. Wynika z tego, że konieczna jest, przed zastosowaniem badań prenatalnych, nie tylko rzeczowa informacja o metodzie diagnostycznej, lecz również rzetelny wywiad ze strony lekarza, pozwalający ocenić stopień indywidualnego ryzyka.

Podsumowując powyższe kryteria przeprowadzenia badań prenatalnych, możemy je

⁷³ J. Kaleta. *Wybrane etyczno-prawne aspekty badań prenatalnych* s. 97-98.

⁷⁴ W. Fijałkowski. *Diagnostyka prenatalna wobec dziecka niepełnosprawnego- szansa czy zagrożenie?* „Z pomocą rodzinie” 1989 nr 1 s. 61-62.

⁷⁵ H. Gulanowska. *Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej* s. 63.

⁷⁶ M. Machinek. *Diagnostyka prenatalna jako wyzwanie etyczne dla rodziny* s. 162-163.

⁷⁷ D. Kornas-Biela, *Diagnostyka prenatalna*. W: *Encyklopedia bioetyki i Personalizm chrześcijański* s. 101

⁷⁸ M. Machinek. *Życie w dyspozycji człowieka* s. 85.

streścić w zdaniu Jana Pawła II z cytowanej już encykliki *Evangelium vitae*: „Są one moralnie godziwe, gdy nie stwarzają nadmiernych zagrożeń dla dziecka i dla matki, gdy są stosowane po to, by umożliwić wczesne leczenie lub też, by dopomóc w spokojnym i świadomym przyjęciu mającego się narodzić dziecka”⁷⁹.

Najbardziej kontrowersyjnym zabiegiem diagnostycznym wykonywanym w okresie płodowym dziecka jest amniocenteza. Ustosunkowanie się do tej inwazyjnej metody diagnostyki prenatalnej stało się koniecznością ze względu na jej błyskawiczne upowszechnianie się oraz bezwzględną akceptację większości środowisk lekarskich. Liczne czasopisma, takie jak: „Kobieta i Życie”, „Perspektywy”, czy „Problemy” ukazują zabieg amniocentezy jako coś, co gwarantuje kobiecie urodzenie zdrowego dziecka. Dodatkowo pojawiają się liczne opinie o konieczności stworzenia szerokiej sieci placówek badawczych wykonujących ten zabieg, co miałyby być ekonomicznie bardziej opłacalne niż wychowanie dziecka obciążonego chorobą⁸⁰. Wobec zalewu nieprawdziwych informacji i niezajomości istoty problemu, wydaje się, że zabieg amniocentezy jako metody diagnostyki prenatalnej zasługuje na szersze przedstawienie i głębszą analizę. Niestety wielu pacjentów ciągle nie wie, czym w istocie jest zgoda na tego typu zabieg. Często nie zdają sobie oni sprawy, że badanie takie nie ma żadnego naukowego znaczenia, a zaspokaja jedynie nieuzasadnioną kliniczną ciekawość. Poza ryzykiem poronienia notowane są liczne przypadki uszkodzenia dziecka spowodowane przez użycie igły. Trzeba pamiętać, że dziecko znajduje się w krytycznej fazie rozwoju i zabieg ten ma dla niego bardzo poważne znaczenie⁸¹. Należy zaznaczyć, że amniocenteza to postępowanie jedynie diagnostyczne, a nie terapeutyczne, bowiem w bardzo rzadkich przypadkach zabieg ten umożliwia wykrycie choroby dającej się leczyć wewnątrzmacicznie. Nie potrafimy więc pomóc choremu dziecku, a ryzyko zabiegu jest znaczne⁸². Pobranie wód płodowych wiąże się z możliwością zaistnienia poważnych komplikacji zarówno dla matki, jak i dla dziecka. W wyniku zastosowania tej metody mogą nastąpić więc różne powikłania i zagrożenia, takie jak: krwotok z macicy, przebicie łożyska, skaleczenie dziecka igłą, możliwość zatoru, zainfekowanie płodu, późne poronienia oraz negatywne przeżycia psychiczne matki i płodu⁸³. Opisywany jest chociażby przypadek wybicia oka dziecka igłą punkcyjną⁸⁴. Trzeba stwierdzić z całą stanowczością, że upowszechnienie się tego zabiegu w ostatnich latach ma na celu eliminowanie płodów z wadami dającymi się wykryć tym sposobem. Masowe wykonywanie amniocentezy ma na uwadze głównie trysomię 21, czyli możliwość wystąpienia zespołu Downa. Jednakże nawet u kobiet po czterdziestce, kiedy to wskaźnik wystąpienia tej choroby jest najwyższy, zrównuje się odsetek ewentualnego wykrycia choroby ze śmiertelnym uszkodzeniem zdrowego dziecka. Na uwagę zasługuje fakt, że całą tę procedurę odrzucił nawet odkrywca trysomi prof. J. Lejeune⁸⁵. Warto dodać, iż prawdopodobieństwo poronienia w wyniku tego zabiegu jest większe niż wystąpienia choroby

⁷⁹ EV. 63.

⁸⁰ H. Gulanowska. *Wybrane zagadnienia diagnostyki prenatalnej* s. 61.

⁸¹ H. Dunn. *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów*. Tarnów 1997 s. 184.

⁸² J. M. Friedman, F. J. Dill, M. R. Hayden, B. C. McGillvray. *Genetyka*. Wrocław 1997 s. 239.

⁸³ W. Gubała. *Etyczne aspekty diagnostyki i terapii prenatalnej* s. 51.

⁸⁴ J. Kaleta. *Wybrane etyczno-prawne aspekty badań prenatalnych* s. 98.

⁸⁵ W. Fijałkowski. *Diagnostyka prenatalna wobec dziecka niepełnosprawnego- szansa czy zagrożenie* s. 64.

Downa u dziecka nawet 40-letniej kobiety⁸⁶.

Kolejną ambiwalentną metodą inwazyjną wiążącą się z realnym niebezpieczeństwem dla płodu, wpływającą destrukcyjnie szczególnie na narząd wzroku, jest fetoskopia. Warto zaznaczyć, iż u kilkunastu kobiet badanych za pomocą tej metody wystąpiło samoistne poronienie⁸⁷. Ze względu na tak wysoki stopień zagrożenia dla życia dziecka istnieje postulat ograniczenia, a nawet zaniechania stosowania tej metody.

Biopsja kosmówki również jest badaniem ściśle inwazyjnym. Także tutaj ryzyko poronienia wynosi około 3%, a możliwość zaistnienia błędu diagnostycznego jest dużo większa niż w przypadku amniopunkcji⁸⁸. Należy pamiętać, że badanie to, wykonane przed 9 tygodniem ciąży, podnosi ryzyko rozwoju wad kończyn płodu spowodowanych zmianami naczyniowymi. Ponadto niebezpieczeństwo takie istnieje również przy wykonywaniu badania w okresie późniejszym⁸⁹.

Pozytywna ocena zastosowania diagnozy przedporodowej uzależniona jest od spełnienia kilku podstawowych warunków. Rodzice powinni uzyskać pełną i rzeczową informację o użytej metodzie, tj. o ryzyku komplikacji lub błędów, o ograniczeniach diagnozy oraz o prawdopodobieństwie wystąpienia danej choroby, możliwościach terapeutycznych lub ich braku. Niezbędna jest ponadto zgoda rodziców na przeprowadzenie konkretnego badania. Ze względu natomiast na ochronę życia i integralności dziecka oraz jego matki, konieczne jest zmniejszenie ryzyka powikłań, zastosowanie leczenia dziecka lub matki przed jego urodzeniem, a także przygotowanie specjalnych warunków związanych z porodem. W związku z tym ryzyko przeprowadzenia badań prenatalnych musi być zrównoważone prawdopodobieństwem wystąpienia defektu⁹⁰.

* * *

Spór o moralne uzasadnienie stosowania diagnostyki prenatalnej jest w pewnym sensie kontynuacją sporu o przerywanie ciąży. Pojawiają się w nim jednak nowe i znaczące moralnie argumenty, które lepiej pozwalają nam zrozumieć naturę sporów moralnych w medycynie.

Pewnym jest, że skoro od momentu poczęcia mamy do czynienia z człowiekiem, nie ma żadnego moralnego usprawiedliwienia dla badań prowadzących do zabicia go, ze względu na jego chorobę. Diagnostyka prenatalna, tak często prowadząca do aborcji i związana jednocześnie z określonym stopniem ryzyka zarówno dla dziecka jak i matki, jawi się wysoce niegodziwa, niezależnie od przyjmowanych argumentów na usprawiedliwienie dla zabicia chorego dziecka. Rzeczywistość ta jest wyrazem szczególnie ostro zarysowującej się dekadencji dużej części przedstawicieli medycyny. Szkody takiego usposobienia są ogromne: ginie niewinny i bezbronny człowiek, zatracą się etos lekarza oparty na etycznym kodeksie Hipokratesa, wreszcie zaprzepaszczą się świadomości, że życie człowieka od chwili jego poczęcia przynależy

⁸⁶ D. Kornas-Biela. *Diagnostyka prenatalna*. W: *Encyklopedia bioetyki i Personalizm chrześcijański* s. 102.

⁸⁷ R. Klimek, J. Stanek. *Diagnostyka i postępowanie w ciąży o wysokim ryzyku*. Warszawa 1983 s. 150.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ W. Bołoz. *Pierwotne i wtórne cele diagnostyki prenatalnej* s. 62.

⁹⁰ D. Kornas-Biela. *Diagnostyka prenatalna*. W: *Encyklopedia bioetyki i Personalizm chrześcijański* s. 101-102.

jedynie do Boga, dawcy wszelkiego życia⁹¹.

Stanowisko Magisterium Kościoła w sprawie przeprowadzania badań prenatalnych jest jednoznaczne: „Mogą być prowadzone tylko wtedy, gdy mamy pewność moralną nie wyrządzenia szkody ani życiu, ani integralności płodu i jego matce”⁹².

BIBLIOGRAFIA:

- Balicki J. *Wspomagana prokreacja i badania prenatalne w Polsce. Dyskusja bioetyczno-prawna*. „Studia Gdańskie” 11:1998 s. 187-210.
- Bewley S. *Etyczne aspekty diagnostyki prenatalnej*. W: *Diagnostyka prenatalna*. Red. L. Abramsky, J. Chapple. Warszawa 1996 s. 15-41.
- Brzeziński T. *Etyka lekarska*. Warszawa 2002.
- Chudy W. *Powołanie osoby niepełnosprawnej w nauczaniu papieża Jana Pawła II*. W: *Osoba niepełnosprawna i jej miejsce w społeczeństwie*. Red. D. Kornas-Biela. Lublin 1985 s. 123-147.
- Dunn H. *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów*. Tarnów 1997.
- Fijałkowski W. *Diagnostyka prenatalna wobec dziecka niepełnosprawnego – szansa czy zagrożenie?*. „Z pomocą rodzinie” 1:1989 s. 59-65.
- Gubała W. *Etyczne aspekty diagnostyki i terapii prenatalnej*. „Homo Dei” 61:1992 nr 4 s. 48-55.
- Gula J. *Problem człowieczeństwa człowieka nienarodzonego*. W: *W imieniu dziecka poczętego*. Red. W. Gałkowski, J. Gula. Rzym-Lublin 1988 s. 146-160.
- Jan Paweł II. *Badania naukowe i etyka. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk*. „L’Osservatore Romano” 16:1995 nr 2 s. 43-45.
- Jan Paweł II. *Całym sercem służcie ludzkiemu życiu. Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Katolickich Położników i Ginekologów*. 18.06.2001. „L’Osservatore Romano” 22:2001 nr 9 s. 47-48.
- Jan Paweł II. *Encyklika Evangelium vitae. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*. 25.03.1995.
- Jan Paweł II. *Etyczne problemy genetyki. Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk*. „L’Osservatore Romano” 15:1994 nr 2 s. 37-38.
- Jan Paweł II. *List apostolski Salvifici Doloris. O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*. 11.02.1984.
- Jan Paweł II. *Zasady moralne diagnostyki i terapii prenatalnej. Przemówienie do uczestników Kongresu „Movimento per la vita”*. 4.12.1982. „L’Osservatore Romano” 3:1982 nr 11-12 s. 27.
- Kaleta J. *Wybrane etyczno-prawne aspekty badań prenatalnych*. „Tarnowskie Studia Teologiczne” 12: 1993 s. 95-104.

⁹¹ W. Fijałkowski. *Diagnostyka prenatalna wobec dziecka niepełnosprawnego- szansa czy zagrożenie?* „Z pomocą rodzinie”. 1989 nr 1 s. 64.

⁹² Papieska Rada ds. Służby Zdrowia. *Karta Pracowników Służby Zdrowia*. Watykan 1995 nr 82.

- Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja *Donum Vitae. O szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania*. 22.02.1987.
- Królak T. „Odszkodowanie za życie” czyli duch naszych czasów. „Więź” 6:2002 s. 32-38.
- Machinek M. *Diagnostyka prenatalna jako wyzwanie etyczne dla rodziny*. „Sprawy Rodziny” 51:2000 s. 155-170.
- Machinek M. *Życie w dyspozycji człowieka. Teologia moralna wobec problemów etycznych u początku życia ludzkiego*. Olsztyn 2000.
- Otowicz R. *Etyka życia*. Kraków 1998.
- Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. *Karta Pracowników Służby Zdrowia*. Watykan 1995.
- Szawarski Z. *Etyka i badania prenatalne*. „Medycyna po Dyplomie” 11:2002 nr 10 s. 16-32.
- Ślipko T. *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*. Warszawa 1994.

Summary:

Prenatal testing is morally fair and justifiable as long as it respects life and the integrity of human fetus and is an endeavor to cure. Human life begins at the moment of conception and hence human embryo should be treated as a person. Moreover, what needs to be considered is the method to be used; whether it is harmful for the fetus or not. The dispute over the moral justification for the prenatal diagnosis is to a certain extent the continuation of the dispute over abortion. The position of the Catholic Church is unequivocal, since there is no moral justification for research causing the death of a child in the womb, only because it is ill.

Key words:

abortion, prenatal diagnosis, eugenics, dignity of the human person, right to life

Słowa kluczowe:

aborcja, badania prenatalne, eugenika, godność osoby ludzkiej, prawo do życia

ks. mgr Robert Tworkowski – prezbiter Archidiecezji Białostockiej, wikariusz parafii bł. Bolesławy Lament w Białymstoku, katecheta, archidiecezjalny duszpasterz Nauczycieli i Wychowawców, doktorant Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL. Główne zainteresowania badawcze: bioetyka i jej źródła oraz postawy społeczno-moralne współczesnej młodzieży. Obszarem teologicznych zainteresowań jest przede wszystkim mariologia oraz jej wpływ na życie współczesnych wiernych.

Piotr Iracki

Kompetencje alumnów Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie w zakresie technologii informacyjno-komunikacyjnych

Sobór Watykański II zachęcał do tworzenia kościelnych środków społecznego przekazu, a także do aktywnej obecności wiernych w pozostałych mediach¹. Ojcowie Soborowi podkreślali, że „należyte korzystanie ze środków przekazu społecznego (...) wymaga odpowiedniego przygotowania i wychowania tych odbiorców”². We współczesnym duszpasterstwie, w świecie tak bardzo zmediatyzowanym, posiadanie przez kapłana umiejętności korzystania z urządzeń i nowoczesnych technologii ułatwia dotarcie do wiernych z orędziem Ewangelii. Wierni, a szczególnie młodzi, doskonale orientują się w dziedzinie nowych technologii. Ważnym jest, aby duszpasterz umiał mądrze i roztropnie towarzyszyć wierzącym w zmieniającym się świecie i nie zatracił sam wymiaru *sacrum*, koniecznego do owocnego spotkania człowieka z Bogiem. Dlatego istotne w tym aspekcie jest odpowiednie przygotowanie już na etapie formacji podstawowej alumnów wyższych seminariów duchownych. Celem artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: jaki jest poziom znajomości technologii informacyjno-komunikacyjnych³ u alumnów w początkowym etapie formacji do kapłaństwa, na roku trzecim.

W poszukiwaniu odpowiedzi na tak postawione pytanie badawcze zostaną zaprezentowane podstawy prawne zajęć TIK – zarówno wytyczne ministerialne, jak i dokumenty Kościoła dotyczące przygotowania kandydatów do kapłaństwa. Następnym krokiem będzie przedstawienie wyników ankiety przeprowadzonej wśród kleryków trzeciego roku Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie na temat znajomości TIK. W kolejnej części, poprzez analizę wyników ankiety, zostaną zaproponowane wnioski i postulaty dotyczące zajęć z TIK w ramach studiów seminaryjnych. W przygotowaniu artykułu posłużono się metodą ankiety – formularza przygotowanego za pomocą narzędzi firmy Google oraz metodą analityczno-syntetyczną. Poprzez analizę wyników ankiety będzie możliwe poznanie kompetencji seminarzystów w badanym zakresie oraz ich oczekiwań związanych z zajęciami akademickimi TIK. Zaproponowane zostaną także konkretne postulaty związane z zajęciami akademickimi w tej dziedzinie, jak i formacją do kapłaństwa.

Alumni Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie są jednocześnie studentami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II na Wydziale Teologii. Cel ich kształcenia został określony przez Władze Uczelni w następujący sposób: „absolwenci studiów, którzy otrzymują święcenia prezbiteratu, są wszechstronnie przygotowani do pracy

¹ Zob. Sobór Watykański II. Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* z 4 grudnia 1963 r. nr 14. [dalej: DSP].

² DSP 16.

³ Dalej określane skrótem „TIK”.

duszpasterskiej w parafii i katechetycznej w szkole”⁴. Realizując tzw. *ratio studiorum*, które jest wpisane w tok studiów uczelni wyższej, zdobywają oni określoną wiedzę i umiejętności, potrzebne im w przyszłości w posłudze kapłańskiej. Kończąc studia teologiczne otrzymują także kwalifikacje umożliwiające im podjęcie pracy nauczyciela-katechety w szkołach publicznych.

1. Podstawy prawne zajęć TIK w toku studiów wyższych

Wprowadzenie zajęć na uczelniach wyższych z zakresu technologii informacyjno – komunikacyjnych związane było z rozwojem informatyzacji w życiu społecznym, także na polu edukacji, oraz pojawieniem się nowych sposobów komunikowania myśli. Jak wspomniano powyżej, prowadzenie tych zajęć regulują ustawy i rozporządzenia ministerialne, ale również wytyczne Episkopatu Polski, naświetlające etapy formacji do kapłaństwa.

Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego, według ustawy „Prawo o szkolnictwie wyższym”, określa, na drodze rozporządzenia, standardy kształcenia osoby przygotowującej się do wykonywania zawodu nauczyciela, uwzględniające „przygotowanie w zakresie technologii informacyjnej, w tym wykorzystanie jej w wyuczonych specjalnościach”⁵. Dla omawianego zagadnienia jest to o tyle istotne, iż większość alumnów seminarium będzie w przyszłości pracować na stanowisku nauczyciela-katechety.

W oddzielnym rozporządzeniu MNiSW określa owe standardy. W opisie szczegółowych efektów kształcenia przyszły nauczyciel powinien umieć „dobierać i wykorzystywać dostępne materiały, środki i metody pracy w celu projektowania i efektywnego realizowania działań pedagogicznych (dydaktycznych, wychowawczych i opiekuńczych) oraz wykorzystywać nowoczesne technologie do pracy dydaktycznej”⁶. Według powyższego dokumentu, nauczyciel w zakresie technologii informacyjnej winien posiadać: „podstawową wiedzę i umiejętności w zakresie technik informatycznych, przetwarzania tekstów, wykorzystywania arkuszy kalkulacyjnych, korzystania z baz danych, posługiwania się grafiką prezentacyjną, korzystania z usług w sieciach informatycznych, pozyskiwania i przetwarzania informacji a także umiejętność zróżnicowanego wykorzystywania technologii informacyjnej w pracy pedagogicznej”⁷.

Inne akty prawne określają kompetencje nauczyciela i wymagania kształcenia na poszczególnych poziomach edukacyjnych. W podstawie programowej kształcenia ogólnego w szkole podstawowej z roku 2008 r. pojawia się jeden z celów kształcenia uczniów, jakim jest „umiejętność posługiwania się nowoczesnymi technologiami informacyjno-komunikacyjnymi, w tym także dla wyszukiwania i korzystania z informacji”⁸.

⁴ Ba. *Studia dla kandydatów do kapłaństwa - Teologia kurs A*. W: http://www.kul.pl/art_14663.html [15.03.2017].

⁵ *Prawo o szkolnictwie wyższym. Ustawa z dnia 27 lipca 2005 r.* (Dz.U. Nr 164, poz.1365 z późn. zm.), Dział I, Rozdział I. Art. 9. p. 3d. W: <http://isip.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20051641365> [05.04.2017].

⁶ *Rozporządzenie MNiSW z dnia 17.01.2012 r. w sprawie standardów kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela*. p. 1.2d. W: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20120000131> [05.04.2017].

⁷ Tamże. p. 5 a-b.

⁸ *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2 rozporządzenia*. <http://isap.sejm.gov.pl/Download?id=WDU20090040017&type=2> [20.04.2017].

Warto zwrócić uwagę na jeden z nowych wytycznych w rozporządzeniu w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Czytamy tam bowiem: „ważnym zadaniem szkoły podstawowej jest przygotowanie uczniów do życia w społeczeństwie informacyjnym. Nauczyciele powinni stwarzać uczniom warunki do nabywania umiejętności wyszukiwania, porządkowania i wykorzystywania informacji z różnych źródeł, z zastosowaniem technologii informacyjno-komunikacyjnych, na zajęciach z różnych przedmiotów. (...) Ponieważ środki społecznego przekazu odgrywają coraz większą rolę zarówno w życiu społecznym, jak i indywidualnym, każdy nauczyciel powinien poświęcić dużo uwagi edukacji medialnej, czyli wychowaniu uczniów do właściwego odbioru i wykorzystania mediów”⁹. Ustawodawca zatem zauważa konieczność celowego kształcenia nauczycieli w aspekcie umiejętności przekazywania wiedzy o mediach. Wskazuje na konieczność pogłębionej refleksji o mediach związanej z samą edukacją medialną.

Innym rodzajem dokumentów odnoszących się do kształcenia osób duchownych jest dokument Episkopatu Polski „Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis pro Polonia” z 28 września 1999 roku. Choć nie ma w nim konkretnych odniesień do kształcenia w zakresie TIK, to biskupi przypominają, że wiele seminariów diecezjalnych jest afiliowanych do wyższych uczelni katolickich w Polsce¹⁰ i z tego tytułu podlegają wymaganiom programowym tychże uczelni. Warto wskazać w dokumencie na zalecenia związane z wyposażeniem seminarium w pracownię komputerową¹¹. W części poświęconej „Ratio studiorum”, czyli programowi studiów w wyższych seminariach duchownych w Polsce, jako przedmiot fakultatywny uwzględniono przedmioty zatytułowane: „Elementy informatyki”, „Propedeutyka nauk o sztukach audiowizualnych” oraz „Środki społecznej komunikacji”¹². W dziale przedmiotów pastoralnych na VI roku studiów uwzględniono zagadnienie dotyczące środków społecznego przekazu w duszpasterstwie¹³, zaś w ramach zajęć z homiletyki wyróżniono punkt o kazaniach wygłaszanych za pośrednictwem mediów: radia oraz telewizji¹⁴. W ramach zajęć pedagogiki z elementami dydaktyki na roku III włączono zapoznanie z audiowizualnymi środkami dydaktycznymi, jak również środkami społecznego przekazu¹⁵.

Kongregacja ds. Duchowieństwa w dokumencie z roku 2016 dotyczącym formacji kandydatów do kapłaństwa¹⁶ przedstawia m.in. nową perspektywę związaną z kompetencjami

⁹ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. W: <http://www.infor.pl/akt-prawny/DZU.2014.113.0000803,rozporzadzenie-ministra-edukacji-narodowej-zmieniajace-rozporzadzenie-w-sprawie-podstawy-programowej-wychowania-przedszkolnego-oraz-ksztalcenia-ogolnego-w-poszczegolnych-typach-szkol.html> [05.04.2017].

¹⁰ *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis pro Polonia. Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*. Red. K. Klauza. T. 78. Częstochowa 1999 s. 69. [dalej: RATIO]

¹¹ RATIO s.85.

¹² RATIO s. 143.

¹³ RATIO s. 190.

¹⁴ RATIO s. 197.

¹⁵ RATIO s. 205.

¹⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Watykan 08.12.2016. W: <http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Dar%20powo%C5%82ania%20do%20kap%C5%82a%C5%84stwa.pdf> [15.03.2017].

technologiczno-informacyjnymi alumnów. Ten dokument został opublikowany rok po zakończeniu badań do niniejszego artykułu. Autorzy w części poświęconej formacji ludzkiej przypomnieli nauczanie papieża Benedykta XVI związane ze świadectwem i obecnością kapłanów na współczesnych „krańcach świata”, czyli „nowej agory” – „otwartej przestrzeni publicznej, w której ludzie dzielą się swoimi pomysłami, informacjami, opiniami i gdzie mogą również powstawać nowe więzi i formy wspólnoty”¹⁷. Autorzy dokumentu zwracają uwagę, że przyszli duszpasterze nie mogą zostać wykluczeni z tej przestrzeni ani przez drogę formacji seminaryjnej, ani przyszłą posługę kapłańską¹⁸. Wskazane jest, aby alumni, korzystając ze środków społecznego przekazu i mający kontakt ze światem cyfrowym, w sposób integralny rozwijali swoją osobowość jako przyszłych kapłanów¹⁹. W wyżej wymienionym dokumencie przypomniano też nauczanie Papieża Franciszka, związane z obecnością kapłana na „cyfrowych peryferiach”, gdzie trzeba rozwijać autentyczną „kulturę spotkania”, w imię Jezusa, aby stanowić jeden Lud Boży: „media mogą nam pomóc poczuć się bliżsi jedni drugim, 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 (...). 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”²⁰. Kongregacja zauważa, że zmierzający do kapłaństwa „są już przyzwyczajeni i w jakiś sposób zanurzeni w rzeczywistość cyfrową i jej narzędzia”²¹. Postuluje zachowanie ostrożności wobec zagrożeń wynikających z udziału w świecie cyfrowym, prowadząc do pełni człowieczeństwa i wewnętrznej harmonii. Oddzielny punkt poświęcono w dokumencie udziałowi alumnów w *social network*: „szczególnie [one] wymagają włączenia, w sposób uważny, spokojny i pozytywny, w codzienne życie wspólnoty seminarium. Jest stosowne, aby były doświadczane jako miejsca nowych możliwości z punktu widzenia relacji międzyludzkich, spotkania z innymi, konfrontacji z bliźnim, świadectwa wiary, a wszystko to w perspektywie pogłębienia wychowania seminarzysty, które winno wziąć pod uwagę wszystkie miejsca relacji w których żyje”²².

2. TIK w planie studiów alumnów Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie.

¹⁷ Benedykt XVI. *Orędzie na XLVII Dzień Środków Społecznego Przekazu*. 12.05.2013. nr 181. W: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html [05.06.2017].

¹⁸ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dar powołania do kapłaństwa* nr 97.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Franciszek. *Orędzie na XLVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu*. 01.06.2014 r. nr 113. W: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-francesco_20140124_messaggio-comunicazioni-sociali.html [05.06.2017].

²¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dar powołania do kapłaństwa* nr 99.

²² Tamże nr 100.

Nazwa zajęć z TIK, zgodnie z informacjami podanymi w sylabusie, brzmi: „Technologie informacyjne w dydaktyce i ewangelizacji (warsztaty)”²³. Cel zajęć dla alumnów został określony następująco: poznanie przez studentów struktury, narzędzi i usług technologii informacyjnych, ale także wpływu technologii cyfrowych na inne informacyjno-komunikacyjne media elektroniczne. Student w efekcie tych zajęć uzyskuje kompetencje nie tylko praktyczne z zakresu stosowania najnowszych technologii informacyjnych, ale rozumie również kulturowe, społeczne i edukacyjne konteksty ich zastosowania.

Efekty kształcenia w zakresie wiedzy jaką powinien posiadać student zostały określone następująco: student ma uporządkowaną wiedzę z zakresu podstawowej obsługi komputera, jego wiedza obejmuje kluczowe problemy związane funkcjonowaniem nowych mediów – zastosowań technologii informacyjnych do gromadzenia, obróbki i dystrybucji cyfrowych materiałów medialnych, niezbędnych w pracy duszpastersko-katechetycznej. Powinien także znać podstawowe możliwości wykorzystania programów użytkowych, a także podstawowe zagadnienia związane z funkcjonowaniem sieci internetowej i wykorzystywaniem dostępnych tam narzędzi. Alumn posiada również wiedzę w zakresie prawa autorskiego. W aspekcie umiejętności powinien umieć zarządzać swoim warsztatem pracy katechety i duszpasterza, jak również bezpieczeństwem danych prywatnych oraz służbowych, tworzenia niezbędnych pomocy naukowych i prezentacji na potrzeby katechezy parafialnej. Duży nacisk postawiono na wykorzystanie narzędzi *social media* dla ewangelizacji. W zakresie kompetencji społecznych, w ramach zajęć TIK, kładzie się nacisk na umiejętność pracy zespołowej, przy jednoczesnym wykorzystaniu nowoczesnych technologii informacyjnych, znając także zasady wykorzystania swojego oraz cudzego wizerunku i pracy w Internecie.

Metodami dydaktycznymi używanymi w trakcie zajęć są: wykład konwencjonalny oraz konwersatoryjny, połączony z prezentacją zagadnienia za pomocą metod audiowizualnych, metoda ćwiczeniowo-warsztatowa pozwalająca na twórcze wykorzystanie wiedzy, praca w grupach zadaniowych oraz dyskusja. Zastosowana metoda ćwiczeniowo-warsztatowa ułatwia korekcję błędów i złych nawyków w pracy z komputerem i oprogramowaniem oraz siecią Internet, a praca w grupach zadaniowych aktywizuje do poszukiwań nieszablonowych rozwiązań problemów. Metoda dyskusji ułatwia zaś dzielenie się pomysłami na forum, a także motywuje studentów do ewaluowania własnej pracy czy wykorzystania pomysłów innych w tworzeniu własnego warsztatu pracy katechety-duszpasterza.

Należy podkreślić, że cele zajęć i efekty kształcenia zmierzają do ukształtowania studenta, a w przyszłości kapłana, na świadome sposoby twórczego korzystania z mediów i technologii informacyjno-komunikacyjnych. Zajęcia stawiają akcent na ewangelizację przez środki społecznego przekazu, poprawne budowanie swojego wizerunku w sieci Internet, a także wskazują na narzędzia potrzebne w pracy duszpasterza parafialnego oraz katechety.

²³ Prowadzący zajęcia w okresie, w którym były realizowane badania, a który jednocześnie jest autorem niniejszego artykułu, sformułował cel zajęć oraz nakreślił efekty kształcenia dla przedmiotu związane z wiedzą, umiejętnościami oraz kompetencjami społecznymi, które student powinien uzyskać. Treść z archiwum prywatnego autora. *Technologie informacyjne w dydaktyce i ewangelizacji (warsztaty)* - 2016/2017. W: http://e.kul.pl/qlsale.html?op=10&zid=428517&oz_lng=1 [15.03.2017].

3. Opis metody i wyniki badań

Celem badania alumnów uczestniczących w zajęciach z TIK w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Lublinie było poznanie ich umiejętności związanych z obsługą komputera oraz wiedzą o wybranych narzędziach dostępnych w sieci internetowej. Metodą zastosowaną w badaniu była metoda ankietowa. Kwestionariusz został wygenerowany za pośrednictwem tzw. formularzy Google i udostępniony w trybie online. Ankieta składała się od 24 pytań, jednokrotnego i wielokrotnego wyboru, w tym dwóch pytań otwartych dotyczących umiejętności internetowych oraz oczekiwań względem zajęć z TIK. Odpowiedzi zbierano w formie elektronicznej, a kwestionariusze wypełniano w ramach wydzielonego czasu z zajęć TIK.

Badanie zostało przeprowadzone na przełomie października i listopada w roku akademickim 2014/15, 2015/16 oraz 2016/17 i objęło trzy roczniki alumnów roku trzeciego. Uzyskano 53 odpowiedzi, a 6 studentów nie wzięło udziału w badaniu. Na podstawie odpowiedzi z ankiety udało się określić wybrane elementy profilu demograficznego respondentów.

W przeważającej części wiek alumnów mieścił się w przedziale 22-25 lat (28 osób, co stanowi 52.8% ogółu) oraz 19-21 lat (15 osób, 28.3%). Starszych niż 29 lat było 9 osób. Seminarium dla diecezji lubelskiej reprezentowało 22 alumnów (41.5%), grekokatolików 2 (3.8%), seminarium zamojskiego 17 (32.1%), seminarium braci kapucynów 4 (7.5%), marianów 6 (11.3%), określonych jako inne 2 (3.8%). Jako miejsce pochodzenia z miasta zadeklarowało 25 os. (47.2%) oraz ze wsi 28 (52.8%). Odsetek pochodzących z miasta powyżej 200 tys. wynosił 13.2% (7 os.), drugą liczną grupę stanowili pochodzący z miast powyżej 50 tys. - 6 osób (11.3%). Trzech alumnów (5,7 % ogółu) zdradziło swoje wcześniejsze wykształcenie w kierunkach informatycznych, podając szczegóły: „wcześniejsza praca zawodowa w firmie telekomunikacyjnej (głównie dziedzina GSM) - wykształcenie wyższe – elektronik”, „dwa lata studiów informatycznych pod kątem inżynierii oprogramowania”, „liceum profilowane kierunku zarządzanie informacją – 2 semestry Technologii Informacyjnej”.

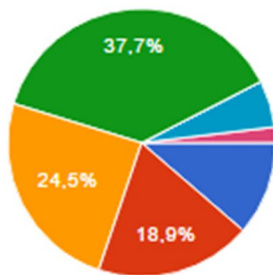
W badaniu zadano pytanie o to, czy alumni posiadają w domu rodzinnym komputer. Przeważająca część alumnów miała w domu rodzinnym dostęp do komputera około 11-15 lat (21 os., 39.6%) oraz od 5 do 10 lat (17 os., 32.1%). Więcej niż 15 lat komputer posiadało 12 ankietowanych (22.6%), zaś mniej niż 5 lat 1 osoba (1.9%). Dwie osoby (3,8 %) nie posiadały komputera w domu. Do posiadania telefonu komórkowego typu smartfon przyznało się 37 studentów z badanej grupy (69.8%) i był to telefon obsługiwany przez system Google Android. Z sieci internetowej od ok. 10 lat korzystało 22 alumnów (41.5%), od ok. 5 lat – 16 (30.2%). Ponad 10 lat z Internetem miało kontakt 14 alumnów (26.4%). Jeden alumn korzystał z sieci od 3 lat, czyli od momentu wstąpienia do seminarium. Nie ma osób, które nie korzystały by w ogóle z Internetu lub czyniły to mniej niż jeden rok. Zadano także pytania związane z najbardziej podstawową umiejętnością użytkownika sieci internetowej jaką jest korzystanie z poczty elektronicznej. Konto na gmail.com posiadały 43 osoby (81.1%), na portalu Wirtualnej Polski 18 osób (34%), na interia.pl 12 studentów (22.6%), a portal onet.pl wybrało 7 osób (13.2%). Są to serwisy o ugruntowanej pozycji w polskim internecie. Jeden alumn miał pocztę elektroniczną we własnej domenie. Co wydaje się interesujące trzech (5.7%) alumnów odpowiedziało, iż

posiada własną stronę internetową lub blog czy galerię zdjęć. Z poczty e-mail przynajmniej raz na tydzień korzystało 23 alumnów (43.4%), raz dziennie 14 os. (26.4%), kilka razy w miesiącu 8 os. (15.1%), kilka razy dziennie 4 os. (7.5%), raz w miesiącu 4 os. (7.5%). Pośród ankietowanych nie było nikogo, kto by nie miał adresu email lub z poczty elektronicznej i korzystał rzadziej niż raz w miesiącu.

Jeśli chodzi o serwisy społecznościowe, to wyniki ankiety dowiodły, że konto na Facebooku ma 42 os. (79.2%). Kolejnymi serwisami były:

Serwis społecznościowy	Liczba osób	Procent całości
Youtube	31	58.5%
Google+	17	32.1 %
Nasza-klasa	9	17%
Instagram	3	5.7%
Pinterest	1	1.9%
Linkedin	1	1.9%
Goldenline	1	1.9%
Inne	2	3,8%

Pięciu alumnów (9.4%) odpowiedziało, że nie korzystają i nie mają konta w *social media*. Zapytano także o częstotliwość korzystania z podanych przez respondentów serwisów społecznościowych. Odpowiedzi były następujące:



nie korzystam	6	11.3%
kilka razy dziennie	10	18.9%
raz dziennie	13	24.5%
przynajmniej raz na tydzień	20	37.7%
raz w miesiącu	0	0%
kilka razy w miesiącu	3	5.7%
rzadziej niż raz w miesiącu	1	1.9%

Dostrzec można zatem dwie podobne ilościowo grupy zachowań: korzystanie sporadyczne (raz na tydzień) i częste (raz czy kilka razy dziennie). W przypadku sieci społecznościowych optymalnie użytecznym byłoby korzystanie z niej przynajmniej raz dziennie. Jedno z pytań związane było z treścią przekazywanych w sieci informacji: Czy wykorzystywali przestrzeń Internetu do ewangelizacji, umieszczając treści z chrześcijańskim przesłaniem? Ponad połowa alumnów - 30 os. (56.6%) - odpowiedziała pozytywnie. Regularnie

ewangelizujących w sieci internetowej było 6 os. (11.3%). Negatywnie odpowiedziało 17 studentów, co stanowiło 32.1% badanych.

Wśród respondentów ulubioną przeglądarką internetową była(mogli wybrać więcej niż jedną odpowiedź): Mozilla Firefox 44 os.(83%), Google Chrome 43 os. (81.1%), Microsoft Explorer 10 os. (18.9%) oraz Opera 25 os. (47.2%). Natomiast systemem operacyjnym, na którym pracowali był Microsoft Windows XP - 50 os. (94.3%) oraz Microsoft Windows 7 - 34 os.(64.2%).

W kwestii znajomości i umiejętności korzystania z podstawowych programów biurowych służących do edycji tekstu i prostej grafiki, odpowiedzi przedstawiały się następująco:

Program	Liczba osób	Procent całości
Microsoft Word	51	96.2%
Microsoft PowerPoint	47	88.7%
Microsoft Excel	43	81.1%
Notatnik	38	71.7%
Pakiet Open Office	28	52.8%
Gimp	19	35.8%
Photoshop	18	34%

Z programów do tworzenia prezentacji multimedialnych większość alumnów zna program Microsoft PowerPoint (49 os., 92.5%) oraz Open Office Impress (12 os., 22.6%), a mniej znanym jest Prezi (6 os., 11.3%). Z tego typu programów nie korzystają 3 osoby (5.7%). Alumni odpowiedzieli także na pytanie związane z użytkowaniem tzw. „chmury”, czyli technologicznego rozwiązania służącego do przechowywania danych dostępnych z każdego miejsca na świecie za pośrednictwem sieci internetowej. Z chmury Google Drive korzysta 20 os. (37.7%), Dropbox 11 os. (20.8%). Nie korzysta zaś 18 os. (34%), a 13 respondentów (24.5%) nie wie czym jest „chmura”. Z zaawansowanych aspektów obsługi komputera 17 alumnów (32.1%) wymieniło umiejętność montażu materiałów video w trzech popularnych programach do montażu nieliniowego: Adobe Premiere (4 os., 7.5%), Sony Vegas (7 os.,13.2%) oraz Pinnacle Studio (5 os., 9.4%).

W ankiecie zadano jedno pytanie otwarte, nieobligatoryjne, związane z oczekiwaniami względem zajęć z technologii informacyjno-komunikacyjnych. Odpowiedzi respondentów związane były najczęściej (ponad 50 %) z umiejętnością obsługi programów komputerowych oraz narzędzi sieci internetowej: „zakładanie bloga, stron internetowych montaż video”, „sprawniejsze ewangelizowanie w sieci (prowadzę fanpage na FB)”, „nabycie umiejętności tworzenia ambitniejszych prezentacji multimedialnych niż w PowerPoint (poznacie innych ciekawych programów) - poznanie innych programów do montażu Video niż Pinnacle np. Sony Vegas lub z grupy Adobe - zapoznanie się z możliwościami - ewentualne poznanie zasad tworzenia złożonych formularzy w MS Excelu”, „sprawnego tworzenia stron internetowych (np. strony parafii)”, „obsługa programów duszpasterskich w kancelarii parafialnej - kartoteka osobowa, etc.”, „obsługa programów elektronicznych kartotek parafialnych”, „obsługa szkolnego dziennika elektronicznego”.

Alumni wskazywali też na aspekt praktyczny zajęć z TIK, choć nie zawsze precyzując o jakie aspekty chodzi: „osiągnięcie podstawowych umiejętności potrzebnych w pracy duszpasterskiej”, „nauka czegoś praktycznego”, „żeby było więcej ćwiczeń praktycznych, więcej dyskusji na ćwiczeniach”, „praktyka wykorzystania możliwości komputeryzacji i technologii w dzisiejszym świecie: od udogodnienia i ułatwienia sobie życia przez formy ewangelizacji. Może bardziej w formie aktywnej”. Dwie odpowiedzi związane były z teorią mediów oraz bezpieczeństwem w sieci internetowej: „jeśli chodzi o teorię - więcej specyfiki mediów katolickich, co musi zrobić ksiądz, aby nie czuł się wyobcowany w świecie medialnym i jak ma nie prowadzić *social media*”, „rozszerzenia wiedzy na temat bezpiecznego poruszania się po sieci internetowej, anonimowości w Internecie, sposoby wykorzystywania informacji które umieszczamy w Internecie przez osoby trzecie itp.”. W dwóch odpowiedziach alumn „nie wiązał z zajęciami większych nadziei” i wyrażał „brak oczekiwań”.

4. Wnioski i postulaty

Na podstawie udzielonych odpowiedzi należy stwierdzić, że alumni mają kontakt z komputerem od czasu szkoły średniej. Może to mieć wpływ na ich znajomość narzędzi informatycznych. Podobną korelację widać jeśli chodzi o użytkowanie sieci internetowej. Nie dostrzega się tzw. wykluczenia cyfrowego, związanego z miejscem pochodzenia (wieś-miasto). Badani alumni posiadają konto poczty elektronicznej, choć niemal połowa korzysta z niego tylko raz na tydzień. Jedna czwarta ankietowanych sprawdzała email raz dziennie. Taka sytuacja kłóci się z ideą poczty elektronicznej, która ma być szybkim sposobem na kontakt. Rzadkie korzystanie z e-maila można wytłumaczyć specyfiką formacji seminaryjnej. Alumni nie mają dostępu do komputera i Internetu w swoich pokojach, a jedynie w pracowni komputerowej.

Wartym rozważenia wydaje się wyrażenie zgody przez władze seminaryjne na posiadanie przez kleryków od III roku komputera osobistego. Służyłoby to budowaniu tzw. *personal learning enviroment* - własnego zestawu narzędzi, programów i zbioru dokumentów przydatnych w uczeniu się, a także późniejszej pracy parafialnej, katechetycznej czy ewangelizacyjnej. Lepszy dostęp do komputera w seminarium ułatwiłby elektroniczny obieg dokumentów (także za pomocą tzw. chmury, z której korzysta jedynie 1/3 ankietowanych) oraz pomógłby w przygotowaniu materiałów do pracy magisterskiej. Oczywiście formacja seminaryjna zakłada pewne "wyłączenie ze świata", zatem słuszniejszym wydaje się wychowanie kleryków do odpowiedzialnego korzystania z komputera i Internetu, niż ograniczanie czy wręcz zakazywanie tych narzędzi alumnom. Wstępując do seminarium są oni już wieloletnimi użytkownikami komputera czy sieci. Podobna sytuacja ma się z użytkowaniem nowoczesnych telefonów komórkowych, które umożliwiają dostęp do zaawansowanych aplikacji. Telefon staje się w rękach kleryków czymś więcej niż urządzeniem do komunikacji głosowej. Podpowiadając alumnom twórcze sposoby wykorzystania narzędzi teleinformatycznych, kształtujemy w nich umiejętność podejmowania odpowiedzialnych relacji z innymi. Niezbędnym wydaje się wręcz wprowadzenie zajęć z edukacji medialnej, która kształtowałaby kompetencje medialne alumnow dużo bardziej niż same zajęcia TIK.

Poza zajęciami z TIK, na wykładzie z psychologii pastoralnej czy konferencjach głoszonych przez wychowawców seminaryjnych, należałoby poruszyć temat uzależnień od Internetu czy komputera (jak również szeroko pojmowanych uzależnień), ucząc ich jednocześnie, jak korzystać z narzędzi TIK w sposób dojrzały i wyważony. Postulowany w dokumentach dotyczących formacji do kapłaństwa wątek uczestniczenia przyszłych kapłanów w przestrzeni *social media* wydaje się kolejnym kluczowym elementem zajęć z TIK. Zważywszy, że ponad połowa z nich ma osobiste konto na Facebooku, to tylko ok. 11% regularnie korzystało z *social media* umieszczając za ich pośrednictwem treści związane z chrześcijańskim przesłaniem. Należałoby zatem podkreślać podczas zajęć z TIK, w jaki sposób można duszpastersko używać tej przestrzeni Internetu.

Alumni znają klasyczne programy do edycji tekstu, grafiki oraz prezentacji multimedialnych. Mają małą wiedzę na temat programów typu *open source* (jak pakiet Open Office) czy nowoczesnych edytorów prezentacji multimedialnych takich, jak Prezi. Na zajęciach TIK użytecznym byłoby wskazanie studentom alternatywnych, darmowych źródeł wartościowego oprogramowania. Aspekt ekonomiczny jest tutaj nie do przecenienia i tym bardziej może być aktualny w przyszłej pracy duszpasterskiej na parafii. Znajomość tradycyjnych programów wynika zapewne z programu edukacji informatycznej w szkole średniej. Słusznym wydaje się, by przyszły kapłan był otwarty na nowości oraz wykorzystywał swoją wiedzę z zakresu TIK na katechezie, w przygotowaniu kazań czy innego typu prelekcji. Nie można jednak tego zagadnienia oderwać od komplementarnych zajęć z homiletyki czy katechetyki.

Z ankiety wynika, iż alumni umieją korzystać z urządzeń rejestrujących obraz, a także montować i przetwarzać materiał video. Nie zapytano o stopień ich zaawansowania w tej materii, jednak dużo ważniejsze jest ich zainteresowanie tym tematem. W wyrażonych oczekiwaniach alumni chcieliby poznać nowe sposoby związane z wytwarzaniem materiałów audio-video.

W ramach zajęć z TIK potrzebne jest wprowadzenie zagadnień związanych z bezpieczeństwem w sieci internetowej i umiejętnością budowania swoje wizerunku, choćby w *social media*. Ten postulat wynika z wyczuwalnej tendencji do "szukania" przez wiernych duszpasterzy w sieci. Przyszły kapłan powinien umieć zbudować swój „wirtualny profil” w mediach społecznościowych, jednoznacznie wskazujący, że należy do osoby duchownej. Ważne, aby umiał prowadzić korespondencje elektroniczną i w sposób odpowiedzialny prowadzić dyskusje na istotne tematy związane z wiarą czy społeczeństwem. Powinien znać prawo autorskie i umieć szanować prywatność własną i innych, będąc wzorem w tej materii dla wiernych. Cennym byłoby omówienie i wdrożenie wytycznych Episkopatu Polski dotyczących udziału duchownych w mediach²⁴.

* * *

²⁴ Konferencja Episkopatu Polski. *Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych oraz przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych i telewizyjnych* W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/normy_media_09032005.html [05.04.2017].

Przeprowadzone rozważania ukazały stopień znajomości wybranych TIK kandydatów do kapłaństwa oraz ich zainteresowania w tej materii. Pozwoliło to wskazać na wnioski i postulaty dotyczące formacji przyszłych duchownych. Podjęty obszar badawczy domaga się dalszych eksploracji i analiz, np. ewaluacji prowadzonych zajęć z TIK, co dałoby szersze podstawy do wyciągania wniosków oraz postulatów odnoszących się do kształcenia kompetencji komunikacyjno-informacyjnych alumnów wyższych seminariów w Polsce. Postulaty zawarte w artykule nie wyczerpują wszystkich elementów dziedziny, która kształtuje współczesne społeczeństwo i ma wpływ na jakość oraz styl życia wiernych. Przyszły kapłan nie musi być jednak informatykiem, znać trendy technologiczne czy być entuzjastą wszelkich nowinek i gadżetów. Papież Benedykt XVI w Orędziu na 44 Dzień Środków Społecznego Przekazu zaznaczał, że kapłani powinni być obecni w świecie cyfrowym, wykorzystując w swej pracy nowe media, a nie bagatelizując ich siły oddziaływania powinni być jednocześnie wierni przesłaniu Ewangelii, głosząc ją jako prawdziwi pasterze powierzonych im wspólnot²⁵.

BIBLIOGRAFIA:

- Benedykt XVI. *Orędzie na 44 Dni Środków Społecznego Przekazu*. Watykan, 24 stycznia 2010 r. W: <http://www.paulus.org.pl/223,44-sdssp-benedykt-xvi-2010> [05.06.2017].
- Benedykt XVI. *Orędzie na XLVII Dzień Środków Społecznego Przekazu*. 12.05.2013 r. W: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html [05.06.2017].
- Franciszek. *Orędzie na XLVIII Dzień Środków Społecznego Przekazu*. 01.06.2014 r. W: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/communications/documents/papa-franc_esco20140124messaggio-comunicazioni-sociali.html [05.06.2017].
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. L'Osservatore Romano*. Watykan 08.12.2016. W: <http://www.clerus.va/content/dam/clerus/Ratio%20Fundamentalis/Dar%20powo%C5%82ania%20do%20kap%C5%82a%C5%84stwa.pdf> [15.03.2017 r.].
- Konferencja Episkopatu Polski. *Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych oraz przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych i telewizyjnych*. W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/normy_media_09032005.html [05.04.2017].
- *Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z duchowieństwem*. Warszawa, Archikatedra św. Jana, 25.05.2006. W: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/pl_20060525_2.html [03.04.2017 r.].
- *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis pro Polonia. Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*. Red. K. Klauza. Biblioteka „Niedzieli” Tom 78. Częstochowa 1999.
- *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23 grudnia 2008 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w*

²⁵ Benedykt XVI. *Orędzie na 44 Dni Środków Społecznego Przekazu*. Watykan, 24 stycznia 2010 r. W: <http://www.paulus.org.pl/223,44-sdssp-benedykt-xvi-2010> [05.06.2017].

poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2 rozporządzenia.
<http://isap.sejm.gov.pl/Download?id=WDU20090040017&type=2> [20.04.2017].

- *Rozporządzenie MNiSW z dnia 17.01.2012 r. w sprawie standardów kształcenia przygotowującego do wykonywania zawodu nauczyciela.* W: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20120000131> [05.04.2017].
- *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 maja 2014 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół.* W: <http://www.infor.pl/akt-prawny/DZU.2014.113.0000803,rozporzadzenie-ministra-edukacji-narodowej-zmieniajace-rozporzadzenie-w-sprawie-podstawy-programowej-wychowania-przedszkolnego-oraz-ksztalcenia-ogolnego-w-poszczegolnych-typach-szkol.html> [05.04.2017].
- *Studia dla kandydatów do kapłaństwa - Teologia kurs A.* W: http://www.kul.pl/art_14663.html [15.03.2017 r.].
- *Sobór Watykański II. Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli Inter mirifica z 4 grudnia 1963 r.* W: <http://www.paulus.org.pl/213,inter-mirifica> [20.06.2017]
- *Technologie informacyjne w dydaktyce i ewangelizacji (warsztaty) – 2016/2017.* W: http://e.kul.pl/qlsale.html?op=10&zid=428517&oz_lng=1 [15.03.2017].
- *Ustawa z dnia 27 lipca 2005 r. Prawo o szkolnictwie wyższym.* Dz.U. Nr 164, poz.1365 z późn. zm. W: <http://isip.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU20051641365> [05.04.2017].

Summary:

The seminary formation of the alumni aims to shape the future priest as a living Gospel ready to serve the Church. The alumni will also familiarize themselves with information and communication technologies. In a changing world, priests need to be able to find themselves in the Internet and other technologies of thought and information. This necessity arises both from ministerial guidelines and Church documents related to priestly formation. The article is a presentation and analysis of the results of the survey conducted in the framework of ICT lessons at the Metropolitan Seminary in Lublin. It also contains postulates related to this field of student education.

Słowa kluczowe: kapłan, technologie informacyjne, komunikacja, formacja, seminarium duchowne

Keywords: priest, information technology, communication, formation, seminary

ks. mgr lic. Piotr Iracki – ksiądz archidiecezji lubelskiej, wikariusz w Parafii Świętej Rodziny w Lublinie, katecheta; doktorant Edukacji Medialnej na Wydziale Teologii KUL Jana Pawła II.

Mateusz Michoń

Recenzja książki

pod red. ks. Mariana Zająca, pt. *Katecheza w parafii, Lublin 2016,*

Wydawnictwo NATAN, s. 343, ISBN 9788363875695

Prezentowana publikacja jest próbą wskazania potrzeby nowych inicjatyw dotyczących katechizacji w parafii. Ks. Marian Zając, redaktor książki, we wstępie zauważył, że rozważania nad katechezą parafialną oraz inicjatywami katechetycznymi w parafii nie mogą mieć modelowego zakończenia, muszą wracać do pierwotnego wzorca, aby Kościół pozostał zawsze ten sam.

Publikacja składa się z trzech części. Pierwszą, pt. „Parafia środowiskiem katechetycznym”, rozpoczyna artykuł ks. Marka Winiarskiego „Jaka katecheza w parafii przygotowująca młodzież do sakramentu bierzmowania?”. Opracowanie ma charakter typowo socjologiczny ze szczegółową metodologią badań i opracowaniem tabelarycznych wyników i jest próbą odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule. Kolejny artykuł, pani Anety Rayzacher-Majewskiej pt. „Katechetyczny wymiar animacji misyjnej w parafii”, ukazuje w jaki sposób obecność grup misyjnych ożywia zapal ewangelizacyjny całej wspólnoty parafialnej. Zwraca również uwagę na istotną rolę Słowa w animacji tych grup. W artykule „Tradycyjna uroczystość Pierwszej Komunii świętej w nowej formie. Teoria i praktyka” ks. Hubert Łysy, wychodząc od ogólnej teorii i praktyki dnia uroczystości Pierwszej Komunii po Soborze Watykańskim II, prezentuje proces tworzenia scenariusza, uwzględniającego trzy etapy przygotowania dzieci do tej uroczystości: dalszy, bliższy i bezpośredni. Kolejny artykuł ks. Stanisława Kulpaczyńskiego „Twórcze inicjatywy wspierające relacje między parafią a katechezą szkolną” ma charakter bardziej praktyczny. Przybliży zaobserwowane działania duszpasterskie oraz zachęca do kreatywności w parafii i szkole. W artykule „Wczoraj i dziś katechezy w środowisku zlaicyzowanym na przykładzie Francji źródłem inspiracji dla katechezy w Polsce” ks. Bogdan Składanowski przedstawia uwarunkowania społeczno-polityczne i religijne istotne dla Kościoła, aby na ich kanwie przybliżyć dzieje katechizacji we Francji i wskazać możliwe źródła inspiracji dla katechezy w Polsce. Kolejny artykuł, ks. Jarosława Kowalczyka, „Edukacja domowa jako wyzwanie dla katechezy” ukazuje zjawisko edukacji domowej z perspektywy obowiązujących przepisów prawa oraz rodziców ją prowadzących i na tej podstawie określa wyzwania dla katechezy oraz postulaty dla duszpasterzy i katechetów, które pomogą dotrzeć do rodzin decydujących się na edukację domową. Ostatni artykuł części pierwszej, ks. Pawła Mąkosy, „Katecheza parafialna dzieci – prawda czy fałsz, sukces czy porażka?” podejmuje próbę oceny aktualnego stanu katechezy parafialnej, koncentrując się na katechezie dzieci w Polsce. Przedstawia również konstruktywne propozycje doskonalenia aktualnej sytuacji.

Drugą część książki pt. „Z zagadnień edukacyjno-wychowawczych w działalności parafii” otwiera artykuł ks. Piotra Goliszka „Katecheza katechetów w parafii”, w którym autor zaznacza, że aby taka katecheza miała właściwe znaczenie i charakter, powinna być realizowana we

właściwej grupie, przez konkretnych katechetów oraz uwzględniać wymiar chrystologiczny, eklezjalny i katechetyczny. Następny artykuł w tej części, ks. Stanisława Łabendowicza, „Katecheza w parafii służbą Słowu Bożemu i przygotowania do sakramentów” pokazuje, że katecheci i duszpasterze są powołani i posłani do posługi w katechezie oraz co z tego wynika, że związek między głoszeniem a przyjmowaniem Słowa Bożego stanowi istotny aspekt pracy katechetycznej. Kolejny artykuł „Egzorty katechetyczne w posłudze parafialnej. Propozycje do praktycznego wykorzystania”, ks. Stanisława Kulpaczyńskiego, rozpoczyna się od wyjaśnienia terminu *egzorta*, aby dalej ukazać jej przykładowe zastosowanie w oparciu o dekalog, czy liturgię słowa danego dnia. W artykule drugiej części: „Jaką młodzież spotykamy na rekolekcjach organizowanych przez grupy, ruchy i stowarzyszenia religijne?” ks. Łukasz Nycz prezentuje i charakteryzuje wyniki badań dotyczących religijności uczestników rekolekcji organizowanych przez Ruch Apostolstwa Młodzieży Archidiecezji Przemyskiej, a także prezentuje wnioski i sugestie pomocne dla prowadzących rekolekcje młodzieżowe.

Ostatnią część publikacji pt. „Czynniki dynamizujące katechezę w parafii” otwiera artykuł ks. Ryszarda Mikos „Program ewangelizacji parafialnej w ujęciu P. Alfonso Navarro Castellanos”. Autor prezentuje w nim ubogacenie, w warstwie teoretycznej i praktycznej, szczególnie intensywnej i wieloaspektowej działalności pastoralnej Kościoła XXI wieku. Czyni to na podstawie programu diecezjalnego i parafialnego ewangelizacji kerygmatycznej w ujęciu P. Alfonso Navarro Castellanosy. Następny artykuł, Joanny Borowicz, „Nadużywanie alkoholu przez młodzież gimnazjalną wyzwaniem dla współczesnej katechezy” analizuje próby przeciwdziałania problemowi alkoholizmu. Jest on podejmowany w obszarze prawa państwowego oraz w kontekście wybranych wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Pokazuje w jakim stopniu ten problem występuje w katechezie szkolnej i parafialnej młodzieży gimnazjalnej. W kolejnym artykule „Wychowanie patriotyczne młodzieży”, Mateusz Pisarek, podejmuje problematykę wychowania patriotycznego w środowisku parafialnym. Ukazuje wychowanie jako główną cechę w kształtowaniu osobowości duchem Ewangelii. Artykuł ks. Krzysztofa Bieńczaka „Katechetyczne znaczenie cyklu siedmioletniej formacji Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży” pokazuje istotną rolę, jaką w budowaniu Kościoła jutra, stanowi Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży. Ukazuje strukturę i istotę stowarzyszenia oraz schemat siedmioletniej formacji jej członków. W kolejnym artykule „Problematyka cudu jako wyzwanie dla katechezy”, ks. Łukasz Plata, zwraca uwagę na to, że w kontekście zmian, jakie zachodzą we współczesnym świecie, należy odpowiednio dostosować głoszenie nauki chrześcijańskiej tak, by katecheza była przygotowana, podana w języku zrozumiałym, przystosowanym do czasu, miejsca i osób katechizowanych. Następnie ks. Andrzej Jasnos w artykule „Wspólnota Wiara i Światło i jej znaczenie dla katechezy parafialnej” przybliży funkcjonowanie wspólnot „Wiara i Światło” wynikających z Karty i Konstytucji ruchu w kontekście katechezy parafialnej osób z niepełnosprawnością intelektualną w Polsce. Ostatni artykuł omawianej publikacji „Futbol i jego świecka obrzędowość zagrożeniem dla katechezy w parafii”, ks. Mariana Zajęca, podejmuje próbę otwarcia dyskusji wśród katechetów w celu podjęcia działań, które będą chronić chrześcijańską tradycję związaną nierozzerwalnie z religijnym świętowaniem czasu wolnego oraz godziwą zabawą w dniu wolnym od pracy zarobkowej.

Niniejsza publikacja skierowana do katechetów może stanowić pomoc w pracy z młodzieżą w szkole. Omawiane w książce problemy zostały zaproponowane przez życie. Dokonano ich teoretycznego opracowania i w wielu wypadkach zaproponowano konkretne działania, które mogą pomóc w rozwiązywaniu wielu problemów w polskiej szkole.

ks. mgr lic. Mateusz Michoń – kapłan archidiecezji wrocławskiej, magister teologii w zakresie katolickiej nauki społecznej, doktorant na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; naukowo zajmuje się osobami niedostosowanymi społecznie; duszpastersko posługuje dla *Kirche in Not (Pomoc Kościołowi w Potrzebie)*.

Agnieszka Jeziorska

Recenzja książki

ks. Mieczysław Polaka, pt. „Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne”, Poznań 2014, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 93[2]s. ISBN 978-83-63266-59-2

Teologia pastoralna zajmująca się urzeczywistnianiem Kościoła w teraźniejszości jest nauką, która nierozzerwalnie łączy w sobie element teoretyczny z praktycznym. Książka autorstwa ks. dra hab. Mieczysława Polaka, wpisująca się w tę dziedzinę naukową, również zawiera w sobie oba ogniwa – systematyzuje i pogłębia wiedzę, ale także pomaga ukierunkować działanie Kościoła tak, aby jego posługa stała się zrozumiała i skuteczna we współczesnym świecie.

Ks. Mieczysław Polak, jest profesorem nadzwyczajnym w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jest redaktorem naczelnym czasopisma „*Teologia praktyczna*”, którego celem jest systematyczne zgłębianie i rozwój teologii praktycznej, kształtującej myślenie krytyczne wobec otaczającej nas rzeczywistości dla służby Ewangelii. Ks. M. Polak interesuje się paradygmatem pastoralnej misji Kościoła, rozwojem parafii oraz jej duszpasterstwem zwyczajnym, mistagogią w duszpasterstwie, a także pastoralną tożsamością współczesnego prezbitera. Jest autorem wielu publikacji oscylujących wokół wspomnianej tematyki. W swoich badaniach naukowych wykorzystuje znaczny dorobek literatury niemieckojęzycznej, która wydaje się rzucać nowe światło dla polskiego odbiorcy.

Książka *Od teologii do eklezjologii pastoralnej. Zagadnienia fundamentalne* jest kontynuacją badań przedstawionych w ramach rozprawy habilitacyjnej traktującej o mistagogii w duszpasterstwie Kościoła. Jej celem jest próba odpowiedzi na wezwanie papieża Franciszka, by „podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia” (EG 25), także w wymiarze refleksji teologicznopastoralnej. Autor sam zauważa, że punktem wyjścia ku spełnieniu papieskiej nadziei jest „refleksja nad urzeczywistnianiem się Kościoła w świecie współczesnym [...] bowiem kształtuje odnowioną mentalność pastoralną, bez której tzw. „nowa ewangelizacja” zostaje zredukowana do pragmatyzmu duszpasterskiego” (s. 7). Wydaje się, że cel został zrealizowany dzięki wnikliwej analizie i obiektywnej, rzetelnej ocenie rzeczywistości, w której Kościół się aktualizuje. Autor w swoim wywodzie naukowym sformułował trafne wnioski i stopniowo w pracy ukazał, jak ważne znaczenie ma ukształtowanie nowej mentalności duszpasterskiej, wyrażającej się w nowym pojmowaniu roli Kościoła w świecie oraz w odnowionym sposobie działania duszpasterskiego.

Struktura pracy oparta jest o paradygmat metody badawczej stosowanej w teologii pastoralnej. Składa się z czterech rozdziałów podzielonych na mniejsze jednostki. Po zagadnieniach wprowadzających, których zadaniem jest uporządkowanie kwestii

terminologicznych i metodologicznych, Autor, podejmuje refleksję dotyczącą ontologii pastoralnej misji Kościoła. Opisuje jej podstawy historiozbowe, chrystologiczne, pneumatologiczne, eklezjologiczne, personalistyczne oraz mistagogiczne. W trzecim rozdziale dokonuje analizy społeczno-kulturowej, próbując odczytać Boże wezwanie dla działań duszpasterskich Kościoła. Skupia się na takich zjawiskach jak: kryzys religijny, wyzwolenie, pluralizm, indywidualizacja oraz sekularyzacja i antywangelizacja. W ostatniej części publikacji, Autor, ukazuje główne perspektywy pastoralne, dzięki którym można ustalić zasady i dyrektywy działalności Kościoła umożliwiające mu autorealizację w teraźniejszości i najbliższej przyszłości. Prakseologię pastoralnej misji Kościoła oparł na kilku perspektywach: wolności, świętości, dialogu, komunii, miłosierdzia oraz na perspektywie „Kościoła ubogiego dla ubogich”.

Schemat wydaje się być uzasadniony i logiczny. Praca posiada wykaz skrótów oraz obszerną bibliografię podzieloną na dokumenty Kościoła i wypowiedzi papieskie oraz literaturę, łącznie zajmuje 8 stron. Autor odwołuje się do wybitnych teologów, zarówno polskich, jak i zagranicznych. Niezmiernie cieszy fakt, że wśród licznych publikacji znajdują się opracowania nowe, które wpływają na innowacyjność dzieła i jego aktualność.

Szczególnie interesująca jest analiza współczesnego społeczeństwa i dostrzeżonych w nim znaków czasu, wyodrębnionych przez Autora. Bez wątplenia wybrane fenomeny, bo tak określa je ks. Polak, są szczególnym wyzwaniem dla pastoralnej refleksji oraz dla duszpasterskiej działalności Kościoła. Co więcej dotyczą każdego z nas, dlatego przy okazji pozwalają czytelnikowi zrozumieć samego siebie. Złożoność zachodzących w świecie procesów została ukazana w sposób przejrzysty, jednak z całą pewnością nie jest to uproszczony schemat. Po szczegółowym przedstawieniu zjawisk społecznych, mających wpływ na funkcjonowanie człowieka, Autor, ciekawie odnosi je do wymiaru życia religijnego, pozwalając dostrzec, w jaki sposób otaczająca rzeczywistość rzutuje na wiarę jednostki. Bez świadomości i szczegółowego poznania tychże procesów trudno będzie skutecznie nieść przesłanie ewangeliczne współczesnemu światu.

Treść publikacji jest dobrze opracowana, interesująca, ale wymaga od czytelnika uwagi i głębokich przemyśleń. Styl, którym posługuje się Autor, nie należy do takich, które czyta się z lekkością. Naukowe i specjalistyczne słownictwo używane w pracy zakłada minimalny stopień przygotowania czytelnika, dlatego książka ta będzie dobrym narzędziem do pogłębienia zdobytej wcześniej wiedzy i poszerzenia horyzontów myślowych. Autor w ciekawy sposób argumentuje stawiane tezy i wykazuje, że jego koncepcja jest dobrze przemyślana i dzięki temu spójna.

Pewną wątpliwość budzi pierwsza część tytułu książki. Użyte sformułowanie *Od teologii do eklezjologii pastoralnej* jest wieloznaczne. Może zasugerować odbiorcy, że przedmiotem pracy będzie ukazanie okoliczności, w których eklezjologia pastoralna (teologia pastoralna) wyłoniła się z teologii rozumianej ogólnie lub też przedstawienie historycznego rozwoju dyscypliny teologii pastoralnej, która była różnie rozumiana (od teologii pasterskiej, przez hodegetykę do jej współczesnego rozumienia jako refleksji nad posłannictwem zbawczym Chrystusa zleconym Kościołowi). Tymczasem Autorowi zależy na tym, aby rozprawić się z niecisłościami terminologicznymi i ukazać właściwe rozumienie teologii pastoralnej i właśnie

w takim kluczu, w dalszej rozprawie, podejmuje refleksję nad aktualizowaniem się Kościoła w świecie współczesnym.

Autor uznaje, z czym można się zgodzić, że najbardziej precyzyjnym określeniem tej dyscypliny naukowej jest nazwa „eklezjologia pastoralna”, ponieważ jej przedmiotem badawczym jest Kościół w sferze swego aktualnego działania. Przyjmuje jednak także zasadność używania terminów „teologia pastoralna” oraz „teologia praktyczna”, ponieważ niedostatki pojęciowe „w płaszczyźnie doktrynalnej zostały definitywnie przewyżnione” (s. 13). Zatem wyraźnie określa, że adresatami i przedmiotem zainteresowania eklezjologii pastoralnej nie są wyłącznie duchowni oraz że nie chodzi w niej o udzielanie praktycznych wskazówek wyrażających troskę o zbawienie poszczególnych wiernych.

Publikacja ks. M. Polaka stanowi cenny wkład w dziedzinę teologii pastoralnej oraz w duszpasterską działalność Kościoła. Zebranie i wyjaśnienie pewnych kwestii spornych, wnikliwe opracowanie bieżących wyzwań, metodyczne uporządkowanie oraz systematyka zawarta w pracy mogą pomóc czytelnikowi w pogłębieniu własnej wiedzy i w sprecyzowaniu własnej krytycznej opinii wobec zachodzących zjawisk społecznych. W konsekwencji podjęta tematyka może przyczynić się do wypracowania odpowiedniej postawy, którą należy przyjąć, aby dotrzeć do ludzkich serc z ewangelicznym przesłaniem, nieustannie mając na względzie, że na ziemi należy być w „permanentnym stanie misji” (EG 25).

Mgr lic. Agnieszka Jeziorska – doktorantka w Katedrze Teologii Pastoralnej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL, absolwentka teologii oraz nauk o rodzinie (KUL); obszar zainteresowań naukowych: historia teologii pastoralnej w Polsce.

Krzysztof Orlicki

Recenzja książki

ks. Dariusza Sonaka pt. *Nowenna do św. Eliasza o dar męstwa w walce duchowej*, Poznań 2017, wyd. Flos Carmeli, s.c. 48, ISBN 978-83-65307-32-3

Biblijna postać proroka Eliasza była i jest inspiracją do szukania wciąż na nowo drogi poznawania Boga w tajemnicy Jego „subtelnej” obecności. Niniejsza książka ukazuje osobę Proroka z Tiszbe oraz daje narzędzia, dzięki którym można wniknąć w charyzmat jego osoby i za jego wstawiennictwem zbliżyć się do Niedostępnego. Temat przedstawiony w książce i jej zawartość umiejscawia monografię ks. Sonaka w zbiorze teologii duchowości.

Struktura książki jest następująca: wstęp napisany przez s. Miriam od Jezusa OCD (s.5-6), życiorys św. Eliasza (s.7-16), litania do św. Eliasza (s.17-21) i nowenna do św. Eliasza (s.23-47). Rozdział poświęcony życiorysowi Eliasza składa się z siedmiu części, których tytuły odpowiadają wezwaniom z litanii zamieszczonej w tejże pozycji. Poszczególne podrozdziały przedstawiają: korzenie pochodzenia Proroka, jego działalność w królestwie Izraela wobec króla Achaba i jego pogańskiej małżonki Izebel. Autor ukazuje również Proroka jako Męża pustyni, który po wygranej z prorokami Baala szuka miejsca ucieczki przed gniewem pogańskiej królowej. Centralny punkt życiorysu stanowi ukazanie zwycięstwa Proroka nad lękiem i bezradnością „sięgającą prośby o śmierć” i wewnętrznej przemiany, która prowadzi go ku spotkaniu z Bogiem na Horebie. Spotkanie Eliasza z Bogiem, w szmerze łagodnego powiewu, otwiera nową działalność misyjną Proroka. Cudowne wniebowzięcie Męża Bożego na ognistym rydwanie kończy biblijny przekaz o jego działalności i zarazem otwiera czas jego spadkobierców: Elizeusza i uczniów prorockich oraz duchowych synów: pustelników bizantyjskich, łacińskich oraz późniejszy zakon karmelitański, który do dziś nazywa go Ojcem Karmelu.

W drugiej części książki odnajdujemy litanię z następującą strukturą: wezwania trynitarne, wezwanie do Maryi, wezwanie do św. Józefa, dwadzieścia osiem wezwań do proroka Eliasza, trzykrotne *Agnus Dei* oraz modlitwa końcowa. Litania w większości wezwań ma odniesienia biblijne związane z życiem i działalnością Eliasza. Odnosi się również do wpływu proroka na duchowość żydowską oraz monastyczną, co widoczne jest w wezwaniach: Wzorce życia konsekrowanego, Obrazie oczekiwanego Mesjasza, Ojciec monastycyzmu, Ojciec Karmelu.

Trzecia część to nowenna za wstawiennictwem św. Eliasza. Posiada ona następującą strukturę: fragment słowa Bożego, odniesienie do życia Proroka, rozważanie egzystencjalne połączone z pytaniami, wezwanie do Proroka oraz modlitwy (Ojciec nasz, Zdrowaś Maryjo, Chwała Ojcu). Poszczególne dni nowenny poruszają następujące zagadnienia: słuchanie słowa, zaufanie, spotkanie, milczenie, odwaga, satysfakcja, zwątpienie, zwycięstwo i testament. Nowenna, której podstawowym zadaniem jest przygotowanie wiernych na liturgiczne obchody danego święta, bądź też wspomnienia (w przypadku św. Eliasza jest to 20 lipca) może być

również wykorzystana w prywatnej modlitwie poza okresem jej liturgicznego trwania. Przybliża ona modlącym się duchowość eliańską oraz umożliwia spotkanie z Bogiem w odkrywaniu daru męstwa w walce duchowej.

Recenzowana pozycja ks. Sonaka zasługuje na pochwałę i uznanie. Warto podkreślić, że autor opiera większość poruszanych kwestii o Pismo Święte oraz teologię życia wewnętrznego, połączoną trafnie z duchowością proroka Eliasza. Książka umożliwia nie tylko poznanie sylwetki Proroka, ale również wprowadza czytelnika w świat duchowego doświadczenia modlitwy. Stanowi niezastąpioną pozycją, ponieważ na polskim rynku wydawniczym do tej pory nie ukazał się modlitewnik zawierający teksty modlitw za wstawiennictwem św. Eliasza. Wprowadza *novum* do modlitw Kościoła, którym jest litania do Proroka.

Do mankamentów modlitewnika możemy zaliczyć to, że mogłoby znaleźć się w nim wiele innych form modlitw do św. Eliasza na przykład: rozważania różańcowe, czy też medytacje biblijne. Nieadekwatny wydaje się również tytuł, który odnosi się tylko do trzeciej części książki, a jej bogactwo duchowe wykracza poza sugerowane ramy tytułu.

Reasumując, monografię ks. Dariusza Sonaka można uznać za pozycję cenną dla teologii duchowości i godną polecenia czytelnikowi, który chciałby zgłębić tajniki życia duchowego na wzór Eliasza. W dzisiejszym XXI wieku, gdy człowiek poszukuje autorytetów życia duchowego, niezastąpionym nauczycielem drogi wiodącej do Boga może stać się Święty Eliaz – Prorok zwycięski, wyprasający u Boga dar męstwa w walce duchowej.

Ks. mgr Krzysztof Orlicki – kapłan diecezji łuckiej w Ukrainie, magister teologii i historii, doktorant liturgiki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie; zainteresowania naukowe oscylują wokół zagadnień z duchowości liturgicznej i historii Kościoła.

Dariusz Sonak

Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej

Miłosierni jak Ojciec

Warmiński Klub Inteligencji Katolickiej, 04.04.2016 r.

W auli starego domu parafialnego Parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Olsztynie 4 kwietnia 2016 r. odbyło się Ogólnopolskie Sympozjum *Miłosierni jak Ojciec*, której przewodnim tematem był trwający Rok Miłosierdzia. Sympozjum zorganizowali członkowie Warmińskiego Klubu Inteligencji Katolickiej przy współpracy z prelegentami z różnych środowisk naukowych.

Konferencja rozpoczęła się przywitaniem prelegentów oraz licznie zgromadzonych uczestników sympozjum przez Wandę Czerwińską - prezesa KIK. Podkreśliła wagę naukowego spotkania poruszającego aktualną tematykę Kościoła. Swoim wprowadzeniem otworzyła obrady konferencji, po czym prelegentów i uczestników przywitał prowadzący sesje ks. dr Marek Jodkowski z Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Na sympozjum składało się siedem wystąpień.

Pierwsze wystąpienie zatytułowane *Misericordiae Vultus. Idea Jubileuszowego Roku Miłosierdzia* wygłosił ks. mgr lic. Dariusz Sonak z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Prelegent, odnosząc się do bulli papieża Franciszka z 11 kwietnia 2015 r. ogłaszającej Rok Miłosierdzia, wskazał idee jubileuszu oraz jego duchowy i społeczny wymiar. Odwołał się również do logo Roku Miłosierdzia będącego dziełem o. Marko I. Rupnika S.J. i prezentującego się jako „mała suma teologiczna tematu miłosierdzia”. Przybliżył bogatą symbolikę obrazów, kolorów i kształtów logo ukierunkowując uczestników na główne idee Roku Miłosierdzia.

Drugie wystąpienie miał ks. mgr Michał Kuciński z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Przedłożył referat zatytułowany: *Misericordes sicut Pater. Ewangeliczny obraz miłosiernego Ojca*. Ks. Michał przedstawił egzegezę biblijną perykopy z Ewangelii Świętego Łukasza o Synu Marnotrawnym (Łk 15,11-32). Prelegent zwrócił uwagę na rolę ojca, która nadaje całej przypowieści najgłębszy wymiar miłosierdzia. Postawa syna zachęca do odnalezienia ojca, w którym można najpełniej poznać samego siebie: zarówno słabość, jak i wartość osoby powracającej z doświadczenia grzechu.

Trzecie wystąpienie ks. Marka Jodkowskiego z Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego zatytułowane: *Odro caritatis w życiu społecznym: żywe miłosierdzie, czy slogan?* poruszyło aktualną sytuację społeczną na świecie. Ksiądz Doktor zwrócił uwagę na obowiązujący w Kościele tzw. „porządek miłosierdzia” (*ordo caritatis*) odnoszący się w pierwszej kolejności do braci i sióstr w wierze, którzy żyją najbliżej nas i za których ponosimy pierwotną odpowiedzialność. Odniósł się również do sytuacji polityczno-społecznej dotyczącej emigrantów i przyjmowania ich przez konkretne wspólnoty państwowe. Szukanie realnych

możliwości pomocy oraz otwartość na biedę drogiego człowieka to zadanie chrześcijan, które musi odbywać się w ramach *ordo caritatis*.

Kolejne wystąpienie dotyczyło odpustów, a wygłosił je ks. mgr lic. Wojciech Milczarek z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przedłożenie *Dar odpustów w Jubileuszowym Roku Miłosierdzia*, odnosiło się najpierw do historii odpustów w Kościele. Prelegent przypomniał, że odpust to darowanie kary doczesnej za grzechy, które zostały co do winy odpuszczone w sakramencie pokuty. Podkreślił, że odpust związany jest z „prawem kluczy”, które Jezus zostawił Świętemu Piotrowi, a przez to jego następcom. Referat zachęcał do skorzystania z daru odpustu, z którym związany jest Rok Miłosierdzia. Klarownie zostały przedstawione możliwości uzyskania tego daru oraz warunki, jakie powinny zostać spełnione przez wiernego, który chce z nich skorzystać.

Jako piąta swoją prelekcję wygłosiła mgr Marta Punda z Olsztyńskiej Szkoły Wyższej im. Józefa Rusieckiego, a jej temat brzmiał: *Dialog międzypokoleniowy narzędziem miłosierdzia*. Prelegentka wskazała na bariery, które utrudniają dialog między dwoma pokoleniami: młodych i starszych. Trafnie przedstawiła możliwości pokonania tych przeszkód. Bogactwo dialogu międzypokoleniowego umożliwia wzajemne wsparcie, kroczenie wspólną drogą w kierunku Boga, który w miłosierdziu przygarnia ludzi danej epoki: zarówno młodych i starych – podkreślała Pani Magister.

Mgr Małgorzata Stolarska z Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji przedstawiła zagadnienie: *Wychowanie do miłosierdzia*. Oprócz wiedzy teoretycznej o wychowaniu Prelegentka podzieliła się podczas swojego przedłożenia wieloletnią praktyką towarzyszenia dzieciom, jako psycholog, w dojrzewaniu miłosierdzia. Kształtowanie w dziecku zdolności do empatii rozpoczyna się od przykładu rodziców, którzy są pierwszymi wychowawcami miłosierdzia.

Ostatnie wystąpienie zatytułowane: *Kościół narzędziem miłosierdzia* przedłożył ks. mgr lic. Radosław Czerwiński z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W wystąpieniu przypomniał powołanie Kościoła do dzieł miłosierdzia jako wyraz naśladowania Jezusa. Konkretnie przykłady z życia Kościoła partykularnego potwierdziły wcześniej wygłoszone tezy ks. Czerwińskiego. Wizja Kościoła jako ciała Chrystusowego wyznacza wciąż nowe zadania w obrębie uczynków miłosierdzia, które kościoły lokalne powinny odczytywać w myśl nowej ewangelizacji oraz skutecznie podejmować jako wyraz czynnej miłości chrześcijańskiej.

Symposium zakończyło się dyskusją, którą koordynował ks. dr Marek Jodkowski. Aktywne uczestnictwo w panelu osób słuchających wcześniejszych wystąpień potwierdziło konieczność zorganizowania powyższego sympozjum poruszającego temat trwającego Roku Miłosierdzia.

Ks. mgr lic. Dariusz Sonak – kapłan archidiecezji Warmińskiej, doktorant Edukacji Medialnej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL.

Andrzej Jasnos

Sprawozdanie z VI Dębickiej Debaty o wychowaniu

Czas rodzinny – Dar i zadanie

Dębica – 21.04.2016 r.

Wszystko ma swój czas, i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem (Koh 3, 1). Słowa Eklezjastesa mogłyby stać się motywem przewodnim VI Dębickiej Debaty o wychowaniu, której tematyka została zaproponowana przez rodziców oraz wychowawców ze Świetlicy Promyki Nadziei, prowadzonej przez Siostry Służebniczki, a także przez wychowawców Katolickiego Centrum Edukacji KANA. Konferencja została zorganizowana przez Zgromadzenie Sióstr Służebniczek BDNP, Parafię pw. Matki Bożej Anielskiej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie, Stowarzyszenie im. Edmunda Bojanowskiego „Dobroć”, Katolickie Centrum Edukacji KANA w Dębicy oraz Miasto Dębica. Organizatorzy w zaproszeniu na konferencję zwrócili uwagę, że dziś „żyjemy w coraz większym pośpiechu, a chroniczny brak czasu uniemożliwia koncentrację uwagi, racjonalne podejmowanie decyzji i w swojej najcięższej postaci, negatywnie wpływa na cały organizm, przyczyniając się do zwiększenia ryzyka m.in. chorób serca”¹⁰²⁰. Ten istotny problem braku czasu także wpływa negatywnie na życie rodzinne. Czas rodziny widziany z perspektywy daru i zadania stał się tematem nad którym debatowali zarówno ludzie młodzi, jak i osoby zajmujące się animacją czasu wolnego.

Debatę rozpoczął powitaniem proboszcz parafii pw. Matki Bożej Anielskiej w Dębicy ks. Jan Krupa, zwracając uwagę na duże zainteresowanie tematem przez ludzi młodych zaproszonych na spotkanie. Część przedpołudniową „VI Dębickiej debaty o wychowaniu” stanowiły warsztaty skierowane do uczniów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych. Wprowadzenia w tematykę zajęć jak i prezentację prowadzących dokonał ks. mgr Andrzej Jasnos, doktorant katechetyki i pedagogiki KUL. Zajęcia warsztatowe przeprowadzone zostały przez doktorantów katechetyki z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Każda z siedmiu grup warsztatowych podjęła inne zagadnienie dotyczące wolnego czasu (*Człowiek pozytywnie zakręcony na... czyli warto mieć pasję* – prowadził ks. mgr Andrzej Jasnos, *Rodzinne posiłki czyli wyjątkowe spotkanie przy stole* – prowadziła mgr Katarzyna Wierzbicka, *Samoprezentacja w sieci czyli wirtualny ekshibicjonizm* – prowadziła mgr lic. Katarzyna Pochwatka, *Osobisty rozwój – jak twórczo zagospodarować czas wolny* – prowadził ks. mgr lic. Łukasz Nycz, *Zrozumienie siebie – sztuką życia na co dzień* – prowadził ks. mgr Krzysztof Bieńczak, *Muzyka łagodzi obyczaje czyli czego warto słuchać* – prowadził ks. mgr Michał Jędrzejcki, *Portale społecznościowe drogą do budowania i pogłębiania relacji w wolnym czasie* – prowadził mgr Mirosław Koziół). Młodzi uczestnicy – jak sami podkreślili – w tej różnorodności tematów mogli odkryć to, co dla nich osobiście jest interesujące. Wypracowane wnioski zostały

¹⁰²⁰ <http://www.kanadębica.org/konferencja-naukowa-czas-rodzinny-dar-i-zadanie-21-kwietnia-2017/> [26.04.2017 r.].

zaprezentowane przez poszczególne grupy podczas wspólnej dyskusji. Podsumowaniem czasu poświęconego na warsztaty młodzi uczynili słowa: *Nie ważne ile dni jest w twoim życiu – ważne ile życia jest w twoich dniach.*

Popołudniowa część konferencji odbyła się w auli bł. E. Bojanowskiego w Dębicy. Skierowana była do rodziców, wychowawców i nauczycieli. Siostra Paula Gniadek – współorganizatorka – rozpoczynając drugą część Debaty zauważyła, iż wśród licznych słuchaczy są także osoby, którym nie obca jest troska o rodzinę jako to pierwotne środowisko rozwoju, m.in. burmistrz Mariusz Szewczyk, Andrzej Reguła - starosta powiatu dębickiego. Uczestnicy debaty mogli wysłuchać wykładu dr hab. Danuty Opozdy, prof. KUL, na temat „*Czas rodzinny – z modelami rodzicielstwa i postawami rodzicielskimi w tle*”. Prelegentka ukazała różnorodność postrzegania czasu w rodzinie jako czasu zajętego i wolnego, jako czasu na budowanie wspólnoty i zarazem na indywidualny rozwój. Jak podkreśliła w związku z takim podziałem czasu rysują się dwa modele rodziny. Pierwszy zbytnio podkreśla indywidualność i czas dla siebie. Drugi nadmiernie skupia się na budowaniu wspólnoty. Jak zauważyła Danuta Opozda „*właściwy model rodziny i tym samym przeżywania czasu powinien równoważyć napięcie między bliskością i odrębnością, między „razem” i „osobno”*”.

Swoistym podjęciem tematu bliskości w rodzinie wywołanym przez Danutę Opozde był przedstawiony przez Martę Samorańską, doktorantkę KUL problem: „*Między bliskością rodzicielską a aktywnością zawodową – łączenie ról czy ich opozycyjność*”. Zwróciła ona uwagę, że dziś żyjemy w kulturze, która bardzo podkreśla wartość indywidualizmu. Jako zadanie dla każdego człowieka prelegentka nakreśliła dążenie do tego, by łączyć potrzebę wspólnoty, bycia blisko innych z szukaniem czasu dla siebie, na swój osobisty, indywidualny rozwój. Ponadto – jak podkreśliła Marta Samorańska – jakość życia dorosłych, rodziców ma o wiele większy wpływ na wychowanie, niż jakiegokolwiek metody wychowawcze.

Kolejnymi uczestnikami debaty byli Małgorzata i Tomasz Terlikowscy. Starali się podzielić swoim doświadczeniem małżeńskim i rodzicielskim odpowiadając na pytanie: *Jak organizować życie małżeńskie i rodzinne, by właściwie spożytkować czas?* Tomasz Terlikowski zaznaczył, że najpierw trzeba ustalić hierarchię wartości, zadań, celów, oddzielić to, co ważne, od tego, co pilne, żeby wiedzieć, co jest najistotniejsze. Mocny akcent położył na to, iż taka hierarchia musi zaczynać się od Boga. „*To jest pierwsza Osoba – podkreślił prelegent – która jest najważniejsza w naszym domu*”. Małgorzata Terlikowska zwróciła uwagę na potrzebę modlitwy wspólnej, z dziećmi, z małżonkiem - bo nie wszystko można przemodlić przy dzieciach – i wreszcie czas na modlitwę indywidualną. Małżonkowie stwierdzili, że w trakcie modlitwy budują się konkretny fundament trwałej, bezpiecznej, pełnej, szczęśliwej rodziny. Wszystkie wystąpienia były przeplatane krótkimi scenkami teatralnymi przygotowanymi przez młodzież podczas zajęć w Kanie Dębickiej, prezentującymi trudności wyływające z tzw. braku czasu.

Wprowadzeniem do panelu dyskusyjnego, było podsumowanie działań warsztatowych z udziałem młodzieży ze szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych, którego dokonał ks. mgr Andrzej Jasnos – koordynator warsztatów. Debatę zakończył panel dyskusyjny z udziałem prelegentów, a także animatorów czasu wolnego. Jego prowadzącą była s. dr hab. Maria Loyola Opiela, prof. KUL.

Wielki Prymas Tysiąclecia mówił często w odpowiedzi na powiedzenie „Czas to pieniądz”, że „Czas to miłość”. Koniecznie trzeba by tę definicję spopularyzować. Czas daje sposobność do okazywania miłości Boga i gromadzenia uczynków miłości wobec innych ludzi. Czas o który niejednokrotnie człowiek musi zawalczyć, jest paradoksalnie darem. Krótkość ludzkiego życia, szybkość jego przemijania powinny skłaniać do spotęgowania naszej miłości wobec ludzi wyrażanej w ofiarowaniu czasu drugiemu człowiekowi. Nie bez powodu zatem, czas ludzkiego życia należy nazwać miłością. VI Debata Dębicka o wychowaniu to czas, kiedy od wniosków po warsztatach ludzi młodych przez refleksję naukową, kończąc na wspólnej dyskusji różnych środowisk można zastanowić się nad tym, co w życiu każdego człowieka żyjącego w relacjach z innymi jest najważniejsze.

ks. mgr Andrzej Jasnos – kapłan diecezji tarnowskiej, magister teologii, doktorant katechetyki i pedagogiki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Lublinie; zainteresowania naukowe oscylują wokół zagadnień kształtowania się obrazu Boga i wychowania integralnego osób z niepełnosprawnością intelektualną.

Damian Fleszer

Sprawozdanie z festiwalu filmów chrześcijańskich *Arka 2016*

Lublin 8-11.12.2016 r.

W dniach od 8 do 11 grudnia 2016 roku, lubelskie kino „Bajka”¹⁰²¹ dołączyło do ogólnopolskiego festiwalu filmów chrześcijańskich *Arka 2016*. Festiwal ten ma na celu promowanie światowej kinematografii o wysokich walorach etycznych, filmowych i artystycznych. W tym samym czasie festiwal gościł w 8 miastach w Polsce: Lublinie, Warszawie, Siedlcach, Rzeszowie, Poznaniu, Katowicach, Nowym Sączu i Krakowie. W ramach festiwalu zaprezentowano 12 filmów długometrażowych, zorganizowano spotkania dotyczące poruszanej w nich tematyki oraz w niektórych miastach wystawę multimedialną. Organizatorami festiwalu są Fundacja „Węzeł”¹⁰²² oraz Dom Wydawniczy „Rafael”¹⁰²³. Mecenat nad festiwalem objął Polski Instytut Sztuki Filmowej. Akcji partnerowały katolickie oraz niezależne media: czasopisma, radia, portale internetowe¹⁰²⁴.

Festiwal *Arka 2016* reklamowany był jako wielkie święto kina chrześcijańskiego. Odbiorcy zaś byli zachęceni, by zobaczyć ekranizacje zmieniające życie. Na stronie internetowej festiwalu organizatorzy akcji podkreślają, że w obecnych czasach film w sposób najpełniejszy oddaje otaczającą nas rzeczywistość. Celem bowiem filmu jest pomoc w zrozumieniu świata, człowieka, jego zachowań, postaw i wyborów. Obraz w swej istocie oddziałuje zarówno na wrażliwość odbiorcy, kształtuje jego właściwości analityczne, które stanowią podstawę do międzypokoleniowej komunikacji oraz reprodukcji kultury¹⁰²⁵.

W pierwszym dniu festiwalu, 8 grudnia, zaprezentowano 3 filmy krótkometrażowe: „*Wygodny Kościół*”, „*38 godzin*” oraz „*Zombi vs Jezus*”. W ramach filmów długometrażowych obejrzano: „*Ziemię Maryi*” – film wyprodukowany w Hiszpanii w 2013 roku w reżyserii Juan

¹⁰²¹ Kino „Bajka” w Lublinie znajduje się przy ul. Radziszewskiego 8, w bezpośrednim sąsiedztwie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Swoją działalność rozpoczęło 5 października 1991 roku jako filia Fundacji Sztuki Filmowej. Od 1 stycznia 1995 roku kino prowadzi firma „Gemini Film” sp. z o.o., a od 2009 roku kino należy do Sieci Kin Studyjnych i Lokalnych. W kinie preferowany jest repertuar artystyczny, filmy europejskie i polskie oraz kinematografie z antypodów. Kino amerykańskie reprezentują przede wszystkim twórcy niezależni.

¹⁰²² Fundacja „Węzeł” powstała w październiku 2015 roku. Głównymi celami fundacji są: ułatwienie dostępu do kultury, szczególnie dla mniejszych społeczności lokalnych, propagowanie i wykorzystywanie nowoczesnych technologii w ułatwianiu dostępu do kultury oraz integrowanie różnych grup społecznych na rzecz rozwoju społeczeństwa obywatelskiego.

¹⁰²³ Dom Wydawniczy „Rafael” powstał w 2000 roku. Jego celem jest wydawanie książek i albumów z ważnych wydarzeń religijnych, ze szczególnym uwzględnieniem wiary, modlitwy, życia rodzinnego i historii.

¹⁰²⁴ W gronie partnerów akcji znalazły się czasopisma: „Gość niedzielnny”, Tygodnik katolicki „Niedziela”, Tygodnik „Idziemy”, „Przewodnik Katolicki”, „Droga”, „Źródło”, „Gazeta Polska”, „Gazeta Polska Codziennie”, „Dobry Tygodnik Sądecki”, „Lubelski Kurier”, „Echo Katolickie”; portale internetowe: „wiera.pl”, „stacja7.pl”, „Katolicka Agencja Informacyjna”, „Mobilna Parafia”, „Sąddeczanin”, „fronda.pl”, „niezależna”, „www.krakow.pl”, „Rzeszów News”, „Podlasie24”; rozgłośnie radiowe: „Radio Plus”, „Radio Niepokalanów”, „Radio Warszawa”, „Radio Nowy Sącz”, „Radio eR”, „Radio Via”, „Radio eM”, „Emaus”, „Katolickie Radio Podlasie”.

¹⁰²⁵ Ba. *Arka 2016*. W: <http://www.festiwalarka.pl/pl/o-festiwalu.html> [25.03.2017].

Manuel Cotelu, „*Podróż Winnie*” film produkcji niemieckiej z 2015 roku, w reżyserii Janiny Huettenrauch oraz film „*Hillsong: Niech rośnie nadzieja*” – film produkcji USA z 2016 roku w reżyserii Michaela Johna Warrena. Przed wieczornymi seansami miało miejsce spotkanie z ks. Piotrem Chmieleckim SCJ, który jest pomysłodawcą portalu zbieramto.pl¹⁰²⁶.

W kolejnym dniu festiwalu, 9 grudnia, także pokazano 3 filmy krótkometrażowe: „*Dowód*”, „*To kim według ciebie jestem?*” oraz film „*Joy Story*”. W ramach filmów długometrażowych wyświetlono „*Węzły życia*” – film wyprodukowany w USA w 2016 roku w reżyserii Jeff Johnson, hiszpański film „*Ostatni szczyt*” z 2010 roku w reżyserii Juana Manuela Cotelu oraz „*Życie animowane*” – film z USA z 2016 roku w reżyserii Rogera Rossa Williama. Na zakończenie drugiego dnia festiwalu odbyło się spotkanie z wolontariuszami ogólnopolskiej fundacji „*Mam Marzenie*”¹⁰²⁷.

10 grudnia, w ramach obrazów krótkometrażowych pokazano filmy: „*Ateista*”, „*Do poprawki*” oraz film „*W drodze do Emaus*”. W gronie dłuższych dzieł tego dnia przedstawiono: film z RPA z 2014 roku „*Urodzony zwycięzca*” w reżyserii Fransa Cronjé, film reżysera Claude Green „*DooDah Man*” wyprodukowany w USA w 2015 roku oraz amerykańsko-ukraiński film „*Prawie Święty*” z 2015 roku wyreżyserowany przez Steve Hoover. W godzinach wieczornych odbyło się spotkanie z reżyserem Claudem Greenem, którego temat brzmiał „*Odkrywamy ojcostwo*”. Rozmowę tę poprowadził i przetłumaczył Grzegorz Pazik z Inicjatywy Tato.Net¹⁰²⁸.

W ostatnim dniu festiwalu, w niedzielę 11 grudnia 2016 roku, zgodnie z przyjętą formułą, zaprezentowano 3 filmy krótkometrażowe: „*Życie wieczne*”, „*Robić TO czy nie robić*” oraz „*Woda święcona*”. W ramach 3 długometrażowych filmów wyświetlono: „*Czekając na motyle*” produkcji USA z 2016 roku w reżyserii Richard Clark Jr., Kent Allen, „*Objawienie*” – film wyprodukowany w USA i UK, w reżyserii Emilio Roso oraz dokumentalny film z Hiszpanii „*Ślady stóp*” z 2016 roku w reżyserii Juana Manuela Cotelu. Zakończeniem festiwalu było spotkanie „*Każdy ma swoje camino*”, podczas którego Natalia Kulig, która przebyła szlak św. Jakuba, dzieliła się swoimi przeżyciami z pielgrzymki.

Podsumowując należy zauważyć, że festiwal filmów chrześcijańskich Arka 2016, który się odbył w lubelskim kinie „*Bajka*”, zgromadził sporą liczbę uczestników. Jak zauważyli pracownicy kina, podczas większości seansów filmowych, sale były w całości wypełnione widzami. Wiele osób wychodząc z kina w zadumie rozważało sens swojego życia oraz miejsce Boga w codzienności. Zdaniem organizatorów festiwalu Arka 2016 pozytywny odbiór tego

¹⁰²⁶ Portal „zbieramto.pl” to projekt zainaugurowany i rozwijany przez Sekretariat Misji Zagranicznych Księża Sercanów. W ramach projektu zbierane są pozornie bezwartościowe przedmioty (np. płyty CD, zużyte baterie, poczerńnięte medaliki), które zostają przetworzone, by wesprzeć posługę ponad 100 misjonarzy w Afryce, Azji, Ameryce Południowej oraz Europie Wschodniej. Celem projektu jest także wspieranie ochrony środowiska naturalnego.

¹⁰²⁷ Ogólnopolska fundacja „*Mam Marzenie*” powstała w Krakowie w 2003 roku jako niezależna i samodzielna organizacja skupiająca wolontariuszy. Jej misją jest spełnianie marzeń dzieci w wieku od 3 do 18 lat, które cierpią na choroby zagrażające ich życiu. Fundacja działa na terenie całej Polski i posiada 16 oddziałów.

¹⁰²⁸ Inicjatywa „*Tato.Net*” to program, który został uruchomiony w 2004 roku w ramach Fundacji Cyryla i Metodego. Celem inicjatywy jest wspieranie mężczyzn do przeżywania ojcostwa jako pasji oraz najważniejszej kariery życia. Inicjatywa pomaga w kształtowaniu postawy świadomego i odpowiedzialnego ojcostwa wśród współczesnych mężczyzn. Inicjatywa ta stanowi również sieć współpracy organizacji oraz instytucji społecznych, które promują kulturę odpowiedzialnego ojcostwa.

wydarzenia skłania, by uczynić ten filmowy festiwal cyklicznym i w bieżącym roku 2017 ponownie go zorganizować.

Ks. mgr lic. Damian Kamil Fleszer – kapłan diecezji świdnickiej. W ramach seminarium naukowego z katechetyki szczegółowej pisze rozprawę doktorską o katechezie osób chorych i niepełnosprawnych w Domu „Uzdrowienie Chorych” w Głogowie. W kręgu jego zainteresowań naukowych znajduje się przede wszystkim katechizacja osób z różnymi stopniami niepełnosprawności.

Paweł Zubrzycki

Sprawozdanie z XXII Międzynarodowych Dni Filmu Religijnego SACROFILM pt. *O przebaczeniu i pojednaniu* *w spotkaniach w drodze do Jednego Ojca*

Zamość, 4-9.03.2017 r.

Zamojski przegląd filmów religijnych zrodził się w czasie dużego zapotrzebowania na kino rozrywkowe. Na początku w prezentacjach filmów o nie najlepszej jakości uczestniczyła niewielka grupa młodzieży, zgromadzona przez ks. Wiesława Mokrzyckiego. Od pierwszej edycji „Sacrofilmu” księdzu w sukurs przyszedł dyrektor kina „Stylowy” Andrzej Bubęła i po wielu dyskusjach, impreza zaczęła nabierać coraz bardziej interesującego kształtu. Weszła też do stałego kalendarza kulturalnych wydarzeń w mieście. „Gdy zaczęliśmy współpracę z ks. Wiesławem Mokrzyckim, nie było mody na tak zwane ambitne kino, które niesie coś więcej niż rozrywkę. Obawialiśmy się nawet, że cały nasz wysiłek nie zyska zainteresowania wśród publiczności. I rzeczywiście, początki były trudne. Ze względów przede wszystkim finansowych, prezentowaliśmy głównie filmy amatorskie. Przełom nastąpił od pojawienia się w Zamościu Krzysztofa Zanussiego. Wtedy, oprócz prezentacji filmów, zrodziła się myśl o spotkaniach z twórcami filmów. Pomysł okazał się trafny. W kolejnych latach *Sacrofilm* poszerzyliśmy o warsztaty filmowe. Wtedy zrodziła się też myśl, aby zamojski przegląd filmów religijnych był również płaszczyzną do dialogu międzyreligijnego. Pojawiły się zatem filmy z kręgu kulturowego islamu, judaizmu no i oczywiście chrześcijaństwa. Tak wzbogacona oferta jeszcze bardziej przyciągnęła, zwłaszcza młodą część widowni. Spotkania z przedstawicielami religii monoteistycznych cieszą się dzisiaj coraz większym zainteresowaniem. Rekordy popularności bije zaś Krzysztof Zanussi. Na jego wykłady organizowane w Wyższej Szkole Zarządzania i Administracji w Zamościu przychodzi niekiedy po kilkaset osób. *Sacrofilm* w naszej działalności doskonale znajduje swoje miejsce. Widzę bowiem, iż kino intelektualne poszerza grono widzów. Nominacja *Sacrofilmu* do nagrody *Totus* Fundacji Dzieł nowego tysiąclecia, pokazuje, że również w kręgu autorytetów z dziedziny kultury taki kierunek jest dostrzegany i wysoko oceniany. Będziemy zatem kontynuować i rozwijać to dzieło” - powiedział Andrzej Bubęła, dyrektor kina *Stylowy* w Zamościu.

Papież Franciszek w przemówieniu wygłoszonym do przedstawicieli różnych religii, dnia 3 listopada 2016 powiedział: „w świecie niespokojnym i z nikłą pamięcią, który pędzi pozostawiając wielu w tyle i nie spostrzegając się, że brakuje mu tchu i celu, potrzebujemy dzisiaj, niczym tlenu tej bezinteresownej miłości, która odnawia życie. Człowiek jest spragniony miłosierdzia i przebaczenia, a nie ma takiej technologii, która by to pragnienie zaspokoiła. Szuka uczucia wychodzącego poza doraźne pocięchy, bezpiecznego portu, do którego mógłby przybić w swoim burzliwym żeglowaniu (...).”

W tym trudnym żeglowaniu po oceanie życia, przystanią refleksji i zatrzymania się w życiowym pędzie, stała się XXII edycja Międzynarodowych Dni Filmu Religijnego Sacrofilm. Myślą przewodnią tegorocznego przeglądu było przebaczenie i pojednanie, tak bardzo potrzebne w dzisiejszym skonfliktowanym świecie. Duchowy patron Sacrofilmu, św. Jan Paweł II, którego nauczanie jest analizowane od kilku lat podczas prezentacji festiwalowych, w czasie piątej pielgrzymki do Polski, w 1997 roku, w Gnieźnie mówił: „o innym, niewidzialnym, duchowym murze dzielącym nasz kontynent, murze, który przebiega przez ludzkie serca. Jest on zbudowany z lęku, z agresji, z braku szacunku dla ludzi innego pochodzenia, innych przekonań religijnych, z egoizmu politycznego i ekonomicznego oraz osłabienia wrażliwości na wartość ludzkiego życia i godności każdego człowieka (Gniezno, 03.06.1997). Tak przywitał zaproszonych gości ks. Wiesław Mokrzycki, główny organizator *Sacrofilmu* 2017.

Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym mówi o „zachwianiu równowagi mającym miejsce w sercu człowieka. Człowiek będąc grzesznym i słabym, cierpi rozdarcie w sobie samym, z czego rodzi się tyle rozdziewków w społeczeństwie. Stąd konieczność wewnętrznego nawrócenia, aby mogło dojść do prawdziwego pojednania pojedynczych osób i społeczności” (*Gaudium et spes*, nr 10).

Przebaczenie to darowanie komuś winy. W greckim tłumaczeniu przebaczyć znaczy „pozwoić odejść”. Uprzedza ono pojednanie i stanowi konieczny warunek prawdziwej jedności i zgody między ludźmi. Pojednanie może być budowane tylko na wzajemnej wymianie przebaczenia. Przebaczenie jest wewnętrznym aktem człowieka i nie potrzebuje drugiej strony. Natomiast pojednanie, wymaga zaangażowania drugiego człowieka, czy też społeczności.

Przebaczenie nie jest ideą wyłącznie chrześcijańską. Stanowi ono ważny element nauczania innych wyznań. Od kilku lat podczas *Sacrofilmu* wybrane problemy współczesnego świata są analizowane i rozważane w świetle religii monoteistycznych - judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. W tym roku w salach kinowych i wykładowych gościł temat przebaczenia i pojednania. Organizatorzy zaprosili i zachęcili do skorzystania z oferty programowej tegorocznego *Sacrofilmu*. Niewątpliwie była to okazja i szansa do przyjrzenia się sobie, a zwłaszcza postawie przebaczenia i pojednania w swoim osobistym życiu i w relacjach z innymi ludźmi. Pomagali w tym zaproszeni wykładowcy oraz projekcje filmów, poprzedzone wystąpieniami twórców lub ekspertów filmowych. Wykłady odbywały się w Wyższej Szkole Zarządzania i Administracji, ul. Sienkiewicza 21 w Zamościu, zaś projekcje filmowe w Centrum Kultury Filmowej „Stylowy” w Zamościu, ul. Odrodzenia 9.

Honorowy patronat nad XXII edycją *Sacrofilmu* objęli: J.E. Biskup Zamojsko-Lubaczowski Marian Rojek, Prezydent Miasta Zamość – Andrzej Wnuk, prof. Krzysztof Zanussi – reżyser filmowy i teatralny, dr Stanisław Wieczorek - rektor Wyższej Szkoły Zarządzania i Administracji w Zamościu. Organizatorami Międzynarodowych Dni Filmu Religijnego *Sacrofilm* byli: Centrum Kultury Filmowej „Stylowy” w Zamościu, Wyższa Szkoła Zarządzania i Administracji w Zamościu oraz Parafia p.w. św. Antoniego w Dyniskach.

Jak informowali organizatorzy, na liście zaproszonych gości znaleźli się nie tylko twórcy filmowi: Krzysztof Zanussi, Wiktor Trofimenko (Ukraina), Marek Tomasz Pawłowski i

Małgorzata Walczak, ale też filmoznawcy: ks. prof. Marek Lis, Piotr Kotowski, o. Marek Kotyński oraz przedstawiciel innego wyznania: mufti Nedal Abu Tabaq.

Do oferty filmowej wybrano 10 tytułów podejmujących tematykę religijną, metafizyczną i egzystencjalną. (*Milczenie*, reż. M. Scorsese.; *Dotknięcie Anioła*, reż. T. M. Pawłowski; *Erratum*, reż. M. Lechki; *Barany. Islandzka opowieść*, reż. G. Hákonarson; *Historia Marii*, reż. J. P. Amèris; *Życie rodzinne*, reż. K. Zanussi; *Egzamin*, reż. C. Mungiu; *Zaćma*, reż. R. Bugajski; *Uczeń*, reż. K. Serebrennikov; *Bracia. Ostatnia spowiedź*, reż. W. Trofimenko; To niezwykle ambitne kino, nastawione na odkrywanie sacrum. Pozwala znaleźć wartości, które łączą ludzi, niezależnie od wyznawanej wiary, środowiska, kraju, w którym się żyje – pisali organizatorzy w zaproszeniu na tegoroczny „Sacrofilm”.

ks. mgr lic. Paweł Zubrzycki – kapłan Diecezji Zamojsko-lubaczowskiej, duszpasterz osób niesłyszących i niedosłyszących. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół katechetyki specjalnej.

Michał Myśliwiecki

Sprawozdanie z wyjazdu alumnów Metropolitalnego Seminarium Duchownego *W poszukiwaniu tożsamości kapłana diecezjalnego* Toruń i Bydgoszcz 1-2.04.2017 r.

W dniach 1-2 kwietnia 2017 roku alumni obu obrządków Metropolitalnego Seminarium Duchownego, razem z wychowawcami, udali się na autokarowy wyjazd do Torunia i Bydgoszczy. Celem wyjazdu było poznanie obu miejscowości, a zwłaszcza ziemi toruńskiej, która obecnie ma wielkie znaczenia dla Kościoła w Polsce.

Pierwszego dnia wyjazdu seminarzyści zatrzymali się w Toruniu, gdzie w Sanktuarium Najświętszej Maryi Panny Gwiazdy Nowej Ewangelizacji i św. Jana Pawła II, uczestniczyli w Eucharystii, którą celebrował rektor seminarium ks. Jarosław Marczewski. Homilię wygłosił kustosz sanktuarium o. Andrzej Laskosz CSSR. W wygłoszonym słowie wskazał na trzy zadania kapłana. Pierwszym z nich jest modlitwa, drugim kształtowanie w sobie postawy, aby nigdy nie wstydzić się i nie zdradzać stroju duchownego, a trzecim praca wszędzie tam, gdzie są ludzie. Po Eucharystii o. Władysław Bodziony CSSR opowiedział alumnom historię powstania sanktuarium, która jest związana z osobą ks. Drozdka i obrazem Matki Bożej, wiszącym w kaplicy papieskiej za pontyfikatu św. Jana Pawła II. W dalszym ciągu pobytu w Toruniu klerycy zwiedzali miasto razem z przewodnikami. Dzięki ich pomocy mogli zobaczyć najważniejsze toruńskie zabytki, a wśród nich Katedrę Świętych Janów, w której na szczycie wieży znajduje się dzwon *Tuba Dei*.

Drugi dzień wyjazdu był czasem przeznaczonym na zapoznanie się z Bydgoszczą. Na samym początku pobytu w mieście leżącym nad Brdą, alumni poznawali zabytki. Ostatnim miejscem zwiedzania była Katedra św. Marcina i św. Mikołaja. Tam też seminaryjna społeczność wzięła udział w Eucharystii, której przewodniczył ks. Stanisław Kotowski, proboszcz parafii katedralnej. W swojej homilii zwrócił uwagę na intensyfikację czasu Wielkiego Postu.

Po Liturgii alumni, dzięki uprzejmości ks. Kotowskiego, poznali historię bydgoskiej katedry, a następnie udali się do Wyższego Seminarium Duchownego w Bydgoszczy na chwilę modlitwy w seminaryjnej kaplicy. Tam zostali przywitani przez rektora seminarium ks. Marcina Puziaka. Ostatnim punktem pobytu w Bydgoszczy była parafia św. Polskich Braci Męczenników, która jest jednocześnie Sanktuarium Nowych Męczenników. W tym miejscu kleryków przywitał ks. Józef Kubalewski.

Podczas drogi powrotnej, między Bydgoszczą a Toruniem, społeczność zatrzymała się w Górsku, które jest miejscem upamiętnia porwania bł. ks. Jerzego Popiełuszki. Podczas wyjazdu nie zabrakło czasu na wspólną modlitwę i integrację. Te dwie kwestie podejmowane były przede wszystkim podczas podróży autokarowej. Alumni mieli także do dyspozycji czas do własnego zagospodarowania.

„Wyjazd naszej wspólnoty seminaryjnej oceniam jako bardzo udany. Tego typu inicjatywy mają służyć budowaniu jeszcze bliższej relacji między nami nie tylko w murach seminarium, ale także poza ich granicami. To właśnie podczas wyjazdu poznajemy ważne miejsca dla historii Polski i Kościoła w Polsce, chociażby wizyta i Msza św. w kościele Matki Bożej Gwiazdy Nowej Ewangelizacji i św. Jana Pawła II oraz udanie się do Bydgoszczy, gdzie doświadczyliśmy spotkania ze wspólnotą tamtejszego seminarium. To też ma bardzo duże znaczenie. Istotnym momentem było również odwiedzenie kościoła Polskich Męczenników, gdzie ostatnią w swoim życiu Mszę św. sprawował ks. Jerzy Popiełuszko. Stamtąd wyruszył w drogę, gdzie został porwany przez służby bezpieczeństwa. Właśnie w tym miejscu, upamiętnionym przez krzyż, zatrzymaliśmy się w Górsku. Modlitwa i chwila refleksji dla nas kapłanów i dla kandydatów do kapłaństwa miała tam wielkie znaczenie, podobnie jak stąpienie po śladach męczennika naszych czasów, który jest wzorem wiernego kapłana Bogu i Ojczyźnie” – podsumował wyjazd Prorektor MSD Lublin ks. Zdzisław Szostak.

dk. Michał Myśliwiecki – alumn MSD w Lublinie, zajmuje się pływaniem jako zawodnik i trener. Zainteresowania naukowe: katechetyka.

Damian Belina

Sprawozdanie z debaty
pt. *Kościół katolicki a ruch zielonoświątkowy*
– zagrożenia i szanse
Lublin KUL 28.04.2017 r.

W dniu 28 kwietnia 2017 r. w ramach 49. Tydzień Eklezjologiczny w KUL odbyła się debata pt. *Kościół katolicki a ruch zielonoświątkowy – zagrożenia i szanse*. Konferencja rozpoczęła się o 10.00 w Collegium Joannis Pauli II. W ramach debaty organizatorzy przewidzieli dwa wystąpienia naukowców zajmujących się tematyką ruchu zielonoświątkowego w ramach chrześcijaństwa oraz czas na dyskusję z publicznością.

Jako pierwszy głos zabrał ks. dr hab. Andrzej Kobyliński z UKSW – badacz zjawiska pentekostalizacji oraz autor pierwszych w Polsce opracowań o wpływie chrześcijaństwa charyzmatycznego na Kościół katolicki. W referacie prelegent przedstawił swoje stanowisko na temat *Pentekostalizacja i decentralizacja. Jaki będzie Kościół katolicki przyszłości?* Ks. Kobyliński podkreślił, że od kilku lat dokonuje się w ramach polskiego katolicyzmu przyśpieszony proces pentekostalizacji. Coraz częściej uwidacznia się on w duszpasterstwie czego przykładem są m. in. rekolekcje charyzmatyczne, tzw. spowiedź furtkowa, częste zapraszanie do Polski kapłanów charyzmatyków jak o. John Baptist Bashobora, który w ostatnich latach odbył ok. 160 spotkań z Polakami oraz Egzorcyzm Narodowy, który odbył się 15 października 2016 r. na Jasnej Górze w ramach tzw. Wielkiej Pokuty za grzechy narodu polskiego. Wszystkie te zjawiska zdaniem mówcy stały się przez ostatnie lata w naszym kraju „czymś normalnym” i „nikogo już nie dziwią”. Jednak niosą one ze sobą według ks. Kobylińskiego zagrożenie decentralizacji polskiego katolicyzmu, doprowadzając niekiedy do odłączenia się od Kościoła niektórych grup charyzmatycznych, w szczególności tych kierowanych przez liderów bez odpowiedniego przygotowania teologicznego. Jako przykład przywołana została Brazylia, w której Kościół katolicki w ubiegłych latach stracił ok. 9 mln wiernych. Prelegent zwrócił uwagę, że w Polsce problem jest zbyt lekceważony i brakuje poważnej dyskusji naukowej na ten temat.

Następnie głos udzielony został p. dr. hab. Krzysztofowi Mielcarkowi, prof. KUL – kierownikowi Katedry Egzegezy Ksiąg Narracyjnych Nowego Testamentu, który w swoim wystąpieniu poruszył temat *Kościół katolicki w dialogu z pentekostalizmem*. W referacie p. Mielcarek w syntetyczny sposób przybliżył historię dialogu ekumenicznego między katolicyzmem a ruchem zielonoświątkowym trwającym od lat siedemdziesiątych XX wieku. Rozmowy między dwoma odłamami chrześcijaństwa toczono w sześciu fazach. Pierwsza z nich trwała między rokiem 1972 a 1976. Miała ona posłużyć przełamaniu wzajemnej nieufności i niechęci. Dyskusje toczyły się głównie wokół rozumienia terminu „chrzest w Duchu Świętym”, poruszono w nich również takie kwestie jak chrzest niemowląt, Eucharystia i liturgia. Druga faza dialogu nastąpiła po 1977 r. Przedstawiciele obydwu denominacji rozmawiali na temat stosunku Pisma Świętego i Tradycji. Szerzej potraktowana została również problematyka

mariologiczna. W trakcie trzeciej fazy rozpoczętej w 1989 r. pod obrady poddano sprawy eklezjologiczne, a wśród nich relację Kościoła i sakramentów oraz zagadnienie obcowania świętych. Czwarta trwająca od 1990 do 1997 r. dotyczyła takich tematów jak: ewangelizacja i wspólne świadectwo oraz sprawiedliwość społeczna. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych nastąpiła piąta faza dialogu, w ramach której obie strony podkreśliły znaczenie doświadczenia religijnego. Szósta i ostatnia faza zakończyła się w 2016 r. poruszono w niej problematykę obecności charyzmatów i profetyzmu w Kościele.

Po wystąpieniach odbyła się debata prelegentów z osobami obecnymi na sali. Wybrzmiało z niej, że dialog ekumeniczny ze wspólnotami zielonoświątkowymi jest konieczny, ponieważ pod względem liczebności stanowią one obecnie dwie trzecie dzisiejszego protestantyzmu. Dyskutanci uznali również, że konieczne jest odpowiednie przygotowanie teologiczne liderów prowadzących katolickie grupy charyzmatyczne. Ponadto Kościół powinien bliżej przyrzeć się i ocenić owoce praktyk i metod duszpasterskich stosowanych w niekatolickich wspólnotach penetkostałnych, zanim zdecyduje się na wcielanie ich w życie. Na koniec pan Krzysztof Mielcarek zwrócił również uwagę na to, że wspólnoty o charakterze charyzmatycznym działające zarówno w ramach katolicyzmu, jak i ruchu zielonoświątkowego często przyciągają do siebie osoby z problemami psychicznymi, na co należy uczulić liderów m. in. podczas studiów, kursów, czy szkoleń.

Dr Damian Belina – absolwent Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL na kierunku Katechetyka; doktorant III roku Edukacji Medialnej na Wydziale Teologii KUL; członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich. Zainteresowania naukowe: katechetyka, pedagogika religii oraz edukacja medialna obszaru niemieckojęzycznego, wychowanie integralne poprzez skauting, film religijny.