

Teologia Praktyczna

Tom 17 • 2016

Teologia Praktyczna

Tom 17 • 2016



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

RADA WYDAWNICZA

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

RADA NAUKOWA

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

REDAKCJA TOMU

MIECZYŚLAW POLAK

RECENZENCI TOMU

ks. dr hab. Bogdan Biela, UŚ Katowice; ks. prof. UAM dr hab. Andrzej Bohdanowicz, UAM Poznań;
ks. prof. UŚ dr hab. Ireneusz Celary, UŚ Katowice; ks. prof. US dr hab. Andrzej Draguła, US Szczecin;
ks. prof. PWT dr hab. Bogusław Drożdż, PWT Wrocław; ks. prof. PWT dr hab. Bogdan Giemza SDS, PWT
Wrocław; ks. prof. UAM dr hab. Mirosław Gogolik, UAM Poznań; ks. prof. UAM dr hab. Jan Grzeszczak,
UAM Poznań; ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, UAM Poznań; ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki,
UMK Toruń; ks. prof. UO dr hab. Jerzy Kostorz, UO Opole; ks. prof. KUL dr hab. Dariusz Lipiec, KUL
Lublin; ks. prof. UAM dr hab. Maciej Oleczyk, UAM Poznań; ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski, UKSW
Warszawa; ks. prof. dr hab. Bruno Seveso, Uniwersytet w Mediolanie; o. prof. UAM dr hab. Borys Soiński,
UAM Poznań; bp prof. dr hab. Henryk Wejman, US Szczecin; ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Wielebski,
UKSW Warszawa; ks. dr Bogusław Wolański, PWT Wrocław.

Korekta tekstów w j. polskim
ALICJA KRAWCZAK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UNIWERSYTETU
IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISSN 1642-6738

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY – REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, ul. WIEŻOWA 2/4

e-mail: teologia@amu.edu.pl;
tel. 61-8292560; 61-8292557; <http://www.teologia.amu.edu.pl>
<http://www.teologiapraktyczna.amu.edu.pl>; e-mail: tp@amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „TEOLOGIA PRAKTYCZNA” JEST WERSJA DRUKOWANA

Projekt okładki
PAWEŁ PAK

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

SPIS TREŚCI

- Piotr Nawrot
MUSICAL SOURCES IN THE MOXOS MISSIONS 7
[Źródła muzyczne z misji Moxos]
- Tomasz Wielebski, Mateusz Tutak
MEANDRY INTERDYSCYPLINARNOŚCI TEOLOGII PASTORALNEJ.
PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI 25
- Dariusz Lipiec
PROBOSZCZ JAKO PRZYWÓDCA TRANSFORMACYJNY 47
- Leszek Rojowski
CZY PARAFIALNE RADY DUSZPASTERSKIE W POLSCE SĄ RZECZYWIŚCIE
DUSZPASTERSKIE? 61
- Ireneusz Celary
BISCHOF DOMINIQUE REY ÜBER DIE MISSIONARISCHE PFARREI 77
[Biskup Dominik Rey o misyjnej parafii]
- Dariusz Kwiatkowski
GŁOSZENIE SŁOWA BOŻEGO MISJĄ KOŚCIOŁA W ŚWIECIE NA PODSTAWIE
ADHORTACJI APOSTOLSKIEJ BENEDYKTA XVI *VERBUM DOMINI* 93
- Andrzej Pryba
DUSZPASTERSTWO RODZIN DZIAŁALNOŚCIĄ EWANGELIZACYJNĄ
WOBEC RODZIN 107
- Edward Wiszowaty
HOMILIA DLA DZIECI JAKO WSPÓŁCZESNE WYZWANIE DUSZPASTERSKIE 119
- Anna Zellma
[NIE]WYMIERNA ROLA RODZICÓW W STYMULOWANIU AKTYWNOŚCI
POZNAWCZEJ DZIECKA 133
- Grzegorz Pyżlak
DER EINFLUSS DER POLITISCHEN TRANSFORMATION
AUF DAS FAMILIENLEBEN 147
[Wpływ przemian politycznych na życie rodzinne]

Kazimierz Lijka
NABOŻEŃSTWO DO MIŁOSIĘRDZIA BOŻEGO 161

Katarzyna Wasiutyńska
»LA MISERICORDIA È GESÙ ABBANDONATO«. RIFLESSIONE ALLA LUCE
DELL'ESPERIENZA SPIRITUALE DI CHIARA LUBICH 179
[»Miłosierdzie to Jezus Opuszczony«. Refleksja w świetle doświadczenia
duchowego Chiary Lubich]

Jerzy Stefański
INVITATORIUM ORAZ *TE DEUM* W KSIĘDZE *LITURGII GODZIN*.
KWESTIE REDAKCYJNE 191

Paweł Adam Makowski
PRAWDA W DYPLMACJI W ŚWIETLE WYPOWIEDZI PAPIEŻA
BENEDYKTA XVI 203

Anna Wieradzka-Pilarczyk
DOJRZAŁOŚĆ RELIGIJNA KANDYDATÓW DO BIERZMOWANIA.
TEORETYCZNA I EMPIRYCZNA REFLEKSJA NAD MIEJSCEM SAKRAMENTU
BIERZMOWANIA W ŻYCIU KOŚCIOŁA 213

Marta Brzezińska-Waleszczyk
MEDIA SPOŁECZNOŚCIOWE W PRAKTYCE EKLEZJALNEJ W POLSCE.
BADANIE EMPIRYCZNE WŚRÓD DIAKONÓW 233

Katarzyna Zagórska
OD MISYJNOŚCI CHRZTU POLSKI DO MISYJNOŚCI PRZEKAZÓW RADIOWYCH 249

Piotr Lewandowski
ABORCJA W PERSPEKTYWIE KANONICZNOPRAWNEJ.
ZACIĄGNIĘCIE I ZWOLNIENIE Z EKSKOMUNIKI 269

INHALTSVERZEICHNIS 283

CONTENTS 285

PIOTR NAWROT

Musical Sources in the Moxos Missions

The purpose of this overview is to introduce the collection of music kept in the Missionary Archives of Moxos, San Ignacio de Moxos, Bolivia. However, since music in the previous centuries circulated among missions and cities, it will be necessary to also refer to other repositories of historic music in Bolivia; particularly, to the collection of music in Chiquitos kept in Concepcion (ancient Jesuit reduction in Paraguay), collection of the Bolivian National Archives and Library in Sucre and a few more existing in the country.

Cataloging the musical fonts kept in San Ignacio de Moxos was preceded by six actions which usually are applied in these situations: a) location of the manuscripts scattered around the department of Beni (24 towns in Moxos, some of which difficult to access, where the old music was located and continued being played); b) founding of the archives and recollecting the scattered music in San Ignacio (a process that lasted more than two decades and is not fully completed)¹; c) making of the inventory of documents; d) preservation of the papers; e) reproduction in digital format of each document; and f) initial study (overview) of the collection.

Piotr NAWROT SVD – ks. prof. dr. hab. profesor w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, pracownik naukowy w departamencie muzykologii w Ministerstwie Kultury w Boliwii, Dyrektor Archiwum Misyjnego Indian Moxo w San Igancio de Moxos (Boliwia) oraz Indian Guarayo w Urubicha (Boliwia), e-mail: piotrnb@gmail.com

¹ In Trinidad there are still loose music sheets coming from the missions. Personally, I have seen more than 20. However, the person who has them does not want to surrender them into the collection kept in San Ignacio de Moxos.

It is necessary to point out that in the Jesuit Archive in La Paz, in San Calixto College, there is also music from the same collection of Moxos. Also, in this case, they are approximately 30 to 40 pages.

The foundation of the Musical Archive of Moxos was a gradual action. For the local church, in particular for several missionaries and catechists in the area, for the prelates and for the office of the Pastoral Ministry to Indigenous communities, the existence of these manuscripts, as well as the practice of historic music by the *capilla musical* existing there, they were well known. The first musicologist who learned about this collection was Samuel Claro². His study covered only a part – maybe no more than 20 per cent – of what the same collection is today. In 1991, the Apostolic Vicariate in Beni called all the musicians in the area into a gathering organized in their venue (Trinidad), and asked them to bring along copies of music used for their religious meetings. It was then when they became aware of the magnitude of the historic music circulating in the area. The Jesuit missionary, Enrique Jordá, located the most important and voluminous collections – that of Nemesio Guaji and that of Primitivo Guaji – which, in a good part, managed to transfer this music to San Ignacio. The archive was founded on the 30th of July, 2003, when Piotr Nawrot convinced the musicians the *Coro Musical* of San Ignacio de Moxos to donate the manuscripts they kept, in order to protect them from further deterioration, to be preserved and studied. The archive was appropriately equipped by a donation by the Embassy of the United States. To complete this process, a few years later the Monsignor Julio María Elías, auxiliary bishop in Trinidad, sent Toño Puerta, Raquel Maldonado and some other assistants to pick up the manuscripts in the entire area and gather them in San Ignacio de Moxos.

The investigation, purchase of some materials necessary to clean the manuscripts and their preservation, were assisted financially by Canada and it was part of the *Hispanic Baroque Project: Complexity in the first Atlantic Culture*, financed by The Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and The University of Western Ontario.

The material gathered in this archive is a proof of the music that circulated in the Eastern area in Bolivia, called Moxos, in the time space covering the arrival of the Jesuit missionaries at the area (approximately 1680) until the present date. The music itself is of sacred character, with very few samples of secular music and it was used to enrich the religious services of the inhabitants in the area.

Bolivia has the largest collection of historic music existing in South America and one of the largest in the world. However, systemic studies of this repertoire are only two decades and half old. Access to the musical archive in Bolivia is free, although complex, since only a few collections have complete and reliable catalogs. However, there are corpuses with incomplete or inexistent cataloging. Mostly foreign historians and musicologists have participated in cataloging

² S. Claro: *La Música en las Misiones Jesuitas de Moxos*. in: “Revista Musical Chilena” 23 (1969) pp. 7–32.

of this music, but with narrow results. There is no policy from the State, which supports the creation of an inventory, and the further cataloging of the musical documentation the country possess.

Awareness of what Bolivia has in the field of music from previous centuries has grown considerably in the last two decades through the creation of the Festival of Renaissance and Baroque American Music “Missions de Chiquitos”, which mission is to study and divulgate historic music from the archives in Bolivia and America. In 2016, its eleventh version, the festival lasted 10 days and organized almost 140 concerts presenting 1040 national and international musicians who played American music of the past centuries. This festival is one of the most important cultural events in its field there is in the continent and in the world.

Historic music in Bolivia: repositories; cataloging fonts

The repositories of historic music in Bolivia may be grouped in three mayor fields:

- Cathedral fonts (plain song, polyphony, instrumental music);
- Conventual fonts (plain song, polyphony, instrumental music, printed music, etc.);
- Missionary fonts (broad influence from indigenous people).

Historic music in Bolivia is so voluminous and assorted that the greatest part of the music from the West could be taught from what there is in the country.

I. Cataloging the musical founts in Bolivia

Among the first descriptions of historic music in Bolivia there are the studies of the pillars of American musicology, Robert Stevenson and Samuel Claro. Although Stevenson³ does not provide a catalog of the music from ABNB, reports its existence. Samuel Claro left the first description of the musical collection of Moxos with a list of works; list that cannot be considered a catalog but a demonstration of what the Moxos archives comprehend⁴. Claro himself also spoke about the collection of music kept in the Archive of the Monastery

³ R. Stevenson: *The Music of Peru* (Washington, D.C., Pan American Union: Lima, Pacific Press, S.A.) 1959.

R. Stevenson: *Music in Aztec & Inca Territory* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press) 1968.

⁴ S. Claro: *La Música en las Misiones Jesuitas de Moxos* (Santiago de Chile: Instituto de Investigaciones Musicales. Facultad de Ciencias y Artes Musicales) 1969.

of Santa Clara in Cochabamba⁵. His cataloging work of the Santa Clara archives is mentioned in his *Anthology of the Colonial Music in South America*⁶.

Waldemar Axel Roldán was the first one to publish the preliminary study entitled *Catalog of manuscripts of colonial music in the National Library of Bolivia*⁷. His study has guided several researches. In the year 2013 a new catalog was published from the same collection of music of the Bolivian National Archive and Library, entitled “Catalog of Manuscripts of Old Music” and prepared by Ronaldo Beltrán Sáenz. This inventory cannot be deemed reliable either.

The first cataloging of the musical collection of Chiquitos was made in 1979 by German musicologist Burckhardt Jungcurt. His work was uncompleted. In 2005, the group of Argentine researchers left in Concepción, the *Catalog of the Musical Archive of Chiquitos. Preliminary Version*⁸. The collection of music from the missions in Chiquitos is the largest repository of music of the former Jesuit reductions in America⁹. With it, the collection of Moxos has nearly 100 concordances of musical works¹⁰.

*Melos Damas Vocibus. Códices Cantorales Platenses*¹¹ is a catalog of the 34 choir books from the cathedral in La Plata (today Sucre), which are kept in the Archdiocesan Archive – Library, Monsignor Miguel de los Santos Taborga, Sucre. This collection of plain songs is the largest there is in Bolivia having music from this field. However, in Tarixá there are 18 choirbooks of plain songs from the Franciscan translation and in other convents and libraries from the friars there are singular books from the same tradition.

⁵ S. Claro: *Catálogo de Manuscritos Musicales existentes en el Monasterio de Santa Clara, Cochabamba*. MS. Cochabamba 1966 (unprinted works).

⁶ S. Claro: *Antología de la Música Colonial en América del Sur* (Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile) 1974.

⁷ W.A. Roldán: *Catálogo de manuscritos de música colonial de la Biblioteca Nacional de Bolivia* (Regional Project of Cultural Heritage and Development PNUD/UNESCO) 1986.

⁸ B. Illari, L. Waisman: *Catálogo del Archivo Musical de Chiquitos*. With the collaboration from Gerardo V. Huseby, Marisa Restiffo, and others. Preliminary Version (2005).

⁹ Although the manuscript in Moxos has more than 7200 music sheets, the Chiquitos manuscript, with its 3100 pages, approximately, is the largest, since the collection in Moxos has many repetitions of the same work.

¹⁰ A catalog of the collections of music in Chiquitos and in Moxos was also built by W. Axel Roldán.

W.A. Roldán: *Catálogo de los manuscritos de música colonial de los archivos de San Ignacio y Concepción (Moxos y Chiquitos), in Bolivia*; in: *Revista del Instituto de Investigación Musicológica “Carlos Vega”* (November, 1990) pp. 225–478.

¹¹ C. Seoane, A. Eichmann, J. Parrado, C. Soliz, E. Alarcón, S. Sánchez: *Melos Damas Vocibus. Códices Cantorales Platenses*, vol. 1 y 2 (La Paz, Proinsa Industrias Gráficas SRL) 2000.

The catalogue of music composed by the most celebrated composer and chapel master who lived in Sucre during the XIX century, Pedro Ximénez de Abrill Tirado (1786-1856) was published by Carlos Seoane¹². This catalog is no longer complete because since the date of its publishing (2010) several other works which are not listed in the Seoane's catalog were located and they are kept in other archives in Sucre (ABNB¹³, ABAS¹⁴, archive of the University of San Xavier, in private possession). Also, recently we traced other folios that complement his symphonies (he composed 40), masses, chamber music, etc. José Manuel Izquierdo Koning, PhD from the University of Cambridge, made a new study of Pedro Ximénez' music in Sucre and yielded valuable notes that complement Seoane's catalog. However, due to new findings and information acquired in Sucre, also the complementation made by Izquierdo Koning cannot be considered as final.

In the Yungas area, department of La Paz, some manuscripts were preserved from the former Franciscan missions. Copies of this music date back to the last decades in the XIX century and the first two in the XX century. Although they come from the Franciscan reductions, there is music there that is also known in the Jesuit missions in Moxos. It is a small collection of music, mostly of sacred type. Although the collection still does not have a catalog, three Bolivian historians have published the report of the history of this music, its context and its contents¹⁵.

The catalog of handwritten music in Moxos has its complement in three more works which were part of the same study project in the archive of Moxos, namely: *Catalog of missionaries in Moxos (1668–1768)* drafted by Javier Matienzo, *Catalog of copyists of handwritten music*, by Ana Luisa Arce, *Initial catalog of doctrinal books* by Victor Rondón and an article entitled *The mission in Moxos (1767-1842). Some data about education, arts and music* by Roberto Tomichá. All these works cast light and are valuable instruments to appropriately understand the history of music in the Moxo missions.

¹² C. Seoane: *Catálogo Analítico de las Obras de la Colección de Pedro Ximénez de Abril Tirado del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia) 2010.

¹³ Seoane did not manage to see several manuscripts with music by Pedro Ximénez that today are in the archive's basement.

¹⁴ Archdiocesan Archive-Library Monsignor Miguel de los Santos Taborga, Sucre.

¹⁵ E. Fernández G., H.C. Boero, M. E. Soux: *Hallazgo y Contextualización Preliminar de un Archivo Misional Mosestén* (La Paz: C & C Impresiones) 2009.

II. Description of the Archive of Moxos¹⁶

The music repertoire gathered in the Missionary Archive of Moxos has been built upon four pillars: 1) music of San Ignacio de Moxos; 2) music of Trinidad, which was taken to San Lorenzo and copied for several smaller groups who detached from that community; 3) *villancicos* that were brought to Moxos after the expulsion of the Jesuits, but not later than 1850 and their place of origin seems to be one of the Andean cathedrals in Bolivia or Peru; and 4) music that came to be part of the collection, in a period of time that extends from the last decades of the XIX century until the end of the XX century. All the documents together add to more than seven thousand folios which most voluminous section is made up by the works of the time of the reductions. The oldest copies may still be from the time of the presence of the Jesuits; but they would be very scarce.

The *corpus* of *villancicos*, although mostly copied at the time post-reductions, seems to have some original copies from the XVIII century (See: Mx 5824; Mx 5825; Mx 5826). In this same group, *Enfermo está el amor enamorado* stands out (Mx 5815) which may be the oldest folio in the entire collection of Moxos: The type of paper, the calligraphy, old notation which still did not write bars, the text in Spanish, and other details even more, leads us to believe that the copy was brought up to the missions from some Andean cathedral in the area. From 1850 a permanent and uninterrupted work of the copyists is perceived and the most intense period of their works can be dated between the years 1890 and 1930, approximately. The most recent copies are from the year 2005.

1. Physical condition of the manuscript

Up to the present date, the musical collection of the Missionary Archive of Moxos¹⁷ has approximately 7200 folios. It is complemented by another collection, namely, 137 books or manuscripts of individual use having text and music – usually one voice, sometimes with the violin part – accompanying several ritual, liturgical and para-liturgical meetings, mainly in the space of time after the expulsion (XIX and XX centuries) until the present. The physical condition of the musical collections varies considerably from folio to folio. A great part of the collection is legible and does not show great complications in its reading. However, there also are folios that are so delicate that any physical contact puts its integrity to risk. There is another group of folios that were fragmented or illegible due to the weather and tropical humidity or due to negligence of the musicians and keepers.

¹⁶ The next two paragraphs are the true citation taken from the introduction to the study entitled: P. Nawrot: *Misiones de Moxos: Catálogos* (Santa Cruz: Fondo Editorial APAC) 20011 vol. 1 p. 16.

¹⁷ The name of the institution is: Archivo Misional de Moxos. This archive, however, has several fonts. When referring to the musical font, it is commonly called Musical Archive of Moxos.

2. The historical surrounding of the collection

The Jesuit missionaries used the music as an instrument of evangelization of the indigenous people. There was no mission without music. In each mission there was 30 to 40 professional musicians who learned music with the *maestro de capilla* each mission had. The latter were always natives and never missionaries. It is not denied the missionaries supervised the progress of the music school and some of them had musical knowledge (Schmid, Messner, Knogler and others), but none of them became a *maestro de capilla*, or played with the indigenous musicians during religious ceremonies¹⁸. In some mission villages, choirs and orchestras were larger. According to lists of musicians in Moxos kept in the archive of San Calixto in La Paz, during the second half of the XIX century only choirs, without counting orchestras, had 40 and more singers, among whom there were also women¹⁹. Music learning began very early – at six or seven years of age – and those accepted for this duty exercised it along their entire lives. Musicians who sang in the church belonged to the highest social class in the reductions and were exempt of other duties. At the missions, they also manufactured the musical instruments – which in the context of the Bolivian jungle this knowledge never faded; at least, violins and cellos were manufactured in some missions until nowadays.

The music collections grew gradually and their extension corresponds to the successive stages of formation of the mission towns. The music they comprise is purely of a functional nature: liturgical or religious. This repertoire belong to the liturgies observed in the missions: masses, vespers, community prayers, via crucis, adoration of the Blessed Sacrament and to the crib, catechesis, processions, scenic presentations, such as opera or cantatas, etc. Where there were religious ceremonies, there were also choirs, orchestras, musical instruments, music, posts of the *maestro de capilla* and that of the copyist. Music of profane nature is barely peripheral, not only in Moxos and Chiquitos but also in other music collections from the missions.

The creation of this repertoire started with the first entry of the missionaries in the area with the purpose to convert the indigenous people and lasted, without interruption whatsoever up to the present date, with several growth stages and of decadence of musical practice in the missions, but this music was never abandoned or replaced by others. Its *corpus* is made up by: a) music of a catechesis nature; b) music brought from Europe; c) music brought from

¹⁸ The documents of the time make multiple references to the missionaries-musicians who lived in the reservations, such as: Rodrigo Gómez (1575–1659), Louis Berger (1589–1639), Anton Sepp (1655–1733), Leonardo Valdivia (1683–1752), Martin Schmid (1694–1772), Johannes Joseph Messner (1703–1769), Julián Knogler (1717–1772), Florián Paucke (1719–1779) and others.

¹⁹ In the classical time of the missions (presence of Jesuits) mixed musical ensembles were not allowed.

cathedrals, convents and churches in America; and d) music composed at the missions: by the indigenous people and the missionaries.

3. Appropriation and perseverance²⁰

It is evident that the local people considered this music as their own and appropriated this repertoire, which helped its conservation, and they kept it despite the fact that the missionaries no longer lived among the indigenous people, and the solemn liturgies were no more than memories from the past. The facts that the indigenous people liked the new music, that the new music could be adjusted according to their affections, that the texts in some native languages were applied to such music and in its execution, sometimes, some native instruments were used, had to facilitate the process of appropriation. However, what was essential was the fact that the indigenous people understood it and mastered as their own, and felt this music came from God and had the power to guide their minds and the hearts of humans towards their Creator.

The new musical style introduced by the Jesuits and their successors was successfully learned and comprehensively appropriated by the indigenous communities; this is why the expulsion of the Order did not suppose the end of the organization form of the missionary peoples nor the culture, which sprout there from the time of the first evangelization. Until at least the 60s in the last century, Beni's jungle, with old peoples of the Jesuits and new communities founded in the XIX and XX centuries in places spread out the tropical forests, persevered the institutions of the *coro musical*, of musicians and copyists. The native people who left the reductions (Trinidad, San Ignacio, Loreto, etc.), took the violins with them and some music sheets, and in future decades, they systematically added new copies with masses, *villancicos*, devotional songs, litanies and the rest of the musical forms, thus keeping all the traditional institutions alive.

The return to the jungle did not mean the return to the old ways of making music and leaving the missionary musical style; on the contrary, it can be said that they stayed culturally bilingual. In the new towns founded, without priests or brothers, they imposed the missionary ways to the organization of the new community, with sacristan duties, *maestro de capilla*, musicians, copyists, abbesses, officials, councils, liturgy, distribution of labor and even the way of dressing. It is this order and life style of the community life that they considered their own life style (not imposed from outside) and the most appropriate for the new societies; even today they continue teaching it to their

²⁰ This paragraph corresponds to the publication in P. Nawrot: *Misiones de Moxos: Catálogos* (Santa Cruz: Fondo Editorial APAC) 2011 vol. 1 p. 14.

children and grandchildren and the protect it zealously and strongly from the destructive influence of the globalized society.

III. Treasures of the collection: Zipoli's operas and by other composers

There are several texts written by the missionaries and visitors to the Jesuit reductions who witness that there were also scenic presentations at the missions, especially operas. Sánchez Labrador assured that at the Guarani missions there was a presentation of an Italian opera composed by Zipoli. He said:

In some indigenous people churches they played an Italian opera at night, one of those composed for them the brother Zipoli, one of the best musicians who lived in Rome and was transferred, already a Jesuit, to the province of Paraguay²¹.

Julián Knogler in his *Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos* stated:

Besides these means of supporting the Christian morals among the Indians and to encourage them to perfect themselves, we have others, for example, theatrical representations in days of major festivities, which offer a building history, interpreted by school students, whom we specially prepare for these spectacles. A little while ago, the history of conversion of a pagan was premiered, Eustaquio, who later on was canonized. We witnessed how he came to embrace Catholicism together with his children Agapito and Tehospito and his entire house: he was asked to become a Christian by Jesus Christ himself whose image appeared to him among the horns of a deer while hunting. The episode that history of the church narrates seemed particularly appropriate for the indigenous people who spend their lives hunting in the bushes. We did not have to prepare the decoration because bushes surround the reservation; we only had to lumber an area in order to locate the audience. The dialog language and that of the text of the songs was that of Chiquitos. The people in our town asked many times to repeat the show and told the missionary: "Let us see Eustaquio again so that we understand better the love of Jesus Christ, our father, and we repent from our ungratefulness with which we pay the benefits we receive from him". They wept also in their way during the show, which is, not shedding tears but gasping and sighing because rarely do they cry full of tears. In another occasion, we represented the story of San Francis Xavier, the apostle of the Indigenous people,

²¹ J.S. Labrador: *El Paraguay Católico*; in : Vicente Gesualdo, *Historia de la Música en la Argentina 1536–1851* (Buenos Aires: BETA S.R.L., 1961) vo. 1 p. 53.

another case of a soul yearning blessedness. This how was a real melodrama. God inspired us the idea to compose it and thanks to Him it bore good fruit²².

At the Musical Archive of Chiquitos there are testimonies from at least three missionary operas entitled: *San Ignacio* (with text in Spanish and attributed to Zipoli), *San Xavier* (text in Chiquitos language), *El Justo y el Pastor* (incomplete; text in Chiquitos language). The first of the three, *San Ignacio*, has also its pair at the collection of Moxos, which – as it is usual in the concordances of musical works in the archives in Bolivia – has something different in its arrangement. The opera is a short instrumental *overture*, 10 *da capo* arias with their pertinent recitatives and one epilogue. However, the more detailed analysis of the manuscripts allows us suggesting this opera went through different moments in its creation. Its original version ended on scene 6 (short version or Moxos version), which with the passing of time it was elongated adding the rest of the scenes (long version or Chiquitos version). The material added comes from another opera still, which was found in Moxos, with its text in Latin and entitled *San Lorenzo*. Apparently, at the missions in Chiquitos, they took the opera *San Lorenzo*, they made the necessary adaptations in order to change the text from Latin, into the new one, in Spanish and thus they built the extension of the work. This way, *San Lorenzo* would be the fourth opera in the missionary archives in Bolivia. All of them – simple but sweet – correspond to the vision that few of us have about missionary music, which always had to be spiritual, without vanity or excesses. Such opinion turned out erroneous when the cataloging of the musical collection in Moxos led us to find musical works that demanded true virtuosity from the singers for an appropriate rendition of a composition. Such is the case of *Quis me ad te sponse separavit*, which corresponds to one of the arias in the opera *Dalisa: Priva del caro bene (1730)* by the German composer *Johann Adolph Hasse (1699–1783)*. In the archive, the copy does not bear the name of the composer and the authorship of *Quis me...* was discovered by the young Bolivian singer Angélica Monje. The opera *Dalisa* would be the fifth opera located in the missionary archives.

1. Composers

The Archive of Moxos has 1157 titles of musical works. Most of them are anonymous. However, musicological research has managed to establish the origin of several of these compositions.

In the collection, there are 12 compositions by Domenico Zipoli (1688–1726)²³. Eight out of them bear the name of the composer; another four have their

²² J. Knogler: *Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sud y las misiones en su territorio, redactado para un amigo*; in: W. Hoffmann: *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos* (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura) 1979 pp. 180–181.

pairs at the Musical Archive in Chiquitos. Thus, it was the Chiquitos manuscript that helped us to establish that said four compositions were by Zipoli.

From the collection of six masses by Giovanni Battista Bassani (1657–1716), *Acroama Missale*, in the archive of Moxos three of them were found. However, comparing these copies to those of Chiquitos – where the entire collection of six masses was saved – the occasion of these masses (religious festivity), as well as their constitutive parts of the *Ordinarium Missae*, was different among the missions.

By celebrated *maestro de capilla* in La Plata, Juan de Araujo (1646–1712), there are two works carrying his name: *Misa Araujo*, also called *Misa Araujo de Cuaresma* and one litany. Curiously, these compositions are not listed in the music catalogs of the ABNB in Sucre, where almost the entire work of the composer is.

Also the music of the celebrated composer of Bohemia, Jan Josef Ignác Bretner (1689–1742) arrived at the missions. His two motets, *Gloria et honore* and *Cantemus Domino*, were copied not only in the missions in Chiquitos but also in Moxos, where the last copy dates back to 1911.

From what had to be the voluminous *corpus* of instrumental music in the Moxos collection – today very little remains – there is only instrumental work by Antonio Vivaldi (1678–1741). We quote this work here, since it clarifies well the indigenous musicians' disposition to the music arriving from the outside missions. In the Musical Archive of Moxos the work bears the following gloss: *AMMoxos Signatura 1084*. Its title: *Principal Concerto*. The copies of violin 1 and violin 2 were made by the most celebrated copyist in Moxos, Manuel Jesús Espiritu Mahe Noco Guaji and bear the date of 28 of January of 1919, while that of the *basso continuo* is from later in time²⁴ and by another handwriting of the copyist. None of the two scribes included in their facsimile the name of the composer of the work. The composition has three movements, *Allegro*, *Andantino*, [*Allegro*] and it is for violin 1, violin 2, and *bc*. The recent study managed to establish that it is by Antonio Vivaldi, *Concerto No. 6 in C Major: Il Piacere*, Op. 8, for violin solo, violin 1, violin 2, viola and *basso continuo*. The original has three movements: *Allegro* (in C major), *Largo e cantabile* (in E minor) and *Allegro* (in C major). The missionary arrangement of this concert merged the violin solo and violin 1 parts together, and removed the viola part²⁵.

²³ There are 17 compositions by Zipoli which were found in the musical archives in Bolivia; 16 of which in the missionary archives in Chiquitos and in Moxos and 1 in Sucre.

²⁴ From the manuscript three of the four numbers could be deciphered: 19?5. Possibly correspond to 1935 since other copies by the same author (Temo Castro) date from 1933.

²⁵ One of the most notorious characteristics of the missionary music is the absence of viola. According to inventories of instruments provided at the time of the expulsion of the Jesuits from

The bars, originally assigned to violin solo and viola, the viola part were passed on to violin 2. Another change the original went under was the removal of the second movement (in E minor), substituted by an *Andantino* from some other sonata, whose authorship, until the present date could not be established. Such changes in the music of the missions were fairly frequent.

Other attribution established by the catalog of the anonymous compositions in Moxos are works by Johann Valentin Rathgeber (1682–1750), by Bartolomé Massa (1721–1796), by Martin Schmid (1694–1772) and by some other composers still.

2. Curiosities: native languages, jerure, macheteros

Among the greatest curiosities in this collection are musical works bearing a clear influence from the indigenous culture. The easiest way to perceive this phenomena is through the use of sacred texts in local tongues. In some cases, it will be a simple translation from the liturgical texts into the vernacular language. In other cases, the texts were composed at the missions. Thus, the collection has 94 works (among devotional songs and *villancicos*) with texts in Trinitaria language, from which 22 were classified as compositions from the time of the presence of the Jesuit missionaries in the missions. Two other compositions intersperse Latin and Trinitaria languages. Six more in this field have their texts in native tongues, but the linguistic family in the texts could not be established.

Although the narrations about the musical life in the Jesuit reservations speak about the coexistence of the autochthonous music and the new music – missionary music – nothing could ever be demonstrated until the discovery of the collection of Moxos. The introduction of the new music in the missions did not necessary suppress the old musical practices or completely changed the function of music in the life of the society nor destroyed the manufacture and use of musical instrument from their own tradition. In fact, in many parts of Bolivia the coexistence of these two musical practices can be perceived until today. Even more, traditional music from the peoples exercised an influence on the music brought by the missionaries and perhaps it found new routes to be included in ecclesiastic festivities. Such is the case of the *jerure*.

In our article *Polyphonic music from the Musical Archive of Moxos. Deliberations*²⁶, we have stated the following:

the missions (1767/8) in the missions there was this instrument. However, in the collections of Chiquitos and Moxos there are no music sheets including viola in the orchestra formation.

²⁶ Piotr Nawrot, *Polyphonic music from the Musical Archive of Moxos. Deliberations*. (Unpublished)

The particularity of this sector within the collection of Moxos is that it has more than thirty autochthonous dances (*jerures* and *macheteros*) written on staff. Few times the music of the native people was reproduced in musical writing; therefore, the testimonies of this archive are of a very singular significance and importance.

First, let us occupy ourselves with clarifying what is related to the *jerure*. *Jerure* (also *herure*) is a dance, which took its name from the instrument of the Pre-Hispanic times which was used for its execution. The instrument, which is a kind of a pan flute, or small bassoon, is manufactured from the leaves of the *куси* palm tree, with its mouthpiece from *tarara* trees. From the times of the reservations, more instruments were introduced in their execution, such as violins and flutes, and their main function is to accompany the processions that walk around the square during the celebration days.

Regarding the *chiriperono*, also called **the machete wielders** or *tontochis*, the following we have been able to establish. Among the Pre-Hispanic dances of the Moxos indigenous, the *chiriperono* was the most distinctive of this ethnic society. In the Moxos tongue, the word *chirípueru* is used to call a sword made from *chonta*. *Ono*, in the same tongue, is used to make a subject plural. The dancers participating in its performance bear a palm machete in their right hands. This caused the same dance, with time, was called just as the dance of the machete wielders, or simple, the *macheteros*. Sometimes, the dance is also called by the onomatopoeic name of *tontochis*, since it is played on the beating of the bass drum (*ton-ton*), and a deaf and permanent *chis* may be heard coming from the seeds rattles (called *paichachi*) that the dancers place on their ankles and they sound to the beat of their steps. It is preserved and practiced in several towns in Beni, in almost a primitive way, even until the present date. Despite its martial nature and clear evocations to the old warrior dances at the time of the reductions, the dance acquires a religious nature and is played in all the principal festivities of the Liturgical Year, especially in Christmas, Easter, Corpus Christi, Holy Trinity, and the Feast of the Patron Saint of the town. Almost until the end of the XIX century, Edward D. Mathews wrote the following about this dance:

The divine service was overly coarse: the Jesuits [sic] had adapted evidently to the practices of the natives. Two Indians danced in front of the altar facing the church gates, with the neck ornamented by macaw feathers tied in a circle, from which a toucan chest feathers appendix came down to the neck and ended with the tiger tail. They had some kind of rattles [sic] on their ankles and a large wooden machete on their right hand. They were called [sic] by the name of "macheteros" and I believe they pretended to represent the soldiers of the church fighting their enemies and defeating them. During mass the inside of the church showed a beautiful sight strike with the bright colors of the "tipoyos" from the indigenous women, dresses looms of quimon which fell on them as gracious

*folds to their feet. They had bear arms from their shoulders, and long and lustrous hair in two braids, tied at their ends with lively colored ribbons called “ariches”. The picturesque in the dresses singularly contrasted with the dark and somber in the temple. The singing was strident and nasal; but they all seemed to be in good faith and kept due composure*²⁷.

Nearly 10 percent of the entire Musical Archive of Moxos is made up by works with texts in native tongues, particularly in Trinitaria language, but there are also Moxos and Canichana languages. Although in some cathedral collections music with text in native tongues can be found, in the urban centers such congruence would be a singularity within the repertoire and not – as it is in the missionary collections, – a usual practice. It is also remarkable that in some texts of the passions, lamentations, *villancicos* or devotional songs, there are verbs or allegories borrowed from the local culture. This is the case, for example, of the Christmas *villancico Señora Doña María, AMMoxos*, Signatura 436, where the newly born Son of Mary is called Viracocha. This same *villancico* included also some typical expression from the area, such as the diminutives *coquito*, *burrito*, which are no more than the clear influence of the place over the musical repertoire of the area.

3. The catalog itself

At the time of starting the cataloging the musical collection of Moxos, the archive had a good inventory provided by the local workers of the archive, Francisco Limaica (the guide), Bartolo Vela and Pedro Macavapi (collaborators).

However, there was no sequence of pages and fragments that made up this background. This is why an acknowledgement of the pages had to be made first and group them in which what belonged to the same composition. After several adjustments, the final writing of the catalog was made up by the following fields:

- Signature
- Composer
- Title
- Musical form
- Sections
- Liturgical Year
 - Festivity (Christmas; Holy Week; Saint Peter, etc.)
 - Liturgical Action (Mass; Eves, Complete, etc.)
- Language
- Time

²⁷ E.D. Mathews: *Up the Amazon and Madeira Rivers through Bolivia and Peru* (London) 1879 pp. 61–62. Also quoted on: G.R. Moreno: *Catálogo de Mojos y Chiquitos* (La Paz: Librería Editorial Juventud) 1973 pp. 386–404.

- Jesuit
- Post-Jesuit
- Undefined
- Musical characteristics
 - Tonality / Modality
 - Meter
- Composing parts
 - Voices
 - Instruments
- Concordance
 - With the Musical Archive in Chiquitos
 - With other musical collections
- Page description
 - Part (voice or instruments)
 - Number of pages
 - Format
 - Origin
 - Inventory number
 - Copy date
 - Copyist name

4. Copyists catalog

Perhaps one of the most original characteristics of the collection of music in Moxos is the information about the copyists, dates and places of copy. Using this information, a comprehensive study of copy authors was made. The author of this catalogue, Ana Luisa Arce, managed to establish at least five stages in the history of the copyists in Moxos; a history that goes through time from approximately 1767/8 until 2005. Some of the copies have not been able to be classified appropriately in any of these times because they lack the features that allow listing them among the five fields. We detected three kinds of copyists: a) professional copyists; b) copyists of devotion; c) copyist interpreter. This catalog is of great help in order to understand the music disposition and that of the indigenous communities throughout three centuries towards missionary music, its role and importance in the identity of the indigenous people of Moxos.

IV. Conclusions

Bolivia has preserved the richest, most voluminous and varied collections of music in America. In the last two decades and half, musicologists, musicians and historians have studied several of these musical collections. However, only the musical collection kept in the Missionary Archive in Moxos in San Ignacio de Moxos has, up to the present date, a reliable inventory and catalog. The music

collection of the missions in Chiquitos has a truthful inventory; however, the catalog of this collection only has a preliminary version despite having passed almost three decades since the beginning of this work. Other musical collections have incomplete inventory and catalogs and not very reliable. Still, several musical collections do not have any of the reference that could guide researchers.

The repertoire kept in the musical archives in Bolivia is broad and its size starts collections of plain songs, going through almost all successive musical styles known around the Western world up to the present date.

The musical collection in Moxos is the second most important to study historic music from the former Jesuit reductions and the most recent of missionary nature. What is truly unique about Moxos is the fact that it includes more than 100 compositions, vocal with instrumental accompaniment and more than 40 instrumental works with direct influence on the indigenous surroundings, due to the inclusion of texts in local tongues and rhythms, melodies and autochthonous instruments.

Historic music in Bolivia in the last two decades experienced a process of vigorous recovery and restoration. Although never entirely forgotten, it came back with new energy to the liturgies and concert halls in the local, national and international communities. In several towns, it is precisely this music that dominates the basic and compulsory repertoire in the musical education at local schools.

Bibliography

- Claro S.: *Antología de la Música Colonial en América del Sur* (Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile) 1974.
- Claro S.: *Catálogo de Manuscritos Musicales existentes en el Monasterio de Santa Clara, Cochabamba*, MS. Cochabamba 1966 (unprinted works).
- Claro S.: *La Música en las Misiones Jesuitas de Moxos* (Santiago de Chile: Instituto de Investigaciones Musicales. Facultad de Ciencias y Artes Musicales) 1969.
- Claro S.: *La Música en las Misiones Jesuitas de Moxos*. in: "Revista Musical Chilena" 23 (1969) pp. 7–32.
- Fernández G.E.: Boero H.C., Soux M.E.: *Hallazgo y Contextualización Preliminar de un Archivo Misional Mosestén* (La Paz: C & C Impresiones) 2009.
- Illari B., Waisman L.: *Catálogo del Archivo Musical de Chiquitos*. With the collaboration from Gerardo V. Huseby, Marisa Restiffo, and others. Preliminary Version (2005).
- Knogler J.: *Relato sobre el país y la nación de los Chiquitos en las Indias Occidentales o América del Sur y las misiones en su territorio, redactado para un amigo*. in: Hoffmann W.: *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos* (Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura) 1979 pp. 180–181.
- Labrador J.S.: *El Paraguay Católico*. in: Gesualdo V.: *Historia de la Música en la Argentina 1536-1851* vo. 1 (Buenos Aires: BETA S.R.L.) 1961.
- Mathews E.D.: *Up the Amazon and Madeira Rivers through Bolivia and Peru* (London) 1879.

- Moreno G.R.: *Catálogo de Mojos y Chiquitos* (La Paz: Librería Editorial Juventud) 1973.
- Nawrot P.: *Misiones de Moxos: Catálogos* (Santa Cruz: Fondo Editorial APAC, 2011) vol. 1.
- Nawrot P.: *Polyphonic music from the Musical Archive of Moxos. Deliberations*. (unpublished)
- Roldán W.A.: *Catálogo de los manuscritos de música colonial de los archivos de San Ignacio y Concepcion (Moxos y Chiquitos) in Bolivia*. in: "Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega" (November, 1990) pp. 225–478.
- Roldán W.A.: *Catálogo de manuscritos de música colonial de la Biblioteca Nacional de Bolivia* (Regional Project of Cultural Heritage and Development PNUD/UNESCO) 1986.
- Seoane C., Eichmann A., Parrado J., Soliz C., Alarcón E., Sánchez S.: *Melos Damus Vocibus. Códices Cantorales Platenses*, vol. 1 y 2 (La Paz, Proinsa Industrias Gráficas SRL) 2000.
- Seoane C.: *Catálogo Analítico de las Obras de la Colección de Pedro Ximénez de Abril Tirado del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia* (Sucre: Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia) 2010.
- Stevenson R.: *Music in Aztec & Inca Territory* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press) 1968.
- Stevenson R.: *The Music of Peru* (Washington, D.C., Pan American Union: Lima, Pacific Press, S.A.) 1959.

STRESZCZENIE

Źródła muzyczne z misji Moxos

Boliwia zachowała najbogatsze, największe zbiory i najbardziej zróżnicowane kolekcje muzyki dawnej w Ameryce. W ostatnich dwóch dekadach, muzykolodzy, muzycy oraz historycy studiowali wiele z nich. Jednak, jedynie kolekcja muzyki znajdująca się w Misyjnym Archiwum Moxos w San Ignacio de Moxos, doczekała się do tego czasu, wnikliwego inwentarza i katalogu. Kolekcja muzyki z misji Indian Chiquitos posiada wyczerpujący inwentarz; niemniej jednak, katalog owych zbiorów istnieje jedynie w swej próbnej wersji, mimo że minęły trzy dekady od momentu, kiedy rozpoczęto prace nad nim. Inne kolekcje muzyki posiadają jedynie szątkowe inwentarze i katalogi i nie można na nich polegać. Więcej, kilka kolekcji muzycznych nie dysponuje żadnymi pomocami, które pomogłyby studiującemu w jego badaniach naukowych nad owymi zbiorami muzyki dawnej. Repertuar strzeżony w archiwach muzycznych w Boliwii jest szeroki i rozciąga się od zbiorów muzyki chorałowej, przemierzając przez niemal każdy następujący po sobie styl muzyki minionych wieków, jaki się wykształcił w kulturze Zachodu, aż po dziś dzień. Kolekcja muzyczna z Moxos jest drugim, co do ważności źródłem do studiów nad historią muzyki z misji, choć został on zgromadzony jedynie niedawno temu. To, co najbardziej unikalne w tej kolekcji, to fakt, że jest w niej ponad 100 kompozycji, wokalnych z akompaniamentem instrumentalnym oraz ponad 40 utworów instrumentalnych, gdzie dostrzec można bezpośredni wpływ świata Indian, przez włączenie w owe utwory tekstów w językach lokalnych, jak również przez zastosowanie w ich interpretacji rytmów, melodii oraz instrumentów autochtonicznych.

Słowa kluczowe: Moxos, misje jezuickie w Boliwii, jezuicki barok, barok misyjny, boliwijski barok.

SUMMARY

Musical Sources in the Moxos Missions

Bolivia has preserved the richest, most voluminous and varied collections of music in America. In the last two decades and half, musicologists, musicians and historians have studied several of these musical collections. However, only the musical collection kept in the Missionary

Archive in Moxos in San Ignacio de Moxos has, up to the present date, a reliable inventory and catalog. The music collection of the missions in Chiquitos has a truthful inventory; however, the catalog of this collection only has a preliminary version despite having passed almost three decades since the beginning of this work. Other musical collections have incomplete inventory and catalogs and not very reliable. Still, several musical collections do not have any of the reference that could guide researchers.

The repertoire kept in the musical archives in Bolivia is broad and it starts with collections of plain songs, going through almost all successive musical styles known around the Western world up to the present date.

The musical collection in Moxos is the second most important to study historic music and the most recent of missionary nature. What is truly unique about Moxos is the fact that it includes more than 100 compositions, vocal with instrumental accompaniment and more than 40 instrumental works with direct influence on the indigenous surroundings, due to the inclusion of texts in local tongues and rhythms, melodies and autochthonous instruments.

Keywords: Moxos, Jesuit missions in Bolivia, Jesuit baroque, Mission baroque, Bolivian baroque.

TOMASZ WIELEBSKI, MATEUSZ TUTAK
**Meandry interdyscyplinarności teologii pastoralnej.
Przyczynek do dyskusji**

Dyskusje dotyczące rozumienia teologii pastoralnej toczone są nieustannie. Do jej rozwoju wybitnie przyczynił się II Sobór Watykański, który, mając charakter duszpasterski, otworzył przed nią nowe perspektywy i zadania, wytyczając nowy styl i metodę badań¹. Na podkreślenie zasługuje, zawarte w konstytucji duszpasterskiej o Kościele, wezwanie Ojców Soborowych, skierowane do całego Ludu Bożego, a zwłaszcza pasterzy i teologów, aby z pomocą Ducha Świętego wysłuchiwali, rozważali i interpretowali w świetle słowa Bożego znaki czasu (KDK 4; 44). Wiąże się to z zastosowaniem i wykorzystaniem nie tylko zasad teologicznych, ale również zdobyczy nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii (KDK 62). Jeżeli Ojcowie Soboru zgłosili postulat zastosowania osiągnięć nauk pozateologicznych do doskonalenia duszpasterstwa, to tym bardziej dotyczy to teologii pastoralnej, która jest nauką refleksją nad nim².

Realizując wspomniane zadania, co podkreśla dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2012 roku *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, teologia ponosi szczególną odpowiedzialność za to, by pomóc wiernym i Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła zobaczyć znaczenie ruchów, wydarzeń

Tomasz WIELEBSKI – ks. prof. UKSW dr hab., kierownik Katedry Prakseologii Pastoralnej i Organizacji Duszpasterstwa w Instytucie Teologii Praktycznej Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, e-mail: tomwielebski@gmail.com

Mateusz J. TUTAK – dr teologii, adiunkt w Katedrze Prakseologii Pastoralnej i Organizacji Duszpasterstwa w Instytucie Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, e-mail: mateusztutak@gmail.com

¹ R. Kamiński: *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. W. Przyczyna. Kraków 2011 s. 54.

² B. Mierzwiński: *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna. Spór o nazwę czy o koncepcję?*, „Ateneum Kapłańskie”. T. 144: 2005 nr 576, przypis 21 s. 233.

i tendencji ludzkiej historii, a także rozeznac i zinterpretować sposoby, jakimi Duch Święty poprzez znaki czasu może przemówić do Kościoła i świata³. Wspomniany proces ma się między innymi dokonywać przez *otwartość teologii na inne nauki, które wykorzystując własne metody, studiują ten rozwój*⁴.

Przywoływany dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej podkreśla, że teologia praktyczna⁵ zyskała na spotkaniu z socjologią, psychologią i pedagogiką⁶. Odpowiadając na współczesne potrzeby, autorzy tego artykułu postanowili podjąć próbę dookreślenia relacji teologii pastoralnej do tych dziedzin naukowych, próbując zarazem ukazać istotę psychologii pastoralnej, pedagogiki pastoralnej i socjologii pastoralnej. Stawiamy pytanie dotyczące tego, czy wspomniane dyscypliny są subdyscyplinami teologii pastoralnej, subdyscyplinami nauk pozateologicznych, czy też są interdyscyplinarnymi naukami o charakterze teoretycznym i praktycznym, z których osiągnięć korzysta się przy tworzeniu teologicznych modeli działalności duszpasterskiej i wytyczaniu dróg ich realizacji. Szukając odpowiedzi na to pytanie, przypomnimy istotę i zadania teologii pastoralnej, wskażemy na jej normatywny, a zarazem praktyczny charakter, przedstawimy stosowane przez nią metody. Następnie ukażemy specyfikę interdyscyplinarnego uprawiania teologii pastoralnej, koncentrując się na dziedzinach pozateologicznych. Na końcu damy pewne sugestie metodologiczne, zastrzegając, że nasze propozycje nie posiadają charakteru rozstrzygającego, mają być punktem wyjścia do merytorycznej dyskusji i zaproponowania nowych rozwiązań.

I. Pojęcie i zadania teologii pastoralnej

Pojęcia „teologia pastoralna” używa się w dwojakim znaczeniu: szerszym i węższym. W znaczeniu szerszym oznacza ono kilka subdyscyplin teologicznych, z których każda na swój sposób zajmuje się zbawczą działalnością Kościoła. Do tych subdyscyplin należą: „dydaktyka pastoralna” (obejmuje katechetykę i homiletykę), „liturgia” oraz „teologia pastoralna” w znaczeniu węższym. Każda z czterech wymienionych subdyscyplin dotyczy odpowiedniego zakresu dzia-

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Kraków 2012 nr 51–52.

⁴ Tamże, nr 53.

⁵ Przywoływany dokument posługuje się określeniem „teologia praktyczna”. Jan Paweł II użył w *Pastores dabo vobis* dwóch określeń: „teologia pastoralna” i „praktyczna” (PDV 57). W teologii uprawianej na zachodzie Europy używa się zasadniczo określenia „teologia praktyczna”, natomiast w Polsce funkcjonują obydwie nazwy, z wyraźną preferencją do określenia „teologia pastoralna”. B. Mierzwiński: *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna. Spór o nazwę czy o koncepcję?*, dz. cyt. s. 230.

⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, dz. cyt. nr 81.

łalności praktycznej Kościoła, posiadając własny sposób prowadzenia refleksji naukowej oraz własną metodologię. Teologia pastoralna w znaczeniu węższym to jedna z owych subdyscyplin cząstkowych teologii pastoralnej, której przedmiotem jest działalność (samourzeczywistnianie) Kościoła jako Ludu Bożego w świecie⁷.

Na rozwój współczesnej teologii pastoralnej ważny wpływ wywarł II Sobór Watykański. Dokumenty soborowe odczytujące na nowo tajemnicę Kościoła, który jest wspólnotą Ludu Bożego, a także zachodzące przemiany w świecie spowodowały, że przed teologią pastoralną otworzyły się nowe perspektywy i zadania. Posoborowa refleksja naukowa nad przedmiotem teologii pastoralnej zasadniczo sprowadza się do trzech głównych nurtów: eklezjologicznego, prakseologicznego i społeczno-politycznego. Wspomniane ujęcia różnią się akcentowaniem specyficznych elementów procesu badawczego. Dla przedstawicieli nurtu eklezjologicznego (F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, H. Schuster) teologia pastoralna jest nauką teologiczną, która dzięki refleksji nad aktualną sytuacją Kościoła prowadzi badania nad jego urzeczywistnianiem się w teraźniejszości. Sytuujący się w tym nurcie F. Klostermann uważa, że teologia pastoralna jest nauką o urzeczywistnianiu się Kościoła jako wspólnoty we współczesnym świecie. Dla S. Hiltnera i R. Zerfassa, związanych z nurtem prakseologicznym, teologia pastoralna zajmuje się refleksją nad działalnością praktyczną Kościoła. Z kolei dla przedstawicieli nurtu społeczno-politycznego (E. Gilardi, S. Galilea, G. Gutierrez) teologia pastoralna jest nauką o działalności zbawczej Kościoła w świetle historycznej teologii wyzwolenia⁸. Na bazie koncepcji eklezjologicznej sytuuje się definicja sformułowana przez W. Piwowarskiego, który określa teologię pastoralną jako *naukę zmierzającą za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej, teraźniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania aktualnych modeli teologicznych oraz odpowiadających im imperatywów i programów działania, według których Kościół w tej konkretnej, teraźniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając misję pośrednictwa zbawczego*⁹.

Z kolei Jan Paweł II, definiując w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* teologię pastoralną (praktyczną), napisał, że jest ona *naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego w kontekście historii: a więc o Kościele jako powszechnym sakramencie zbawienia, jako znaku i żywym narzędziu zbawienia Jezusa Chrystusa, działającym przez słowo, sakramenty i posługę miłości. Teologia pastoralna jest nie tylko umiejętnością, zespo-*

⁷ R. Kamiński; *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*. W: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 15.

⁸ R. Kamiński; *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. W. Przyczyna, dz. cyt., s. 54.

⁹ W. Piwowarski; *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*. „Chrześcijaństwo w Świecie”. T. 26: 1973 s. 30.

lem wskazań, doświadczeń i metod. Ma status pełnoprawnej dyscypliny teologicznej, ponieważ czerpie z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii (PDV 57).

Do najważniejszych zadań teologii pastoralnej należą: ukształtowanie świadomości aktualnie działającego Kościoła oraz wypracowanie zasad i dyrektyw, według których będzie on pełnił swoją misję pośrednictwa zbawczego. Ma ona także przygotowywać duchownych i świeckich do wspólnego podejmowania działań duszpasterskich, co wiąże się z kształtowaniem teologiczno-pastoralnego sposobu myślenia oraz nabywaniem umiejętności diagnozy, oceny i rozwiązywania problemów w świetle zasad teologicznych¹⁰.

II. Normatywny i praktyczny charakter teologii pastoralnej

Specyfika teologii pastoralnej związana jest z jej normatywnym i zarazem praktycznym wymiarem. Jej wymiar normatywny wiąże się z prowadzoną refleksją teologiczną nad życiem i działalnością Kościoła widzianego w kontekście soborowej wizji wspólnoty Ludu Bożego i Mistycznego Ciała Chrystusa. Wypracowane, w oparciu o Objawienie Boże i Magisterium, zasady i dyrektywy działalności duszpasterskiej Kościoła mają stać się kryteriami oceny jego aktualnej reakcji na wezwania do urzeczywistnienia siebie i swego posłannictwa w danej sytuacji. Z kolei wymiar praktyczny teologii pastoralnej wiąże się z tym, że konstruowanie wspomnianych zasad i dyrektyw powinno być poprzedzone badaniami empirycznymi i interdyscyplinarną refleksją nad złożoną rzeczywistością społeczną, psychologiczną, religijno-duszpasterską i kulturową, w której Kościół prowadzi i ma prowadzić swoją działalność. Próby podporządkowania albo nadzędnego traktowania elementu praktycznego lub normatywnego byłyby wypaczeniem teologii pastoralnej. Między tymi dwoma elementami refleksji teologiczno-pastoralnej zachodzi obustronne oddziaływanie na siebie: teoria potrzebuje sprawdzenia lub podparcia jej przez praktykę, z kolei praktyka kościelna powinna zawierać założenia normatywne uzasadniające i wyjaśniające podejmowane działania¹¹.

Charakter teologii pastoralnej wymaga, aby w prowadzonej przez nią refleksji naukowej korzystać z dwóch rodzajów źródeł: Objawienia Bożego i nauczania Magisterium oraz doświadczenia religijnego ludzi i wspólnot religijnych. Pierwsze źródło służy wypracowaniu teologicznych zasad określających zbawczą działalność Kościoła we współczesnym świecie. Chodzi o poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co ma czynić Kościół w świetle prawd objawionych na różnych

¹⁰ R. Kamiński: *Pastoralna teologia*. EK T. 15 Lublin 2011 kol. 5.

¹¹ R. Kamiński: *Tożsamość współczesnej teologii pastoralnej*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”. T 59: 2012 s. 27–28.

szczeblach działalności duszpasterskiej. Chodzi też o określenie celów, treści, środków i metod działalności duszpasterskiej. Z kolei drugie źródło ma dostarczyć odpowiedzi na pytanie, jaka jest sytuacja miejsca i czasu, w której Kościół realizuje działalność duszpasterską, co wpływa na zachowania społeczne i indywidualne, jaka jest sytuacja poszczególnych osób i społeczności. Ma to służyć szukaniu odpowiedzi na inne pytanie: czy Kościół aktualizuje swoją działalność w określonych uwarunkowaniach i zbawczą misję, do której został powołany¹²?

III. Paradygmaty teologii pastoralnej

Fundamentalną kwestią związaną z każdą nauką są stosowane przez nią metody badawcze. Metoda naukowa to świadomie i systematycznie stosowany sposób skutecznego i racjonalnego działania prowadzący do racjonalnego zdobywania, uzasadnienia i systematyzowania prawd naukowych. Można o metodzie naukowej mówić w dwóch znaczeniach: ogólniejszym, jako o całości poczynañ naukowo-badawczych, oraz węższym, gdzie rozumie się ją jako sposoby (techniki badawcze) uzyskiwania materiału naukowego. Dobór metod badawczych wyznacza materialny i formalny przedmiot nauki. W zależności od jej przedmiotu należy stosować takie metody, które najkrótszą drogą umożliwią osiągnięcie celów danej nauki.

W przypadku metody teologii pastoralnej można mówić o związku kilku metod wyznaczanych przez jej przedmiot i cel. Skoro teologia pastoralna jest nauką, która w *świetle Objawienia Bożego i analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła, wypracowuje zasady i dyrektywy pastoralne, według których Kościół w teraźniejszej sytuacji wypełnia misję pośrednictwa zbawczego*¹³, to zauważamy w niej istnienie trzech elementów treściowych, z których każdy musi być przedmiotem zainteresowania naukowego. Pierwszy etap postępowania badawczego wiąże się z refleksją nad całokształtem życia Kościoła, czyli nad jego istotą, podmiotami działania, funkcjami i strukturami oraz antropologiczno-społecznymi uwarunkowaniami. Drugi etap wiąże się z teologiczno-socjologiczną analizą teraźniejszej sytuacji Kościoła, w której ma się dokonywać jego aktualizacja. Trzecim etap, będący owocem refleksji dwóch poprzednich, wiąże się z wypracowaniem zasad i dyrektyw, według których ma przebiegać działalność Kościoła zmierzającą do autorealizacji w teraźniejszości i w przeszłości¹⁴.

Wyodrębnione trzy elementy treściowe zawarte w definicji teologii pastoralnej można ująć z punktu widzenia tej dyscypliny jako trzy etapy postępowania

¹² Tamże, s. 28.

¹³ Tamże, s. 39.

¹⁴ W. Piwowarski: *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*. W: F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna. Pisma pastoralne*. T. 1 cz. 1. Red. M. Marczewski, K. Misiaszek, R. Murawski. Warszawa 2013 s. 124–125.

badawczego. Na pierwszym z nich, zwanym *etapem kryteriologicznym* (eklezjologicznym), przeprowadza się refleksję nad istotą Kościoła, podmiotami jego działalności zbawczej, funkcjami i strukturami, uwarunkowaniami jego urzeczywistniania w teraźniejszości. Na podstawie Objawienia Bożego i Magisterium wyprowadza się zasady działalności Kościoła. Stanowiąc fundament analizy teologicznej aktualnej sytuacji duszpasterskiej, są one kryterium oceny reakcji Kościoła na wezwanie do urzeczywistniania siebie i swojego posłannictwa. Na drugim etapie badawczym, zwanym *etapem kairologicznym*, dokonuje się analizy aktualnej sytuacji Kościoła, w której prowadzi on swoją działalność zbawczą. Teologiczna analiza teraźniejszości, opierając się na badaniach socjologicznych, psychologicznych, pedagogicznych, obejmuje zagadnienia dotyczące sytuacji współczesnego świata w wymiarze globalnym w różnych społecznościach ludzkich oraz sytuacje jednostek ludzkich. Chodzi o odczytanie *znaków czasu* definiowanych jako *zjawiska, wydarzenia, procesy, w których przejawia się działanie Ducha Świętego, ingerującego w dzieje ludzkości przez pobudzanie i oświecanie ludzkich serc, które wymagają konfrontacji z nauką ewangeliczną i zaangażowania chrześcijan*¹⁵. Oprócz pozytywnych znaków czasu wyróżniamy też znaki czasu negatywne oraz dwuwartościowe, których rozumienie zależy od interpretacji¹⁶. Doceniając wartość socjologii w ich odczytywaniu, warto w tym miejscu przestrzec przed błędem socjologizmu redukującym interpretację znaków czasu wyłącznie do wymiaru zewnętrznego zjawiska społecznego, z pominięciem wymiaru moralnego i religijnego. Należy pamiętać, że socjologia jest niezbędna na wstępnym etapie ich interpretacji, ale nie można na tym poprzestać¹⁷. Działania podejmowane na etapie kairologicznym służą także sprawdzeniu skuteczności i sensowności stosowanych przez Kościół w pracy duszpasterskiej metod i form. Z kolei na trzecim etapie postępowania badawczego, zwanym *etapem prakseologicznym* (strategicznym), ustala się aktualne zasady będące podstawą do wypracowania dyrektyw, według których powinna być realizowana działalność zbawcza Kościoła obecnie i w przyszłości. Pozwalają one na wypracowanie konkretnych programów duszpasterskich dostosowanych do bieżącej sytuacji.

Wszystkie trzy etapy postępowania badawczego zachowują wewnętrzną jedność. Wyraża się ona w tym, że analiza teraźniejszej sytuacji Kościoła zakłada wcześniej ukształtowaną refleksję nad jego istotą, zasady zaś i dyrektywy działania są wnioskami wynikającymi z dwóch poprzednich etapów badawczych jako ich przesłanek¹⁸. Teologia pastoralna, prowadząc badania według wspomnianego

¹⁵ S. Bielecki: *Znaki czasu*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 923.

¹⁶ Cz. Bartnik: *Czym są znaki czasu?* „Ateneum Kapłańskie”. T. 15: 2008 nr 595 s. 426.

¹⁷ M. Fiałkowski: *Znaki czasu. Próba definicji w świetle polskich publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*. „Teologia Praktyczna”. T. 12: 2011 s. 196.

¹⁸ R. Kamiński: *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. W. Przyczyna, dz. cyt., s. 50–52.

paradygmatu, koniecznie musi współpracować z naukami humanistycznymi, zwłaszcza z psychologią, socjologią, historią czy pedagogiką. Zastosowanie ich metod badawczych w drugim członie paradygmatu wymaga właściwej znajomości metodologii tych nauk oraz nieprzekładania na teren teologii charakterystycznych dla nich pojęć¹⁹.

Przedstawiony opis paradygmatu badawczego trzech etapów analizy pastoralnoteologicznej ma charakter ogólny. Na każdym z poszczególnych etapów korzysta się ze szczegółowych metod (technik) badawczych. O ich doborze decyduje przedmiot prowadzonych badań. Sformułowanie na pierwszym etapie badawczym aktualnych zasad wyznaczających działalność Kościoła, w oparciu o Pismo Święte, Magisterium i dane wypracowane przez poszczególne dyscypliny teologiczne (dogmatyczna, fundamentalna, moralna i inne) oraz prawo kanoniczne, stanowiących podstawy do teologicznej refleksji, wymaga skorzystania z metod: analizy i syntezy, pozytywnej, egzegezy i interpretacji tekstu, porównawczej, analogii, redukcji. Na drugim etapie badawczym dokonuje się teologicznej interpretacji danych empirycznych dostarczonych przez nauki pozateologiczne. W ramach prowadzonych badań teologia pastoralna korzysta z metod badawczych stosowanych w naukach empirycznych i historycznych. Stawiając problemy badawcze, jak też interpretując uzyskane wyniki, należy odwoływać się do kryteriów teologicznych. Wyniki badań empirycznych są interpretowane teologicznie. Trzeci etap badawczy, związany z ustaleniem zasad i dyrektyw pastoralnych, według których ma być realizowana działalność Kościoła na przyszłość, wymaga zastosowania metody analizy i syntezy, porównawczej, interpretacji, klasyfikowania itp.

Jak już podkreślono, złożoność refleksji nad przedmiotem teologii pastoralnej wymaga zastosowania wielu metod badawczych, ściśle określonych na poszczególnych etapach postępowania badawczego, co wiąże się z odpowiednim współdziałaniem teologii pastoralnej z teologicznymi i pozateologicznymi dyscyplinami naukowymi. F.X. Arnold twierdził, że bez przebadania genezy historycznej treści i formy dzisiejszej działalności duszpasterskiej nie można zrozumieć aktualnego stanu Kościoła, a w konsekwencji nie można kierować nim zgodnie z celem, do którego został powołany i wymaganiami czasu. Metoda F.X. Arnolda nosi nazwę metody historyczno-teologicznej²⁰. Podkreśla również, że z metodą indukcyjną musi iść w parze metoda dedukcyjna. W świetle zasad teologicznych wyprowadzonych z istoty dzieła zbawienia i Kościoła należy prześledzić historię poszczególnych form działalności Kościoła, aby ocenić wartość form aktualnie stosowanych i podać wskazania na przyszłość. Z punktu widzenia

¹⁹ A. Przybecki. *Pojęcie modelu duszpasterstwa w teologii pastoralnej*. „Teologia Praktyczna”. T 9: 2008 s. 130.

²⁰ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna. Pisma pastoralne*. T. 1, cz. 1, dz. cyt., s. 111.

formalnego zatem, metodę zaproponowaną przez F.X. Arnolda można nazwać metodą indukcyjno-dedukcyjną²¹.

Obecnie wyróżnia się różne sposoby prowadzenia badań w teologii pastoralnej, koncentrujące się na jej przedmiocie materialnym, który stanowi życie i działalność Kościoła w warunkach współczesności. H. van der Ven wskazał na cztery typy badań: monodyscyplinarne, multidyscyplinarne interdyscyplinarne i intradyscyplinarne. Badania monodyscyplinarne, które występowały w teologii pastoralnej do 1777 roku, charakteryzują się wspólnym celem i metodą. Po usamodzielnieniu się teologii pastoralnej jako oddzielnej dyscypliny zauważono, że musi się ona odnieść do badań prowadzonych przez inne dyscypliny naukowe, wiążąc metodycznie w całość poglądy teologiczne z wynikami badań empirycznych. Tego typu badania, zwane badaniami multidyscyplinarnymi, mają różne cele i różne metody. Dane dostarczane przez nauki empiryczne zostają przez teologię pastoralną zestawione z teorią teologiczną i zinterpretowane teologicznie. Chociaż prowadzone badania stworzyły teologii pastoralnej duże szanse rozwojowe, to jednak powiązanie dwóch sposobów postrzegania tej samej rzeczywistości powoduje pewną trudność: wymaga się bowiem od pastoralistów szerszego niż teologiczne przygotowania²². Badania interdyscyplinarne, wskazując na zależności zachodzące między teologią pastoralną a naukami empirycznymi, charakteryzują się wspólnym celem i różnymi metodami. Ich podstawą jest przekonanie, że pomiędzy wspomnianymi dziedzinami nauki istnieją wielorakie relacje i zależności. H. van der Ven określa badania multidyscyplinarne jako *następujące po sobie*, a badania interdyscyplinarne jako *realizowane jednocześnie*. W badaniach interdyscyplinarnych teologiczne i empiryczne metody badawcze oraz ich wyniki łączą się w całość. Oznacza to, że teologia pastoralna, będąc „empiryczną”, powinna stosować takie instrumenty metodologiczne, w których metody i techniki badawcze innych nauk zostaną zintegrowane w teologii²³. Takie badania, chociaż podejmowane już przez pastoralistów, nie zostały jeszcze dostatecznie rozwinięte²⁴.

²¹ Tamże, s. 112.

²² R. Kamiński: *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. W. Przyczyna, dz. cyt., s. 46–47.

²³ R. Kamiński: *Pojęcie i problematyka teologii pastoralnej*. „Roczniki Teologiczne”. T. 47: 2000 s. 15.

²⁴ Próbę zastosowania tej metody podjął H. van der Ven, który badał motywację zaangażowania pastoralnego wolontariuszy w kontekście pomocy duszpasterskiej osobom znajdującym się w beznadziejnych sytuacjach granicznych. Wykorzystując metody empiryczne, analizował on elementy religijne, twierdząc, że uprawia teologiczno-empiryczne badania ludzkiego postępowania. Był świadomy trudności, gdyż dobrze zdawał sobie sprawę, że nauki empiryczne nie są przygotowane do badania kwestii etyczno-religijnych. Z drugiej strony, przekonywał, że badania teologiczno-empiryczne umożliwią poznanie motywacji ludzkiego postępowania. Opis tych badań jest na tyle skromny, że nie pozwala na propagowanie go jako wzoru do wykorzystania. Zob. J. Mikołajec: *Metody teologii pastoralnej*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 144: 2005, nr 576, s. 258–259.

Zdaniem niektórych pastoralistów niemieckich badania interdyscyplinarne istnieją tylko w teorii, gdyż wzajemna wymiana pomiędzy dziedzinami nauk teologicznych zachodzi bardzo rzadko, co wiąże się tym, że dany pastoralista podejmuje próbę łączenia w swoich badaniach kompetencji teologicznych i socjologicznych. Przeczą temu pogładowi powstałe w Polsce na KUL-u i w innych ośrodkach teologicznych prace naukowe wykorzystujące przeprowadzone badania empiryczne do interdyscyplinarnej analizy pastoralnej²⁵.

Paradygmat trzech etapów analizy teologiczno-pastoralnej jest szczególnie przydatny w badaniach mających na celu wypracowanie aktualnych, to znaczy dostosowanych do uwarunkowań konkretnego miejsca i czasu, modeli pastoralnych²⁶. Według W. Piwowarskiego jest to wzór normatywny (ideał), wypracowany przez pastoralistę dla chrześcijan i wspólnot chrześcijańskich w oparciu o podstawowe dyscypliny teologiczne i nauki humanistyczne, według schematu sylogizmu praktycznego. Przesłanki większej dostarczają wymienione nauki teologiczne, przesłanki mniejszej nauki empiryczne. Wniosek, ze względu na przesłankę większą, ma charakter teologiczny²⁷. W dalszej kolejności wypracowane modele teologiczne stanowią podstawę do określenia imperatywów i programów działania. Przez imperatyw działania rozumie się zespół dyrektyw (nakazów, zaleceń) dotyczących realizacji modeli teologicznych w określonym czasie i przestrzeni, natomiast programy działania są to merytorycznie i metodycznie zaplanowane etapy urzeczywistniania tych modeli²⁸. Model duszpasterstwa, będący uproszczonym schematem działania, wypracowanym na podstawie źródeł teologicznych i wyników badań pozateologicznych, umożliwia tworzenie różnych koncepcji jego realizacji w zależności od warunków miejsca, czasu i środowiska²⁹.

IV. Interdyscyplinarne uprawianie teologii pastoralnej

Specyficzny przedmiot badań teologii pastoralnej, łączący w sobie zarówno elementy teologiczne, jak i empiryczne, wymaga współpracy tej nauki z innymi dyscyplinami naukowymi, w tym pozateologicznymi. Wspomniane dyscypliny naukowe mogą nie tylko pomóc w postawieniu diagnozy pastoralnej, ale też prognozować zachodzące zmiany. Mogą one także dostarczyć koncepcji teoretycznych, dotyczących na przykład funkcjonowania grupy, budowania więzi, wy-

²⁵ J. Mikołajec: *Problem metody teologii pastoralnej*. „Studia Pastoralne”. T. 1: 2005 s. 28–29.

²⁶ W. Przygoda: *Paradygmaty postępowania badawczego w teologii praktycznej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. W. Przychyna, dz. cyt., s. 104.

²⁷ W. Piwowarski: *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, dz. cyt., s. 32.

²⁸ Tamże, s. 32–33.

²⁹ A. Przybecki: *Pojęcie modelu duszpasterstwa w teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 134.

chowania, motywowania itp. Interdyscyplinarne uprawianie teologii pastoralnej wiąże się jednak z koniecznością zachowania poprawności metodologicznej. Przywoływany już dokument *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, podkreślając, iż teologia praktyczna zyskała na spotkaniu z socjologią, psychologią i pedagogiką, zwraca uwagę na to, że *teologia katolicka powinna respektować spójność wykorzystanych metod i nauk, używając ich krytycznie w świetle wiary, która jest częścią tożsamości i motywacji teologa*³⁰. Dalej dokument zwraca uwagę na to, że *rezultaty cząstkowe, uzyskane za pomocą metod zapożyczonych z innej dyscypliny, nie mogą być decydujące dla pracy teologicznej i powinny być krytycznie zintegrowane z funkcją i argumentacją teologii*³¹. Dokument, zachęcając teologów do pozyskiwania i wykorzystywania danych oferowanych przez inne dyscypliny, apeluje do nich, aby czynili to *w świetle zasad i metod właściwych samej teologii*³².

1. Psychologia

Jedną z dziedzin, z którą powinna współpracować teologia pastoralna, jest psychologia. To nauka opisująca i wyjaśniająca ludzkie zachowanie oraz jego przyczyny podmiotowe, traktujące umysł ludzki jako źródło aktywności zewnętrznych i wewnętrznych, których celem jest adaptacja oraz rozwój w kontekście rzeczywistości³³. Jedną z subdyscyplin psychologii, ważną z punktu budowania teologicznych modeli działalności duszpasterskiej, jest psychologia religii. Jej głównym przedmiotem zainteresowań jest psychologiczna analiza treści świadomości człowieka religijnego: jego przeżyć, doświadczeń, postaw i zachowań religijnych, problemów nawrócenia i pojednania religijnego³⁴. Rozpatruje ona religię w aspekcie psychologicznym, jako relację człowieka pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością boską, zajmując się jedynie ludzkim partnerem w tej relacji, nie badając natomiast sfery transcendentnej. Ukazuje ona, że fenomen religijności jest uwarunkowany wieloma czynnikami: osobowościowymi, kulturowymi, historycznymi, światopoglądowymi. Religijność, w zależności od struktury danego człowieka, może być przeżywana intelektualnie, uczuciowo lub w aktach działania. Poznanie uwarunkowań psychologicznych i kryteriów dojrzałej religijności powinno być uwzględniane w działaniach duszpasterskich³⁵.

³⁰ Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, dz. cyt., nr 81.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ A. Januszewski: *Psychologia*. EK T. 16, Lublin 2012 kol. 850.

³⁴ J. Zdybicka: *Człowiek i religia*. Lublin 1993 s. 74.

³⁵ A. Tomkiewicz: *Podstawy psychologiczne duszpasterstwa rodzin*. W: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń. Lublin 2013 s. 136.

Zauważa się potrzebę systematycznego i metodycznego rozwijania refleksji nad mechanizmami dotyczącymi ludzkich zachowań i ich przyczyn w działalności duszpasterskiej, która dokonuje się w ramach psychologii pastoralnej. Jest ona definiowana jako nauka o charakterze interdyscyplinarnym, badająca i opisująca psychologiczne uwarunkowania działalności duszpasterskiej Kościoła³⁶. Opisuje ona różnorodne sytuacje duszpasterskie, pomagając w zwiększeniu efektywności pracy duszpasterskiej. Psychologia pastoralna pozostaje w ścisłej relacji z teologią pastoralną, pomagając jej zdefiniować sytuację duszpasterską i zrozumieć relację wobec rzeczywistości transcendentnej³⁷. Korzystając z wielu dyscyplin psychologicznych (psychologia społeczna, osobowości i motywacji, rozwojowa, wychowawcza), wypracowuje odpowiednie metody i środki w celu usprawnienia oddziaływania duszpasterskiego. Łącząc się ściśle z przywoływaną już wcześniej psychologią religii, podaje ona także sposób rozumienia obrazu Boga, człowieka i Kościoła jako wspólnoty osób wierzących.

W dyskusji dotyczącej miejsca psychologii pastoralnej w systemie nauk wyróżnia się trzy propozycje rozumienia tej kwestii: umiejscowienie psychologii pastoralnej w ramach nauk psychologicznych (jako subdyscypliny psychologii), zaliczenie jej do nauk teologicznych lub też wskazanie na to, że wraz z innymi dziedzinami nauk jest ona częścią teorii i praktyki duszpasterstwa³⁸. Zwolennicy umieszczenia psychologii pastoralnej w segmencie nauk psychologicznych (Z. Kroplewski, Z. Chlewiński, M. Szentmartoni, K. Winkler) uważają, że argumentem przemawiającym za takim rozwiązaniem jest typowa dla psychologii metodologia badań. Podkreślają oni, że psychologia pastoralna, posługując się metodologią empiryczną, próbuje odkrywać procesy psychologiczne zachodzące pod wpływem sytuacji duszpasterskiej³⁹. Z kolei zwolennicy umieszczenia psychologii pastoralnej w segmencie nauk teologicznych (H. Wahl, I. Baumgartner, M. Klessman) odwołują się do założeń antropologii teologicznej, według której człowiek jest obrazem Boga, co stanowi źródło jego godności, oraz tego, że pozostaje on w relacji do świata widzialnego i duchowego. Twierdzą oni, że umiejscowienie psychologii pastoralnej w ramach teologii praktycznej jest warunkowane jej przedmiotem – sytuacją duszpasterską związaną z otwartością na działanie Boga, co wiąże się z tym, że działalności duszpasterskiej nie można ograniczać tylko do czynników psychologicznych⁴⁰.

³⁶ A. Tomkiewicz: *Psychologia pastoralna*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, dz. cyt., s. 709.

³⁷ Z. Kroplewski: *Psychologia pastoralna. Koncepcje i kontrowersje*. Szczecin 2011 s. 78.

³⁸ Tamże, s. 53.

³⁹ A. Tomkiewicz: *Psychologia pastoralna – kierunki, zadania, metody*. W: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński, dz. cyt., s. 37.

⁴⁰ A. Tomkiewicz: *Psychologia pastoralna*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, dz. cyt., s. 709.

Według H. Wahla są dwa możliwe modele relacji psychologia pastoralna – teologia pastoralna: model nauki pomocniczej oraz model interakcji i dialogu. Psychologia pastoralna, traktowana jako nauka pomocnicza dla teologii pastoralnej, przez analizę doświadczeń człowieka pomaga w wyborze tematów i sfer zainteresowania oraz wzbogaca w kompetencje do pracy pastoralnej. Drugi model to model zakładający interakcje psychologii pastoralnej z innymi naukami pomocniczymi i z samą teologią pastoralną, służąc pomocą w jej wewnętrznym ustrukturyzowaniu się, a także w odnalezieniu odpowiednich relacji z różnymi nurtami psychologii, które mogą być wykorzystywane do opisu sytuacji duszpasterskich⁴¹. Przeciwnicy traktowania psychologii pastoralnej jako części teologii pastoralnej uważają, że w takim wypadku musiałaby ona przyjąć jej metodę i język. Podkreślają oni, że metody teologii pastoralnej nie przystają do badań psychologicznych⁴².

Pojawia się także inna próba rozwiązania istniejącego sporu. Niektórzy teoretycy duszpasterstwa traktują teologię pastoralną jako teorię duszpasterstwa będącą interdyscyplinarną nauką o charakterze teoretycznym i praktycznym, która z różnych punktów widzenia opisuje sytuację duszpasterską. Teoria duszpasterstwa jest wtedy traktowana jako otwarta dyscyplina naukowa opisująca działanie duszpasterskie poprzez różne nauki. Takie podejście zakłada, że psychologia pastoralna, wraz z teologią pastoralną, socjologią pastoralną i innymi naukami pastoralnymi, jest jedną z nauk pastoralnych, które pomagają opisać i wyznaczyć kierunki działań duszpasterskich. Przy takim podejściu psychologia pastoralna, będąca jedną z nauk należących do ogólnie rozumianej teorii duszpasterstwa, nie traci swojej autonomii ani charakteru psychologicznego⁴³.

2. Pedagogika

Kolejną dyscypliną, z którą powinna współpracować teologia pastoralna, jest pedagogika. To nauka zajmująca się badaniem procesów edukacyjnych⁴⁴. Wśród wielu subdyscyplin pedagogicznych przydatnych w procesie budowania teologicznych modeli działalności duszpasterskiej na uwagę zasługuje pedagogika religii, zajmująca się zagadnieniami wpływu religii na edukację i wychowanie⁴⁵.

Bezdiskusyjna jest potrzeba systematycznego i metodycznego rozwijania refleksji nad procesami wychowawczymi w działalności duszpasterskiej, która może się dokonywać w ramach pedagogiki pastoralnej. Jej rozwój nastąpił po II Soborze Watykańskim, nazwanym duszpasterskim, który dokonał poszerzenia aktywności Kościoła ku środowisku jego życia i działania – ku człowiekowi

⁴¹ Z. Kroplewski: *Psychologia pastoralna. Koncepcje i kontrowersje*, dz. cyt., s. 63.

⁴² Tamże, s. 67.

⁴³ Tamże, s. 67-68.

⁴⁴ P. Magier: *Pedagogika*. EK T. 15, Lublin 2011 kol. 188.

⁴⁵ E. Sakowicz: *Pedagogika religii*. EK T. 15, Lublin 2011 kol. 193.

i światu. Doceniono wymiar wychowawczy w życiu człowieka, podkreślając, że zagadnienie wychowania rozumianego jako integralna formacja należy postawić w centrum odnowy Kościoła i realizowanego przez niego duszpasterstwa⁴⁶. Postulowane przez II Sobór Watykański duszpasterstwo powinno korzystać z najnowszych osiągnięć nauk pedagogicznych, co przyczyniło się do rozwoju pedagogiki pastoralnej⁴⁷.

Określenie celu pedagogiki pastoralnej, przedmiotu jej badań, zadań i metody różnicuje poglądy teologów i pedagogów⁴⁸. Dla F. Blachnickiego, który pierwszy wskazał na potrzebę pedagogiki pastoralnej, jej zadaniem jest *wskazywanie metod owocnego i skutecznego realizowania założeń i planów pasterskich, opartych na prawach rozwoju osoby i wspólnoty ludzkiej i osiągnięciach współczesnej pedagogiki*⁴⁹. Rozwijając poglądy Blachnickiego, M. Marczewski podkreśla, że pedagogika pastoralna, *dzięki osiągnięciom współczesnej pedagogiki na polu autorealizacji osoby i budowania wspólnoty ludzkiej, dąży do ich zespolenia z aktualną refleksją Kościoła, stając się w ten sposób swoiście pojętą teologią wychowania (...) cel pedagogicznych działań duszpasterskich koncentruje się wokół metody wychowawczej oraz drogi stawania się nowym człowiekiem*⁵⁰. Według S. Kunowskiego, który pierwszy dał opis tej dziedziny naukowej, jest ona jednym z czterech głównych działów pedagogiki chrześcijańskiej, stanowiąc naukę o wychowawczej misji całego Kościoła jako Ludu Bożego lub o wychowawczej stronie duszpasterstwa Kościoła⁵¹. Z kolei K. Półtorak uważa, że celem pedagogiki pastoralnej *jest formacja eklezjalna chrześcijan i wspólnot kościelnych w taki sposób, aby zarówno duchowni, jak i świeccy stawali się podmiotem działań rzeczywistnie istniejących wzrost Kościoła, zarówno w jego wymiarze wewnętrznym, jak też w świecie. Jej zadaniem jest również ustalanie kryteriów realizacji funkcji wychowawczej Kościoła*⁵². K. Półtorak podkreśla, że *pedagogika pastoralna jawi się w takim ujęciu jako szkoła formacji prowadząca do zrozumienia, nabywania, praktykowania, doświadczania oraz weryfikowania funda-*

⁴⁶ K. Półtorak: *Pedagogika pastoralna. Nowe inspiracje duszpasterskie*. „Teologia Praktyczna”. T. 2: 2001 s. 71–73.

⁴⁷ P. Mazur: *Pedagogika pastoralna – stan badań*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 151: 2008, nr 596 s. 142.

⁴⁸ Warto zwrócić uwagę na całościowe opracowanie koncepcji pedagogiki pastoralnej ukazujące zróżnicowane poglądy wielu badaczy dotyczące celu, przedmiotu, zadań i metody tej dyscypliny naukowej dokonane przez P. Mazura. Zob. P. Mazur: *Podstawy pedagogiki pastoralnej*. Kraków 2011.

⁴⁹ F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna, Pisma pastoralne*. T. 1 cz. 2. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Warszawa 2015 s. 539.

⁵⁰ M. Marczewski: *Nowy człowiek – paradygmat pedagogiki pastoralnej*. W: *Jakiego człowieka chcemy wychować*. Red. W. Kubik. Kraków 2002 s. 76–77.

⁵¹ S. Kunowski: *Pedagogika pastoralna w odnowie posoborowej*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973, s. 589–590.

⁵² K. Półtorak: *Pedagogika pastoralna. Nowe inspiracje duszpasterskie*, dz. cyt., s. 75.

mentalnych zasad konkretnej działalności Kościoła, wyznaczonej przez teologię pastoralną⁵³. Kwestię istoty pedagogiki pastoralnej podejmuje również J. Przybyłowski, podkreślając, że przedmiotem pedagogiki pastoralnej, która łączy teorię teologiczną i społeczną z praktyką pastoralną, jest wychowanie w ramach działalności Kościoła, a także relacji funkcji wychowawczej do ogólnie pojętej praktyki kościelnej i duszpasterstwa w szczególności⁵⁴.

Tak jak przy psychologii pastoralnej, również w wypadku pedagogiki pastoralnej pojawia się dyskusja dotycząca jej umiejscowienia w systemie nauk. S. Kunowski umieszcza pedagogikę pastoralną w ramach nauk pedagogicznych, a ściślej w ramach pedagogiki chrześcijańskiej⁵⁵, natomiast M. Marczewski, bazując na nauczaniu F. Blachnickiego, uważa, że będąc nauką pomocniczą teologii pastoralnej, stanowi ona jeden z działów prakseologii pastoralnej⁵⁶. Z kolei K. Półtorak, dostrzegając wiele punktów stycznych pedagogiki pastoralnej z teologią pastoralną, podkreśla, że pedagogika pastoralna, podobnie jak psychologia pastoralna czy socjologia religii, nie może być sprowadzana jedynie do prostego wykorzystania i instrumentalnego zastosowania osiągnięć pedagogiki (...) i powinna być dziedziną wiedzy w nurcie innych dyscyplin teologicznych: posiada swój własny przedmiot, cel i metodę⁵⁷. Odnosząc się do prowadzonej dyskusji, R. Niparko zauważa, że dookreślenie pedagogiki przymiotnikiem *pastoralna* precyzuje, że chodzi o dziedzinę wiedzy, której przedmiotem jest refleksja nad działalnością duszpasterską Kościoła mającą ze swej natury działalność wychowawczą, co suponuje, że pedagogika pastoralna jest rodzajem pedagogiki religijnej albo jeszcze ściślej chrześcijańskiej bądź katolickiej⁵⁸. R. Niparko jednocześnie zauważa, że w teologicznej literaturze niemieckojęzycznej, na którą powołuje się M. Marczewski, nie ma określenia „pedagogika pastoralna”, mimo że mówi się tam o psychologii, socjologii i medycynie, dodając do tych dyscyplin przymiotnik „pastoralna”⁵⁹. Do prowadzonej dyskusji na temat miejsca pedagogiki pastoralnej w systemie nauk włącza się także J. Przybyłowski, podkreślając, że pedagogika pastoralna, zajmując się funkcją wychowawczą Kościoła, posiada ściśle związki z teologią pastoralną. Apeluje on, aby w prowadzonych pracach badawczych uwzględniać zarówno osiągnięcia nauk pedagogicznych, jak i teolo-

⁵³ Tamże.

⁵⁴ J. Przybyłowski: *Pedagogika pastoralna a funkcja wychowawcza Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 144; 2005 nr 577, s. 437.

⁵⁵ S. Kunowski: *Katechetyka a pedagogika katolicka*. „Katecheta” 1963 nr 4 s. 164.

⁵⁶ M. Marczewski: *Nowy człowiek – paradygmat pedagogiki pastoralnej*, W: *Jakiego człowieka chcemy wychować*. Red. W. Kubik, dz. cyt., s. 76.

⁵⁷ K. Półtorak: *Pedagogika pastoralna. Nowe inspiracje duszpasterskie*, dz. cyt., s. 74–75.

⁵⁸ R. Niparko: *Jaka pedagogika na wydziałach katolickich?*, „Teologia Praktyczna”. T. 3: 2002 s. 294.

⁵⁹ Tamże.

gicznych, zwłaszcza w wymiarze praktycznym. Obszar prowadzonych badań powinien być opisany zarówno teologicznie, jak i pedagogicznie⁶⁰.

3. Socjologia

Ważną rolę odgrywa współpraca teologii pastoralnej z socjologią badającą procesy i struktury społeczne, a także przemiany społeczeństwa⁶¹. Szczególną uwagę należy zwrócić na socjologię religii, której głównym przedmiotem zainteresowań są fakty religijne rozumiane jako specyficzne stany i procesy (obserwowalne zachowania ludzkie), o ile odnoszą się one do zjawisk religijnych i mogą być opisane jako zachowania społeczne⁶². Socjologia religii, badając ich powstawanie, przebieg i zanikanie za pomocą teorii i metod właściwych socjologii ogólnej, analizuje ich związek z życiem społecznym⁶³. Teologia pastoralna współpracuje z socjologią religii zwłaszcza na etapie konstruowania aktualnych modeli teologicznych oraz realizacji tych modeli w konkretnych warunkach miejsca i czasu⁶⁴. Socjologia religii przydatna jest szczególnie na omawianym wcześniej drugim etapie paradygmatu postępowania badawczego, kiedy należy w sposób naukowy ukazać diagnozę sytuacji jednostek i społeczności religijnych, dla których wypracowuje się aktualne modele teologiczne, jak też uwarunkowania zewnętrzne, w jakich prowadzona jest działalność duszpasterska.

Pastoralności i socjologów, podejmując współpracę, muszą pamiętać o autonomiczności obydwóch dyscyplin, zwracając uwagę na to, że o ile teologia pastoralna ocenia zastany porządek, o tyle socjologia ogranicza się do jej opisu, porównania czy klasyfikacji. Jest to szczególnie ważne przy dalszym procedowaniu metodologicznym związanym z interpretacją zastanych faktów. Teologia dokonuje tego w świetle Objawienia, socjologia zaś w świetle hipotez i empirii. Można stwierdzić, że stosowana metoda to jedna z głównych różnic między dwiema dyscyplinami, a jednocześnie płaszczyzna współpracy⁶⁵.

Wyniki badań socjologicznych muszą być zinterpretowane teologicznie, gdyż każda sytuacja ma także aspekt teologiczny, będąc odezwaniem się Boga do Kościoła. Uwarunkowania terażniejszej sytuacji, w której następuje autorealizacja Kościoła, będąca przedmiotem formalnym teologii pastoralnej, są badane przez tzw. nauki pomocnicze lub graniczne teologii pastoralnej, czerpiące wiadomości

⁶⁰ J. Przybyłowski: *Pedagogika pastoralna a funkcja wychowawcza Kościoła*, dz. cyt., s. 437–442.

⁶¹ J. Szymczyk: *Socjologia*. EK T. 18, Lublin 2013 kol. 492.

⁶² G. Kehrer: *Wprowadzenie do socjologii religii*. Kraków 1996 s. 17.

⁶³ K. Świąt: *Socjologia religii*. EK T. 18, Lublin 2013 kol. 496.

⁶⁴ W. Piwowarski: *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*, dz. cyt., s. 32–35.

⁶⁵ T. Wielebski, M.J. Tutak: *Diagnoza i prognoza jako narzędzie dialogu teologii pastoralnej z socjologią na przykładzie świętowania niedzieli i starzenia się społeczeństwa w Polsce*. „Teologia Praktyczna”. T. 11: 2010, s. 29.

z odpowiednich nauk świeckich. Tym przedmiotem nie zajmują się nauki teologiczne, ponieważ nie dysponują właściwymi dla analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła metodami i narzędziami badawczymi⁶⁶. Aspekt teologiczny związany z analizą współczesnych sytuacji wiąże się z interpretacją danych tej analizy w świetle istoty Kościoła i odczytywania planów Bożych. W tym znaczeniu można mówić o badaniach i metodzie socjologiczno-teologicznej. Współpraca teologii pastoralnej z socjologią może też dotyczyć wykorzystania w tworzeniu modeli teologicznych socjologicznych koncepcji grup i struktur społecznych, socjologii miasta, teorii socjalizacji itp.

Potrzeba systematycznego i metodycznego rozwijania refleksji nad uwarunkowaniami socjologicznymi w działalności duszpasterskiej może być realizowana w ramach socjologii pastoralnej. Chociaż współczesna nauka nie operuje zasadniczo tym pojęciem, jak to ma miejsce w przypadku psychologii pastoralnej lub pedagogiki pastoralnej, spotyka się jednak różne próby zdefiniowania przedmiotu który byłby pomocny teologii pastoralnej w podejmowanej przez nią refleksji.

J. Majka, pisząc o relacjach między teologią praktyczną a naukami społecznymi, w tym socjologią, używa określenia „*socjologia duszpasterska*”. Podkreśla on, że jej zadaniem jest *analiza diagnostyczna określonej społeczności religijnej, czy też określonej grupy zjawisk na jakimś szerszym terenie oraz próba postawienia prognozy, czyli przewidywania, jak ukształtowałby się ten obraz sytuacji, gdyby nie wkroczył w nią czynnik, zamierzonego przez nas, oddziaływania duszpasterskiego*⁶⁷. Przewidywana prognoza powinna uwzględniać dynamikę badanych zjawisk, ukazując pewne tendencje rozwojowe. Wspomniana analiza diagnostyczna powinna być realizowana na tle ideału społeczności religijnej (Kościoła, diecezji, parafii itp.) opracowanego przez teologię, co w konsekwencji da podstawę do opracowania środków i metod duszpasterskich. J. Majka postuluje, aby szersze badania doprowadziły do stworzenia ogólniejszej teorii oddziaływania *społeczno-duszpasterskiego*⁶⁸. R. Kamiński również posługuje się terminem „socjologia pastoralna”, twierdząc, że ułatwia ona rozpoznanie środowiska społeczno-religijnego, umożliwiając wnikliwą ocenę sytuacji religijnej i wniknięcie w treść zjawisk życia religijnego, potrzebne dla skutecznego planowania działań duszpasterskich prowadzonych z wyczuciem sytuacji, potrzeb i ducha czasu⁶⁹.

⁶⁶ W. Piwowarski: *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*. W: F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna. Pisma pastoralne*. T. 1 cz. 1. Red. M. Marczewski, K. Misiaszek, R. Murawski, dz. cyt., s. 121–122.

⁶⁷ J. Majka: *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1995 s. 349–350.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ R. Kamiński: *Problemy dyskutowane w teologii pastoralnej*. „Rocznik Teologiczne”. T. 48: 2001 s. 14.

Z kolei socjolog niemiecki R. Ritter, próbując zdefiniować istotę socjologii pastoralnej, podkreśla, że jest ona *specjalną socjologią*, która zajmuje się teorią działania społecznego w kontekście działalności duszpasterskiej. Píše on, że socjologia pastoralna jest *socjologią stosowaną*, która swoje założenia poznawcze czerpie z socjologii ogólnej. Dostarcza ona teologii pastoralnej fakty socjologiczne, które wymagają interpretacji teologicznej. Według Rittera socjologia pastoralna różni się od teologii pastoralnej tym, że jako nauka empiryczna kieruje się zasadami analizy pochodzącymi z socjologii, wyjaśniając fakty i stawiając pytania oraz hipotezy, nie mając wymiaru normatywnego. Można ją traktować analogicznie jak się traktuje medycynę i psychologię pastoralną⁷⁰.

Przemyślenia przywoływanych autorów wskazują na konieczność dalszej refleksji doprecyzowującej sposób rozumienia socjologii pastoralnej, jak ma to miejsce przy psychologii pastoralnej i pedagogice pastoralnej. Autorzy artykułu uważają, że terminu „socjologia pastoralna” można używać na określenie nauki zajmującej się socjologicznymi uwarunkowaniami działalności duszpasterskiej, zarówno z punktu wykorzystania teorii socjologicznych, jak też prowadzonych badań empirycznych. Według nich jej przedmiot materialny wskazuje za każdym razem teologia pastoralna, zajmując się przykładowo budowaniem teologicznych modeli działalności duszpasterskiej parafii, diecezji itp., natomiast jej przedmiot formalny stanowiłyby aspekty socjologiczne badanej rzeczywistości (np. socjologia grupy, zmiany, mikrostruktury). Próbując doprecyzować istotę socjologii pastoralnej, zwracają także uwagę na konieczność metodologicznego uporządkowania używanych pojęć, postulując upowszechnienie na polskim gruncie powyższego określenia, co sprawi, że wspomniana nauka wpisze się, obok psychologii pastoralnej i pedagogiki pastoralnej, w triadę nauk współpracujących z teologią pastoralną.

V. Jakie relacje?

Zagadnieniem badawczym postawionym przez autorów artykułu jest pytanie o relacje wspomnianych dyscyplin do teologii pastoralnej. Szukając jego rozwiązania warto najpierw sięgnąć do refleksji R. Kamińskiego, który wyróżnia dwa typy relacji. Pierwszy z nich zakłada traktowanie tych nauk jako nauk pomocniczych teologii pastoralnej, natomiast drugi traktuje je jako dyscypliny cząstkowe teologii pastoralnej⁷¹. Obecnie trudno traktować te dyscypliny jako dyscypliny cząstkowe teologii pastoralnej, gdyż są one autonomiczne, posiadają własny przedmiot, cel, metodę badań. R. Kamiński podkreśla, że jeśli definiuje się je

⁷⁰ R. Ritter: *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie*. Limburg 1968 s. 7–8.

⁷¹ R. Kamiński: *Problemy dyskutowane w teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 13.

jako dyscypliny pastoralne, to dlatego, że oddają usługi teologii pastoralnej⁷². Dzięki ich metodom można przeprowadzać badania empiryczne pozwalające na postawienie diagnozy i prognozy rzeczywistości społeczno-politycznej oraz kulturowej, w której Kościół realizuje swoją misję pośrednictwa zbawczego, a także zbadać skuteczność realizowanych metod i form duszpasterskich. Dostarczają one także wielorakich koncepcji teoretycznych, które mogą być wykorzystane w konstruowanych modelach działalności duszpasterskiej służących urzeczywistnieniu posłannictwa Kościoła.

Szukając odpowiedzi na pytanie dotyczące relacji między teologią pastoralną a wspomnianymi naukami, przywołajmy jeszcze przemyślenia J. Majki. Uogólniając swoje rozważania o całościowych relacjach między naukami społecznymi a teologicznymi, przywoływany autor podkreśla, że pierwszym czynnikiem integrującym obydwie grupy nauk ma być wewnętrzny i zewnętrzny cel całego systemu. Drugim czynnikiem ma być stosunek dyscyplin społecznych do teologii, z którą *wszystkie pozostają w bezpośrednim, pryncypialnym lub finalnym związku*⁷³. Badacz zdecydowanie apeluje o to, aby dbać o dobre określenie charakteru metodologicznego tego związku, co zapewnia każdej dyscyplinie samodzielny rozwój, przy jednoczesnym zachowaniu koniecznych z punktu widzenia tego rozwoju związków z całością systemu⁷⁴.

Autorzy tego artykułu, szukając odpowiedzi na pytanie dotyczące relacji teologii pastoralnej do psychologii pastoralnej, pedagogiki pastoralnej i socjologii pastoralnej, próbują spojrzeć na wspomniane nauki pod kątem celu ich uprawiania. Jak już wspomniano, celem teologii pastoralnej jest wypracowanie *w świetle Objawienia Bożego i analizy teraźniejszej sytuacji Kościoła zasad i dyrektyw pastoralnych, według których Kościół w aktualnej sytuacji urzeczywistnia siebie i swoje pośrednictwo zbawcze*⁷⁵. Celem psychologii pastoralnej jest opisywanie psychologicznych uwarunkowań działalności pastoralnej Kościoła⁷⁶. Celem pedagogiki pastoralnej jest wskazanie, przez odwołanie się do praw rozwoju osoby i wspólnoty ludzkiej i osiągnięć współczesnej pedagogiki, metod owocnego i skutecznego realizowania założeń i planów duszpasterskich⁷⁷. Z kolei celem socjologii pastoralnej jest wniknięcie w treść zjawisk życia społeczno-religijnego, przeprowadzenie analizy faktycznego stanu religijności oraz wykrycie mechanizmów określonych postaw religijnych, co jest konieczne dla skutecz-

⁷² Tamże.

⁷³ J. Majka: *Metodologia nauk teologicznych*, dz. cyt., s. 350.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ R. Kamiński: *Teologia pastoralna. Istota i zadania*. „Studia Pastoralne”. T. 1: 2005 s. 13.

⁷⁶ A. Tomkiewicz: *Psychologia pastoralna – kierunki, zadania, metody*. W: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński, dz. cyt., s. 30.

⁷⁷ R. Kamiński: *Problemy dyskutowane w teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 14.

nego planowania duszpasterskiego⁷⁸. Zauważamy, że wszystkie wspomniane dyscypliny mają służyć budowaniu teologicznych modeli działalności duszpasterskiej, co w konsekwencji ma się przełożyć na zwiększenie efektywności działalności zbawczej Kościoła. Diagnozując, opisując, dostarczając koncepcji teoretycznych i wskazując praktyczne sposoby postępowania duszpasterskiego, wpisują się one tym samym w cel teologii pastoralnej.

Warto w tym kontekście przywołać przytaczane już przemyślenia pastorałisty niemieckiego S. Knoblocha mówiącego o tym, że dyscypliny naukowe zajmujące się wydzielonymi obszarami działalności pastoralnej (psychologia pastoralna, medycyna pastoralna, pedagogika pastoralna), zachowując charakter nauk świeckich, są w relacji zależnej, równoprawnej do teologii pastoralnej. Wspomniane nauki zajmują się badaniami interdyscyplinarnymi, mając wspólny cel i różne metody (kroczenie wspólnie)⁷⁹. Wiąże się to z trzecim typem badań realizowanych w teologii pastoralnej związanych z badaniami interdyscyplinarnymi *realizowanymi jednocześnie*.

Interdyscyplinarność teologii pastoralnej zakłada współpracę z autonomicznymi dyscyplinami pozateologicznymi, które w tym przypadku są pomocnicze w osiąganiu jej celu. Nie można jednak oczekiwać, że przedstawiciele dyscyplin pozateologicznych będą wprost realizować cele wyznaczone przez teologię pastoralną, która między innymi ma weryfikować i oceniać aktualnie stosowane metody oraz formy duszpasterskich działań po to, aby wypracowywać odpowiadające rzeczywistości aktualne modele teologiczne. Konieczna jest więc współpraca przedstawicieli różnych dyscyplin pozateologicznych, którzy działając w zespole pod kierunkiem teologa pastoralnego, wspólnie będą prowadzić swoje badania pod kątem realizacji celów teologii pastoralnej. Wiązałaby się to z rozwojem czwartego typu badań naukowych: intradyscyplinarnych, w których teologiczne i empiryczne metody badawcze oraz wyniki badań łączą się w jedną metodyczną i metodologiczną całość. Dotychczas jednak nie ustalono konkretnych zasad, według których można byłoby realizować tego typu badania⁸⁰.

Owoce spotkania teologa pastorałisty z przedstawicielami nauk pozateologicznych powinny stawać się częścią teologii pastoralnej, która będzie nieustannie pogłębiana i rozwijana. Tak budowane teorie wyprowadzane w pewnej mierze z psychologii pastoralnej, pedagogiki pastoralnej i socjologii pastoralnej zostaną wykorzystane w tworzeniu teologicznych modeli działalności duszpasterskiej, które powinny być weryfikowane w codziennej praktyce Kościoła.

Odpowiadając na pytanie dotyczące relacji psychologii pastoralnej, pedagogiki pastoralnej i socjologii pastoralnej wobec teologii pastoralnej, autorzy pro-

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ S. Knobloch: *Was ist Praktische Theologie*. Freiburg-Schweitz 1995 s. 6.

⁸⁰ J. Mikołajec: *Problem metody teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 29–30.

ponują przyjąć stwierdzenie, że są one *interdyscyplinarnymi naukami o charakterze teoretycznym i praktycznym, które z różnych punktów widzenia opisują modele duszpasterskie i sposób ich realizacji*. Takie ujęcie zagadnienia wpisuje się w rozumienie teologii pastoralnej jako nauki interdyscyplinarnej, gdzie łączy się wspólny cel i różne metody, by osiągać postawione sobie zadania. Cel rozważań wytycza teologia pastoralna, która potrzebuje wiedzy pozateologicznej, by móc realizować swoją istotę. Trudno więc sobie wyobrazić, by tworząc teologiczne modele działalności duszpasterskiej, ograniczała się tylko do źródeł teologicznych. Przy tym trzeba zauważyć, że psychologia pastoralna, pedagogika pastoralna i socjologia pastoralna korzystają z metod autonomicznych nauk, z których się wywodzą, a więc także z ich teorii. W ten sposób możemy na potrzeby teologii pastoralnej, której głównym celem jest tworzenie założeń teoretycznych duszpasterstwa, wypływających z norm teologicznych, skorzystać z teorii i metod nauk pozateologicznych bez naruszania ich autonomii oraz utraty swojej tożsamości.

Autorzy niniejszego artykułu mają świadomość, że kwestia metodologicznej współpracy teologii pastoralnej z naukami pozateologicznymi jest zagadnieniem trudnym i złożonym. Wymaga ona solidnego, a zarazem twórczego podejścia przedstawicieli różnych nauk, którzy najpierw zaproponują rozwiązania teoretyczne, a następnie zweryfikują je w praktyce badawczej. Nie roszcząc sobie praw do ostatecznych rozstrzygnięć, zapraszamy do dyskusji wszystkich, którym sprawa solidnego uprawiania nauki, w tym teologii pastoralnej, leży na sercu. Mamy nadzieję, że nasz apel spotka się z pozytywną odpowiedzią i twórczym zaangażowaniem wielu naukowców, co w perspektywie zaowocuje rozwojem teologii pastoralnej i przeloży się na owocność prowadzonej działalności duszpasterskiej Kościoła.

Bibliografia

- Bartnik Cz.: *Czym są znaki czasu? „Ateneum Kapłańskie”*. T. 15: 2008 nr 595 s. 422–432.
- Bielecki S.: *Znaki czasu*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 923–926.
- Błachnicki F.: *Teologia pastoralna ogólna. Pisma pastoralne*. T. 1 cz. 2. *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Warszawa 2015.
- Fiałkowski M.: *Znaki czasu. Próba definicji w świetle polskich publikacji teologicznych po Soborze Watykańskim II*. „Teologia Praktyczna”. T. 12: 2011 s. 195–204.
- Januszewski A.: *Psychologia*, EK T. 16, Lublin 2012 kol. 850–852.
- Kamiński R.: *Pastoralna teologia*. EK T. 15, Lublin 2011 kol. 2–6.
- Kamiński R.: *Pojęcie i problematyka teologii pastoralnej*. „Roczniki Teologiczne”. T. 47: 2000 s. 5–20.
- Kamiński R.: *Problemy dyskutowane w teologii pastoralnej*. „Roczniki Teologiczne”. T. 48: 2001 s. 5–18.
- Kamiński R.: *Teologia pastoralna. Istota i zadania*. „Studia Pastoralne”. T. 1: 2005 s. 9–20.

- Kamiński R.: *Tożsamość metodologiczna teologii pastoralnej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. W. Przyczyna. Kraków 2011 s. 37–55.
- Kamiński R.: *Tożsamość współczesnej teologii pastoralnej*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne”. T 59: 2012 s. 21–36.
- Kamiński R.: *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*. W: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 15–29.
- Kehrer G.: *Wprowadzenie do socjologii religii*. Kraków 1996.
- Knobloch S.: *Was ist Praktische Theologie*. Freiburg 1995.
- Kropiewski Z.: *Psychologia pastoralna. Koncepcje i kontrowersje*. Szczecin 2011.
- Kunowski S.: *Katechetyka a pedagogika katolicka*. „Katecheta”. R. 1963 nr 4 s. 157–167.
- Kunowski S.: *Pedagogika pastoralna w odnowie soborowej*. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*. Lublin 1973, s. 587–595.
- Majka J.: *Metodologia nauk teologicznych*. Wrocław 1995.
- Magier P.: *Pedagogika*, EK T. 15, Lublin 2011 kol. 188–189.
- Marczewski M.: *Nowy człowiek – paradygmat pedagogiki pastoralnej*. W: *Jakiego człowieka chcemy wychować*. Red. W. Kubik. Kraków 2002 s. 51–87.
- Mazur P.: *Pedagogika pastoralna – stan badań*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 151: 2008, nr 596 s. 141–147.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Kraków 2012.
- Mierziński B.: *Teologia pastoralna czy teologia praktyczna. Spór o nazwę czy o koncepcję?*, „Ateneum Kapłańskie”. T. 144: 2005, nr 576 s. 224–233.
- Mikołajec J.: *Metody teologii pastoralnej*. „Ateneum Kapłańskie” T. 144: 2005 nr 576, s. 252–269.
- Mikołajec J.: *Problem metody teologii pastoralnej*. „Studia Pastoralne”. T. 1: 2005 s. 21–34.
- Niparko R.: *Jaka pedagogika na wydziałach katolickich?* „Teologia Praktyczna”. T. 3: 2002 s. 286–300.
- Piwowarski W.: *Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*. W: F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna. Pisma pastoralne*. T. 1 cz. 1. Red. M. Marczewski, K. Misiaszek, R. Murawski. Warszawa 2013 s. 114–128.
- Piwowarski W.: *Perspektywa teologiczna a perspektywa socjologiczna w duszpasterstwie*. „Chrześcijanin w Świecie”. T. 26: 1973 s. 27–35.
- Półtorak K.: *Pedagogika pastoralna. Nowe inspiracje duszpasterskie*. „Teologia Praktyczna”. T. 2: 2001 s. 67–80.
- Przybecki A.: *Pojęcie modelu duszpasterstwa w teologii pastoralnej*. „Teologia Praktyczna”. T 9: 2008 s. 127–135.
- Przybyłowski J.: *Pedagogika pastoralna a funkcja wychowawcza Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 144: 2005 nr 577, s. 437–453.
- Przygoda W.: *Paradygmaty postępowania badawczego w teologii praktycznej*. W: *Metodologia teologii praktycznej*. Red. *Metodologia teologii praktycznej*. Kraków 2011 s. 97–113.
- Ritter R.: *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge. Einführung in die Pastoralsoziologie*. Limburg 1968.
- Sakowicz T.: *Pedagogika religii*. EK T. 15, Lublin 2011 kol. 192–194.
- Szymczyk J.: *Socjologia*. EK T. 18, Lublin 2013 kol. 492–493.
- Święś K.: *Socjologia religii*. EK T. 18, Lublin 2013 kol. 496–497.
- Tomkiewicz A.: *Podstawy psychologiczne duszpasterstwa rodzin*. W: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Red. R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń. Lublin 2013 s. 132–143.
- Tomkiewicz A.: *Psychologia pastoralna*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 709–713.
- Tomkiewicz A.: *Psychologia pastoralna – kierunki, zadania, metody*. W: *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. Kamiński. Lublin 2000 s. 29–45.

Wielebski T., Tutak M. J.: *Diagnoza i prognoza jako narzędzie dialogu teologii pastoralnej z socjologią na przykładzie świętowania niedzieli i starzenia się społeczeństwa w Polsce*. „Teologia Praktyczna”. T. 11: 2010, s. 27–50.

Zdybicka J.: *Człowiek i religia*. Lublin 1993.

STRESZCZENIE

Meandry interdyscyplinarności teologii pastoralnej. Przyczynek do dyskusji

Dyskusja nad rozumieniem teologii pastoralnej oraz jej statusem metodologicznym trwa już od wielu lat. Do jej rozwoju przyczynił się także II Sobór Watykański, który zaferował nowe perspektywy jej rozwoju, nakreślił odnowione cele i sugerował odmienny styl i metody badań. Dlatego zagadnienie statusu metodologicznego teologii pastoralnej jest zagadnieniem aktualnym także dziś. Jego specyfikę wyznacza odwoływanie się w badaniach pastoralnych zarówno do źródeł teologicznych jak i pozateologicznych. Autorzy artykułu podejmują próbę określenia relacji teologii pastoralnej do jej nauk pomocniczych, próbując zarazem ukazać istotę psychologii pastoralnej, pedagogiki pastoralnej i socjologii pastoralnej. Opisują specyfikę interdyscyplinarnego uprawiania teologii pastoralnej, koncentrując się dziedzinach pozateologicznych. Proponują także pewne sugestie metodologiczne, które mają być punktem wyjścia do merytorycznej dyskusji i zaproponowania nowych rozwiązań.

Słowa kluczowe: teologia pastoralna, metoda naukowa, interdyscyplinarność, psychologia pastoralna, pedagogika pastoralna, socjologia pastoralna.

SUMMARY

Meanders of the Interdisciplinarity of Pastoral Theology. Contribution to a Discussion

The debates related to the understanding of pastoral theology are being held continuously. The Second Vatican Council has exceptionally contributed to this development, since its pastoral character led to offering prospects for setting new goals and for designing new style and methods of research. Therefore it is worth triggering off a reflection on the method of applying pastoral theology. It is of specific character, since it draws from two sources – both theological and non-theological.

The authors of this article have been inspired by the document issued by the International Theological Commission *Theology today: Perspectives, Principles and Criteria* (2012), which emphasizes the fact that the practical theology has greatly profited from being combined with sociology, psychology and pedagogy (No. 81). Therefore, they decided to attempt to specify the relationship between pastoral theology and these sciences. They ask whether pastoral psychology, pedagogy and sociology are sub-disciplines of pastoral theology, sub-fields of non-theological sciences or whether they are interdisciplinary sciences of theoretical and practical character, whose achievements are exploited in the process of creating theological models of the pastoral activity, comprising also the paths for it. Carrying out such considerations, the authors remind the essence and goals of pastoral theology, they stress its nature, which is both prescriptive and practical, presenting at the same time its methods. Furthermore, they discuss the specifics of practicing interdisciplinary pastoral theology, concentrating on the non-theological fields. Finally, they propose some theological suggestions, stipulating explicitly that they are not of the conclusive character and they are just supposed to initiate a substantive discussion aiming at formulating new solutions.

Keywords: pastoral theology, scientific method, interdisciplinarity, pastoral psychology, pastoral pedagogy, pastoral sociology,

DARIUSZ LIPIEC

Proboszcz jako przywódca transformacyjny

Zmiany zachodzące we współczesnym społeczeństwie polskim, cechujące się znaczną dynamiką i głęboością, a zwłaszcza procesy sekularyzacji i laicyzacji, stanowią duże wyzwanie dla Kościoła i jego duszpasterstwa. Mają one wpływ nie tylko na jego otoczenie, ale także na ludzi wierzących będących jego członkami, a przez nich na funkcjonowanie i kształt wspólnot eklezjalnych. Wśród nich znajduje się parafia, uważana za podstawową i pierwszoplanową wspólnotę oraz miejsce urzeczywistniania się Kościoła i jego posłannictwa (por. ChL 61; EG 28). Zmiany zachodzące w otoczeniu i wewnątrz parafii skłaniają do poszukiwania sposobów jej odnowy, aby mogła ona sprostać zaistniałym wyzwaniom, a w konsekwencji także nowych form duszpasterzowania. Wyzwania dla współczesnego duszpasterzowania kierują również uwagę na osobę proboszcza jako przywódcy wspólnoty wierzących, kierującego duszpasterstwem parafialnym i procesem przemian zachodzących w parafii.

W naukach o zarządzaniu wiele uwagi poświęca się przywództwu transformacyjnemu, charakterystycznemu dla organizacji funkcjonujących w szybko i burzliwie zmieniającym się otoczeniu. Przywództwo transformacyjne to przywództwo *wykraczające poza zwykłe oczekiwania i przekazujące poczucie misji, pobudzające proces uczenia się i inspirujące do nowych sposobów myślenia*¹. Opiera się ono na kilku elementach, które są ze sobą ściśle powiązane. Należą do nich: ponadprzeciętne zdolności przywódcy do postrzegania sił powodujących zmiany oraz skutków tych zmian, zdolność do tworzenia wizji będącej celem i efektem zmian oraz inspirowanie i mobilizowanie uczestników organizacji do

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

¹ R.W. Griffin: *Podstawy zarządzania organizacjami*. Warszawa 2004 s. 578.

zaangażowania². Można przyjąć, że proboszcz jako przywódca transformacyjny powinien zapewnić wizję parafii, mobilizować parafian do podążania w jej kierunku oraz instytucjonalizować zmiany zachodzące w parafii.

I. Wizja parafii

Proboszcz powinien mieć wizję parafii w przyszłości. Wizję tę należy rozumieć jako zamiar strategiczny, zbudowany na wartościach ewangelicznych i standardach właściwych dla Kościoła. Powinna być ona osadzona na analizie aktualnej sytuacji społeczno-religijnej i mieć postać jasnego, konkretnego obrazu. Wizja musi być też ambitna, jednak nie może być zbyt „rewolucyjna” w okolicznościach, które nie wymagają zbyt radykalnych zmian. Perspektywa zbyt małych zmian nie jest zachęcająca do podejmowania znacznego wysiłku przebudowy i jako taka może być odbierana przez parafian jako nieopłacalna. Z kolei wprowadzanie zbyt radykalnych zmian w sytuacji względnej stabilności prowadzi do licznych trudności, spośród których można wymienić chaos i niechęć części parafian.

Wizja parafii przyszłości cechuje się takimi samymi przymiotami, jak wizje innych organizacji. Powinna 1) być prosta, jasna i łatwa do zrozumienia przez większość ludzi, podstawową jej funkcją jest bowiem tłumaczenie skomplikowanych problemów w prosty sposób; 2) stawiać cel odpowiednio odległy, by umożliwić dokonanie zmian i odpowiednio bliski, aby wzbudzić zaangażowanie; powinna być realistyczna, wiarygodna i trudna do obalenia przez chłodne przyczynowo-skutkowe analizy; powinna stwarzać atmosferę zagrożenia; 3) prowadzić do koncentracji organizacji [parafian – DL] na zasadniczych umiejętnościach; 4) być komunikowana i często przypomniana przez lidera [proboszcza – DL] (...) w celu osiągnięcia społecznego consensusu co do realności i możliwości jej realizacji; lider [proboszcz – DL] powinien swoim zachowaniem demonstrować pełne zaangażowanie w urzeczywistnianie wizji³.

Należy zauważyć, że w przeszłości formułowano wizje parafii, nazywane projektami odnowy. Do najbardziej znanych należy zaliczyć projekty: „Nowy obraz parafii”, „RENEW”, projekt odnowy metodą „Komórek”, „Lud podzielony na komórki ewangelizacyjne”, „Mała wspólnota służebna”, „Parafia wspólnotą wspólnot”. Z wyjątkiem projektu „RENEW”, podjętego w Ameryce Północnej, rozwijano je we Włoszech w latach 70. i 80. XX wieku (metodę „Komórek” zaadaptowano z koreańskich wspólnot protestanckich)⁴. Niektóre z tych projektów

² M. Kostera, S. Kownacki, A. Szumski: *Zachowania organizacyjne: motywacja, przywództwo, kultura organizacyjna*. W: *Zarządzanie. Teoria i praktyka*. Red. A.K. Koźmiński, W. Piotrowski. Warszawa 2000 s. 352.

³ Tamże s. 354.

⁴ A. Żądło: *Parafia w trzecim tysiącleciu*. Kielce 1999 s. 93–99.

próbowano przeszczepić na grunt polski, jednak ograniczony zakres wprowadzania w życie tych wizji należy uznać bardziej za eksperyment niż systematyczną pracę nad odnową parafii. Nie znalazły one poparcia ogółu duszpasterzy, tam natomiast, gdzie je realizowano, przyniosły wiele pozytywnych rezultatów.

Nie zostały przeprowadzone wyczerpujące badania na gruncie polskim dotyczące realizacji przedstawionych wizji odnowy parafii. Trudno więc wskazać na przyczyny niewdrożenia ich do realizacji na większą skalę. Być może zabrakło któregoś z elementów działania liderów i członków wspólnot parafialnych, które przez specjalistów w dziedzinie zarządzania uważane są za konieczne. Należą do nich: wzmacnianie indywidualnych wizji uczestników organizacji (parafii), komunikacja lidera z uczestnikami (parafianami) wraz z prośbą o wsparcie, zrozumienie przez lidera (proboszcza) procesowego charakteru wizji i zmian, tworzenie wizji nakierowanej do wewnątrz i na zewnątrz organizacji (parafii) oraz umiejętność rozróżnienia między wizją pozytywną a negatywną⁵. Te elementy działania lidera i jego umiejętności uchodzą za kryteria skuteczności poczynań zmierzających do urzeczywistnienia wizji. Wzmacnianie indywidualnych wizji uczestników organizacji w wypadku parafii oznacza, że proboszcz jako lider powinien mieć świadomość, iż jego wizję podzielają parafianie. Aby ją mogli podzielać, muszą ją najpierw poznać, a następnie zostać do niej przekonani. Kiedy już tak się stanie, wizja proboszcza stanie się ich własną wizją. Zadaniem proboszcza jest wówczas wzmacnianie tej wizji u parafian i utwierdzanie ich w przekonaniu, że parafia jest ich dobrem wspólnym, a także dobrem poszczególnych wierzących. Dzięki temu przekonaniu parafianie są zdolni postrzegać parafię jako swoją wartość, a jej przekształcanie jako działanie w interesie osobistym. Proboszcz powinien mieć jednak świadomość, że nie wszyscy parafianie postrzegają parafię jako własne dobro, a jej odnowę jako sprawę osobistą. Wzmacnianie jednak indywidualnych wizji parafii u parafian skutkuje mimo to poszerzeniem grupy parafian przyjmujących wizję proboszcza.

W urzeczywistnianiu wizji parafii i jej odnowy konieczna jest komunikacja między proboszczem a parafianami. Realizacja wizji wymaga zaangażowania parafian, a nierzadko ich poświęcenia i wyrzeczeń, dlatego proboszcz musi wiedzieć, czy są oni stale gotowi do takiego zaangażowania. Gotowość do poświęcenia i wyrzeczeń wynika z dostrzegania w wizji uznawanych przez siebie wartości. Takie uznawane przez parafian wartości zawarte są w wizji proboszcza, nie zaś w oficjalnej wizji parafii nakreślonej przez nauczanie Kościoła i prawo kanoniczne. Proboszcz nie powinien komunikować jedynie wizji nakreślonej przez czynniki oficjalne, ale w ramach modelu teologicznego – ze względu na konieczność zachowania ortodoksji i ortopraksji – stworzyć własną, oryginalną wizję parafii. Może to być trudne zarówno dla proboszcza, jak i dla parafian przyzwy-

⁵ M. Kostera, S. Kownacki, A. Szumski: *Zachowania organizacyjne* s. 354–355.

czajonych do realizacji jedynie celów formalnych wyznaczanych przez władzę kościelną. Zauważa się, że wizja parafii powinna cechować się świeżością i pasją, zdolną do inspirowania i wkładania życia w istniejące struktury (zob. EG 28).

W urzeczywistnianiu wizji parafii proboszczowi powinna towarzyszyć świadomość, że nie jest to proces nieskończony. Proces odnowy musi osiągnąć swój kres, nawet jeśli efekty długotrwałego wysiłku odbiegają od zakładanych. Działania proboszcza powinny ponadto cechować się elastycznością, ponieważ realizacja wizji może mieć inny przebieg niż zakładany. Konieczne jest wprowadzanie korekt, które muszą jednak przynosić wymierne efekty. Ciągłe mijanie się z wizją i nieustanne poprawki wprowadzane do działania stają się w dłuższej perspektywie męczące i prowadzą do zniechęcenia do dalszego zaangażowania i porzucenia wizji cieszącej się nawet powszechnym poparciem.

W dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości szczególne znaczenie ma konieczność tworzenia wizji parafii zwróconej do swego wnętrza i na zewnątrz⁶. Aktualnym wyzwaniem dla duszpasterstwa parafialnego jest ewangelizacja. Na ten aspekt aktywności kościelnej zwraca uwagę papież Franciszek, nauczając o konieczności nawrócenia misyjnego Kościoła, w tym także wspólnot parafialnych (por. EG 25). Nawrócenie misyjne interpretowane jest często jako konieczność przyznania priorytetu zaangażowaniu misyjnemu w duszpasterstwie. Chodzi tu przede wszystkim o reewangelizację wspólnot parafialnych, które utraciły dynamikę życia chrześcijańskiego wynikającą z życia Ewangelią. Zwraca się uwagę na konieczność dynamicznego „wyjścia” bardziej aktywnych parafian do tych, którzy oddalili się od Boga i Kościoła, albo byli z nimi związani jedynie więzami formalnymi lub nie byli związani wcale⁷. Akcentuje się ponadto konieczność zwrócenia się wspólnot parafialnych na zewnątrz, to znaczy do otoczenia parafii, którymi są niewierzący lub innowiercy, w celu głoszenia im orędzia zbawczego. W aktualnym zaangażowaniu misyjnym parafii mniej niż dotychczas zwraca się uwagę na zaangażowanie parafii w misje *ad gentes*, więcej natomiast na jej aktywność w środowisku, które jest określane jako coraz bardziej zlaicyzowane.

Umiejętność rozróżniania między wizją negatywną a pozytywną jest uważana za pozytywną cechę przywódcy transformacyjnego. W środowisku, w którym zachodzą niekorzystne zmiany dla organizacji, lider poddawany jest różnorodnym naciskom skłaniającym go do przyjmowania postaw defensywnych. Przyjmowanie postaw obronnych grozi także proboszczom z powodu wielorakich impulsów

⁶ Por. D. Lipiec: *Przywództwo w parafii*. W: *Kościół – komunია i dialog. Księga pamiątkowa ofiarowana księdzu biskupowi Kazimierzowi Rycmanowi w 75. rocznicę urodzin*. Red. P. Kantyka, J. Czerkawski, T. Siemieniec. Kielce 2014 s. 410–412.

⁷ Por. D. Rey: *Parafio, obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji*. Gubin 2014 s. 104–122.

pochodzących ze zsekularyzowanego otoczenia, jak również wskutek niezrozumienia ze strony parafian. Postawy obronne przyjmowane przez proboszcza mogą znaleźć odbicie w jego wizji parafii. Wizja taka może przybrać obraz „parafii-obłężonej twierdzy”, która zamyka się na świat zewnętrzny. Elementem tej wizji jest strach przed otoczeniem, które postrzegane jest jako suma niszczycielskich sił, mających za cel osłabienie, a w ostatecznej perspektywie unicestwienie struktur parafialnych i kościelnych oraz poszczególnych wierzących. Przyjęta przez proboszcza wizja parafii-obłężonej twierdzy udziela się parafianom, którzy coraz bardziej nieswojo czują się w świecie, a jako jedyne przyjazne środowisko postrzegają parafię, w której czują się „u siebie”, a także mogą swobodnie wyznawać i praktykować swoją wiarę. Lęk i obawy towarzyszące takiej wizji parafii sprzyjają rodzeniu się niechęci do otoczenia, a w skrajnych wypadkach nawet nienawiści. Innym niebezpieczeństwem wiążącym się z wizją parafii-obłężonej twierdzy jest wykształcenie u parafian poczucia wyższości, ponieważ mogą oni poczuć się lepsi od ludzi z ich otoczenia, którzy nie znają Ewangelii lub nie żyją według Dekalogu. W jednym i drugim przypadku parafianie przyjmujący taką wizję parafii zamykają się nie tylko na wpływ otoczenia, lecz także zaniechają oddziaływania na nie, co stoi w sprzeczności z powołaniem chrześcijan do apostołstwa.

Pozytywna wizja parafii przyjęta przez proboszcza i przekazana parafianom zawiera obraz zlaicyzowanego i zsekularyzowanego środowiska jako środowiska ludzi potrzebujących Bożego Miłosierdzia. Papież Franciszek postrzega takie osoby jako ubogie, ponieważ nie poznały Boga lub poznały Go niedostatecznie. Ten stan ubóstwa, nie zawsze idącego w parze z biedą w rozumieniu ekonomicznym, jest wyzwaniem dla wspólnot chrześcijańskich, aby wyszły naprzeciw takim osobom z orędziem ewangelicznym (zob. EG 52–75). Wizja parafii otwartej na świat wypływa także z tego, że społeczeństwo akcentujące sukces przede wszystkim ekonomiczny „rodzi” także wielu ludzi „przegranych”, według jego kryteriów. Ludzie ci znajdują się na marginesie społeczeństwa i niejednokrotnie stają się obiektem wykluczenia społecznego. Parafia powinna być zawsze gotowa przygarnąć takie osoby, stając się dla nich domem. Dotyczy to wszystkich osób, bez względu na wiek, płeć, pochodzenie itd.⁸.

II. Mobilizacja parafian i instytucjonalizacja zmian

Kolejną umiejętnością przywódcy transformacyjnego, wskazywaną w naukach o zarządzaniu, jest umiejętność mobilizowania współpracowników do przy-

⁸ Por. A. Petrova-Wasilewicz: *Parafia przyszłości – dom otwartych drzwi*. W: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*. Katowice 2000 s. 172–174.

jęcia jego wizji i podążania za nim⁹. Oznacza to, że proboszcz mający wizję przekształcenia parafii musi do wizji tej przekonać parafian. Musi on ich tak zainspirować i zmotywować, aby wzbudzić w nich wiarę w słuszność zrealizowania wizji. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ wizja cechuje się tym, że jest ambitna i wymaga intensywnego zaangażowania parafian, a niekiedy nawet poświęcenia. Zadaniem proboszcza jest przekonanie parafian, że jest ona ich wspólną wartością, a jednocześnie własną wartością każdego z nich. Wizja parafii powinna więc zawierać wartości wspólne parafianom, czyli wartości wspólne wszystkim chrześcijanom, katolikom i członkom tej konkretnej wspólnoty. Wizja proboszcza musi dawać obraz parafii znacznie lepszej od tej, która aktualnie jest, aby parafianie uznali, że warto podjąć wysiłek jej realizacji, ale jednocześnie musi to być wizja niezbyt odległa, aby uznali, że jest możliwa do realizacji.

Przywódcy transformacyjni przedstawiają zazwyczaj wizję instytucji dość odległą od modelu aktualnie realizowanego, niekiedy znajdującą się na granicy możliwości zrealizowania. Członkowie organizacji zdają sobie sprawę z ryzyka, które podejmują, postanawiając przyjąć wizję przywódcy i podążać za nim. Przywódca musi dokładać ogromnych starań, przedstawiając korzyści wynikające z przyjęcia wizji i jej realizacji, mimo spodziewanych przeciwności¹⁰.

Proboszcz transformacyjny może obrać jako punkt wyjścia pragnienia parafian dotyczące parafii¹¹. Parafianie mają bowiem własne wyobrażenia o parafii, jaką chcieliby tworzyć. Wśród postulatów, jakie zgłaszają duszpasterzom, są takie, które wykraczają poza zwykłe udoskonalanie aktualnego stanu życia wspólnoty parafialnej. Są również takie, których wprowadzenie duchowni uważają za słuszne, ale trudne w aktualnym stanie duszpasterstwa. Wszystkie te wizje częściowe parafian proboszcz może włączyć we własną wizję, a następnie przekonać parafian do przyjęcia całościowej wizji przemiany parafii. Im większa liczba parafian uczestniczy w takiej komunikacji z proboszczem, tym większą grupę zdoła on przekonać do współpracy ze sobą.

Zjawisko krytyki parafii i duszpasterstwa parafialnego, mające charakter szeroki, nie oznacza, że wszyscy krytykujący parafianie są gotowi włączyć się do realizacji wizji proboszcza. Nie wszystkich krytykujących zdoła on także przekonać mimo wysiłków i zainspirowania wielu innych dążących do zmian. Z tego powodu konieczne jest, aby proboszcz powołał do działania zespół współpracowników, którzy – przekonani do wizji – mogą ściśle współdziałać z nim. Takim zespołem współpracowników może być parafialna rada duszpasterska, która jest powołana do aktywnego współuczestnictwa w realizacji posłannictwa para-

⁹ M. Kostera, S. Kownacki, A. Szumski: *Zachowania organizacyjne* s. 352.

¹⁰ Por. J.A.F. Stoner, R.E. Freeman, D.R. Gilbert: *Kierowanie*. Warszawa 2011 s. 475.

¹¹ Por. D. Lipiec: *A Parson in the Era of Transformations*. „Diacovensia”. R. 22: 2014 nr 2 s. 201–218.

fii. Nie zawsze jednak wszyscy jej członkowie nastawieni są na gorliwą pracę, nie zawsze również akceptują osobę proboszcza. Dlatego w różnorodnych wizjach odnowy wspólnoty parafialnej pojawiały się postulaty powoływania różnorodnych grup, zespołów i innych gremiów składających się z osób o ponadprzeciętnej gorliwości apostołskiej i pragnieniu ożywienia wspólnoty parafialnej¹².

Powoływanie zespołów składających się z aktywnych wierzących wiąże się z koniecznością udzielania im uprawnień do działania i podejmowania decyzji. Ich członkowie nie pozostają nimi długo, jeśli ich zaangażowanie ogranicza się do okazywania posłuszeństwa proboszczowi i bezwarunkowego wykonywania jego poleceń. Dla twórczego i aktywnego zaangażowania potrzebna jest możliwość wykazywania przez nich własnej inicjatywy i przejmowania części odpowiedzialności za realizowane dzieło. Oznacza to dla proboszcza wsłuchiwanie się w głos współpracowników i parafian, wysłuchiwanie ich uwag i postulatów. Potrzebne jest również udzielenie współpracownikom uprawnień do prowadzenia przez nich działalności. Takie działanie proboszcza zakłada zaufanie, jakim uprzednio obdarza swych współpracowników, uważając ich za partnerów, z zachowaniem kompetencji i określeniem zakresu odpowiedzialności. Taka współpraca proboszcza z zespołem współpracowników wskazuje także na konieczność dialogu, w którym obie strony dzielą się informacjami¹³.

Aktywne zaangażowanie i podejmowanie samodzielnych decyzji w szerszym zakresie przez zespół współpracowników wiąże się z braniem przezeń odpowiedzialności za działalność, a w ramach zespołu – ponoszeniem odpowiedzialności przez poszczególnych członków. Taka samodzielność i względna autonomia zespołu i jego członków nie stoi w sprzeczności z zasadą jednoosobowego kierownictwa i odpowiedzialności dotyczącej proboszcza. Pozostaje on odpowiedzialny za parafię i wszelkie zmiany w niej zachodzące, a jego współpracownicy ponoszą odpowiedzialność wobec niego. Konieczne jest jednak zaufanie i pozostawienie współpracownikom określonej samodzielności, aby mogli wyzwolić w sobie dynamizm i dążyć do realizacji wizji, którą uważają za swoją¹⁴.

Umożliwienie odnoszenia sukcesu w realizacji wizji nie oznacza, że wszyscy członkowie zespołu zdołają go osiągnąć. Przyczyny niepowodzeń mogą być różnorakie. Niekiedy tkwią one w nich samych. Mogą zdarzyć się osoby niekompetentne, które nie potrafią działać według ustalonego planu; mogą być takie, które są leniwe lub szybko tracą zapał. W takim wypadku wskazuje się na konieczność rezygnacji z pracy takich osób. Swoją postawą nie tylko opóźniają

¹² Por. A. Żądło: *Współczesne propozycje odnowy parafii*. W: *Teologia pastoralna*, t. 2. Red. R. Kamiński. Lublin 2002 s. 94–108.

¹³ Por. M. Kostera, S. Kownacki, A. Szumski: *Zachowania organizacyjne* s. 355.

¹⁴ Por. L. Slipek: *Rada ekonomiczna w parafii*. „Homo Dei”. R. 74: 2004 nr 4 s. 112–113.

realizację wizji, lecz także wpływają negatywnie na zaangażowanie i efektywność innych członków zespołu. Wskazuje się jednocześnie na pozytywne cechy członków zespołu, którymi są przede wszystkim: prawość, posiadanie odpowiednich kompetencji oraz umiejętność pracy w zespole¹⁵.

Aby wizja nie stała się jedynie ulotnym etapem w dziejach parafii, konieczne jest utrwalanie postępów w jej realizacji w kulturze parafii i ich instytucjonalizacja. Kultura parafii przejawia się w jej wartościach, normach, przekonaniach wspólnych jej członkom¹⁶. Wizja parafii i jej elementy powinny stawać się częścią kultury parafii. Dzięki systematycznemu włączaniu osiągnięć w realizacji wizji zmiany zachodzące w parafii mogą zostać utrwalone i utrzymać tempo. Jest to także warunek podtrzymania zaangażowania parafian w przebudowę parafii. Ponieważ proboszcz transformacyjny wprowadza zmiany na granicy wytrzymałości struktur parafialnych i możliwości parafian, wspieranie przez niego zdobytych wartości jest nieodzowne¹⁷.

Instytucjonalizacja i utrwalanie zmian w parafii wiąże się z włączaniem najbardziej zaangażowanych parafian do kierowania dalszymi zmianami, a także samą wspólnotą parafialną. Tak dzieje się często, gdy komitet budowy kościoła, skupiający najaktywniejszych członków parafii, po zakończeniu inwestycji przekształca się w parafialną radę duszpasterską¹⁸. Podobnie, konieczne jest przekształcenie i instytucjonalizacja zespołów parafian zaangażowanych w jej przebudowę. Konieczne jest również, aby ci parafianie, którzy przyjmują na siebie część odpowiedzialności za dalsze losy wspólnoty, otrzymali wsparcie w postaci formacji. Chodzi zarówno o formację intelektualną, aby coraz bardziej świadomie podejmowali stojące przed nimi zadania i coraz bardziej kompetentnie wspierali proboszcza, jak i o formację duchową, by ich zaangażowanie było powodowane pobudkami nadprzyrodzonymi i zmierzało ku dobru parafii i jej członków. Taka formacja najbliższych współpracowników proboszcza jest warunkiem zmierzania kolejnych etapów zmian we właściwym kierunku¹⁹.

III. Przywództwo transformacyjne a style kierowania parafią

Przez style przywództwa rozumie się często *rozmaite wzory zachowań stosowane przez przywódców przy kierowaniu pracownikami i wywieraniu na nich wpływu*²⁰. Wyróżnia się dwa tak rozumiane style: styl zorientowany na zadania

¹⁵ M. White, T. Corcoran: *Narzędzia do odbudowy, czyli 75 praktycznych sposobów na lepszą parafię*. Gubin s. 262–265.

¹⁶ Por. J.A.F. Stoner, R.E. Freeman, D.R. Gilbert: *Kierowanie* s. 615.

¹⁷ Por. M. Kostera, S. Kownacki, A. Szumski: *Zachowania organizacyjne* s. 355.

¹⁸ Por. J. Kleszcz: *Rada duszpasterska*. „Homo Dei”. R. 75: 2005 nr 3 s. 138–140.

¹⁹ Por. M. Kostera, S. Kownacki, A. Szumski: *Zachowania organizacyjne* s. 355.

²⁰ J.A.F. Stoner, R.E. Freeman, D.R. Gilbert: *Kierowanie*, s. 457.

i styl zorientowany na pracowników. Odpowiadają one dwóm funkcjom przywódczym, związanym z realizacją zadań i działaniami zmierzającym do integracji grupy. W. Bańka rozróżnia z kolei wiele stylów przywództwa. Według niego *styl przywództwa to sposób podejmowania decyzji, przekazywania informacji zadaniowej i wyjaśniającej kontekst zadania oraz ocena wkładu uczestników w realizacji przyjętego celu*²¹. Różnym rodzajom przywództwa: charyzmatycznemu, transakcyjnemu i transformacyjnemu przypisuje on różne style przywództwa, uważając, że żaden styl nie wyczerpuje w pełni potrzeb przywódcy reprezentującego konkretny rodzaj przywództwa oraz że w realizacji przywództwa konieczne jest stosowanie działań charakterystycznych dla różnych stylów przywódczych. Zdaniem W. Bańki przywódca transformacyjny powinien stosować styl misyjny, integracyjny, perswazyjny, promocyjny i demokratyczny²².

Styl misyjny proboszcza jako przywódcy transformacyjnego cechuje się przede wszystkim posiadaniem przez niego wizji parafii przyszłości oraz wiedzy dotyczącej sposobu przeprowadzenia zmian. Proboszcz potrafi ponadto przekonać parafian do wprowadzenia zmian oraz pobudzać ich wyobraźnię i wolę zaangażowania²³. Ważną rolę w tym stylu odgrywa sfera emocjonalna: proboszcz nie tylko angażuje się emocjonalnie w przywództwo i na rzecz przeprowadzenia zmian, lecz także pobudza parafian do emocjonalnego zaangażowania się w życie i zmiany w parafii. Jednym ze środków oddziaływania emocjonalnego jest język, zarówno werbalny, jak i niewerbalny. Język powinien być nie tylko dostosowany do możliwości poznawczych parafian, a więc zrozumiały dla nich, ale także nasycony elementami emocjonalnymi, tak aby w odbiorze był to język ciepły, zaś proboszcz postrzegany jako życzliwy i sympatyczny. Język niewerbalny powinien być spójny z językiem słownym, a jego celem jest „przyciąganie” parafian do proboszcza.

Styl misyjny cechuje się obustronnym szacunkiem: proboszcz szanuje parafian, dostrzegając ich godność ludzką i godność dzieci Bożych, zaś parafianie szanują go jako duchownego, dostrzegając autorytet²⁴. Efektem tego jest wzajemna otwartość i przejrzystość w relacjach. Dostrzeganie walorów i słabości drugiej strony nie przekreśla wzajemnego szacunku; transparentność przyczynia się do pogłębiania zaufania tak do proboszcza, jak i do parafian.

Cechą dominującą w stylu integracyjnym jest stałe dążenie do łączenia współpracowników w zespół skupiony wokół misji. W przypadku proboszcza transformacyjnego jego styl integracyjny wyraża się w dążeniu do skupienia

²¹ W. Bańka: *Człowiek w organizacji*. Toruń 2011 s. 91.

²² Tamże, s. 96.

²³ Por. M. Bronikowski: *Parafialna rada duszpasterska – wizja teologiczno-pastoralna*. „Warszawskie Studia Pastoralne”. T. 6: 2007 s. 95–96.

²⁴ Por. R. Saltini: *Czynić Kościół szkołą komunii*. W: *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*. Katowice 2003 s. 174–177.

parafian i współpracowników wokół realizowania strategicznych celów przemian. Wprowadzając zmiany, skupia się on przede wszystkim na najbliższych współpracownikach, czyniąc ich współliderami zachodzących działań. Zaczynając od stosunkowo niewielkiej grupy zwolenników, coraz mocniej wiąże ich ze swoją wizją i ze sobą. To samo czyni z nowo pozyskanymi współpracownikami, dbając jednocześnie o coraz silniejszą wewnętrzną integrację zespołu. Proboszcz może w takim działaniu korzystać z różnorodnych sposobów motywowania zarówno zwolenników, jak i niezdecydowanych i dystansujących się.

W stylu perswazyjnym na główny plan wysuwa się metoda wywierania wpływu na parafian i współpracowników w kierowaniu parafią i zmianami w niej. Dominującą metodą jest tu perswazja. Polega ona na dobieraniu odpowiedniej argumentacji, dzięki której możliwe jest oddziaływanie na sferę intelektualną, oraz odpowiedniej formy przekazu, która przekracza bariery emocjonalne i pozwala na „przyciągnięcie” coraz większej grupy parafian do realizacji wizji. Styl perswazyjny cechuje się w związku z tym częstymi kontaktami z parafianami i stałą dostępnością dla współpracowników. Proboszcz pracujący w stylu perswazyjnym poświęca też znaczną część swego czasu na spotkania i rozmowy z nimi, unikając jednocześnie jałowych tematów, które nie skupiają słuchaczy na wizji i jej realizacji. Nie bez znaczenia jest fakt, że proboszcz jest osobą kluczową dla parafii, cieszącą się przynajmniej autorytetem urzędowym, zaś dla zwolenników przemian jest postacią istotną. Osoby te są otwarte na jego wpływ i współdziałają one na rzecz otwierania się innych na współpracę²⁵.

Wpływanie proboszcza na zwolenników wizji, a z ich pomocą na pozostałych parafian i osoby z otoczenia parafii, jest cechą charakterystyczną dla stylu promocyjnego kierowania parafią. Działając w stylu promocyjnym, proboszcz animuje zaangażowanie w pierwszej kolejności współpracowników, a następnie parafian z coraz szerszych kręgów. Towarzyszy mu świadomość, że im większą grupę współpracowników pozyska, tym większe są szanse na realizację wizji. Korzystne dla jej realizacji jest także pozyskiwanie coraz większej grupy osób życzliwych, nawet nie zaangażowanych bezpośrednio w realizację wizji. Chodzi tu o kształtowanie przez proboszcza opinii publicznej, aby była przychylna zmianom. W tym wypadku ważnym sposobem działania jest prowadzenie odpowiednich *public relations* ze wspólnotą parafialną i jej otoczeniem. Proboszcz może posługiwać się współczesnymi środkami przekazu, zwłaszcza elektronicznymi, dzięki którym ma szanse zwiększyć oddziaływanie na ludzi młodych, znajdujących się nierzadko w pewnym oddaleniu od centrum życia parafialnego. Posiadanie przychylności dla wizji w przestrzeni publicznej wzmacnia pozycję

²⁵ Por. R. Hajduk: *Parafia jako „wspólnota wspólnot” od teorii do praktyki*. „Homo Dei”. R. 77: 2007 nr 1 s. 47–50.

proboszcza i jego współpracowników oraz zwiększa szansę na realizację wizji w takim kształcie, w jakim została przez niego zaproponowana.

Do istoty stylu demokratycznego należą trzy elementy, które wskazują, iż przywódca: (1) ma przekonanie, że jest jednym z członków zespołu, (2) przestrzega zasady konsultowania przedmiotu decyzji ze zwolennikami, (3) monitorując przebieg realizacji celu, na bieżąco wyraża członkom uznanie za wysiłek jaki wkładają w realizację zadań²⁶. Współpracownicy proboszcza kierującego parafią w stylu demokratycznym mają świadomość, że ich zaangażowanie ma wpływ na życie parafii, zaś współdziałanie z proboszczem przyczynia się do realizacji wizji przemian w tej wspólnotcie. Uczestnictwo w procesie decyzyjnym sprzyja silniejszemu związaniu się współpracowników proboszcza z jego wizją i utożsamianiu się z nią, a w konsekwencji podjęciu odpowiedzialności za jej realizację. Sprzyja ono także podejmowaniu decyzji przez proboszcza, szczególnie w sytuacjach wątpliwości, gdy zaangażowanie świeckich umożliwia prowadzenie bardziej wnikliwej analizy sytuacji, służy budowaniu pełniejszego obrazu rzeczywistości pastoralnej i podjęciu właściwej decyzji²⁷.

Przywództwo transformacyjne jest adekwatne do zmieniającej się dynamicznie rzeczywistości. Proboszcz jako przywódca transformacyjny może poprowadzić wspólnotę parafialną w sytuacji szybko zmieniających się uwarunkowań kulturowych i religijnych. Może on nie tylko dostosować duszpasterstwo parafialne do aktualnych potrzeb, ale jest on w stanie przekształcić parafię we wspólnotę słuchającą i głoszącą słowo Boże, gorliwie sprawującą liturgię, modlącą się oraz wychodzącą bez lęku ku wszystkim ludziom, zwłaszcza potrzebującym wsparcia duchowego i materialnego. Proboszcz może stać się przywódcą transformacyjnym dzięki wizji parafii, którą pragnie zrealizować, a także dzięki temu, że do tej wizji potrafi przekonać parafian i ludzi w jej otoczeniu oraz włączyć ich w dzieło odnowy. Chociaż jako przywódca transformacyjny proboszcz skupiony jest przede wszystkim na wizji i jej realizacji, nie zaniedbuje on ogółu parafian i swoich współpracowników. Stara się nie tylko o ich poparcie i stale aktywizuje do współpracy, lecz także troszczy się o nich w taki sposób, że dostrzegają w nim ojca, jak również buduje z nich wspólnotę opartą na chrześcijańskiej miłości.

²⁶ W. Bańka: *Człowiek w organizacji* s. 93.

²⁷ Por. tamże s. 93–94; D. Lipiec: *Parafialna rada duszpasterska jako zespół kierowany*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 166: 2016 z. 2 s. 347.

Bibliografia

- Bańka W.: *Człowiek w organizacji*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 2011.
- Bronikowski M.: *Parafialna rada duszpasterska – wizja teologicznopastoralna*. „Warszawskie Studia Pastoralne”. T. 6: 2007 s. 87–101.
- Griffin R.W.: *Podstawy zarządzania organizacjami*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.
- Kostera M., Kownacki S., Szumski A.: *Zachowania organizacyjne: motywacja, przywództwo, kultura organizacyjna*. W: *Zarządzanie. Teoria i praktyka*. Red. A.K. Koźmiński, W. Piotrowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000 s. 311–396.
- Lipiec D.: *A Parson in the Era of Transformations*. „Diacovensia”. R. 22: 2014 nr 2 s. 201–218.
- Lipiec D.: *Parafialna rada duszpasterska jako zespół kierowany*. „Ateneum Kapłańskie”. R. 166: 2016 z. 2 s. 344–354.
- Lipiec D.: *Przywództwo w parafii*. W: *Kościół – komunია i dialog. Księga pamiątkowa ofiarowana księdzu biskupowi Kazimierzowi Ryczanowi w 75. rocznicę urodzin*. Red. P. Kantyka, J. Czerkawski, T. Siemieniec. Kielce: Jedność 2014 s. 403–414.
- Petrowa-Wasilewicz A.: *Parafia przyszłości – dom otwartych drzwi*. W: *Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*. Katowice: Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej 2000 s. 168–174.
- Rey D.: *Parafio, obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji*. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus 2014.
- Saltini R.: *Czynić Kościół szkołą komunii*. W: *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*. Katowice: Księgarnia św. Jacka 2003 s. 169–178.
- Stoner J.A.F., Freeman R.E., Gilbert D.R.: *Kierowanie*. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne 2011.
- White M., Corcoran T.: *Narzędzia do odbudowy, czyli 75 praktycznych sposobów na lepszą parafię*. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus 2015.
- Żądło A.: *Parafia w trzecim tysiącleciu*. Kielce: NOTUS 1999.
- Żądło A.: *Współczesne propozycje odnowy parafii*. W: *Teologia pastoralna*, t. 2. Red. R. Kamiński. Lublin: Atla 2 2002 s. 94–108.

STRESZCZENIE

Proboszcz jako przywódca transformacyjny

W dynamicznie zmieniającym się otoczeniu Kościoła poszukuje się silnego i skutecznego przywództwa. Na szczeblu parafialnym takim przywódcą może być proboszcz jako przywódca transformacyjny. Przywódca transformacyjny cechuje się posiadaniem jasnej wizji, do której zmierza, oraz umiejętnością przekonywania do niej osób, którymi kieruje. Proboszcz jako przywódca transformacyjny posiada wizję parafii przyszłości, a także niezbędne kwalifikacje do wprowadzenia jej w życie oraz pociągnięcia za sobą ogółu parafian. W procesie wprowadzania zmian proboszcz powinien stosować następujące style kierowania parafią: misyjny, integracyjny, perswazyjny, promocyjny i demokratyczny.

Słowa kluczowe: proboszcz, parafia, przywództwo, przywództwo w parafii, przywództwo transformacyjne.

SUMMARY

Parson as a Transformational Leader

The dynamically transforming environment of the Church is seeking for a strong and effective leadership. At the parish level it is the parson who can be such a transformational leader. A transformational leader is a person with a clear vision which he is tending to implement, he is the one

able to convince the people he leads to support his vision. The parson as a transformational leader has vision of a parish of the future as well as necessary qualifications for implementing it and for attracting the majority of parishioners. In the process of transformation the parson should use the following management styles in the parish: the missionary, integration, persuasive, promotional and democratic style.

Keywords: parson, parish, leadership, leadership in the parish, transformational leadership.

LESZEK ROJOWSKI

Czy parafialne rady duszpasterskie w Polsce są rzeczywiście duszpasterskie?

Tytuł prezentowanego artykułu wydaje się nie tylko prowokacyjny, ale wprost kontrowersyjny. Skoro bowiem powszechne prawodawstwo kościelne mówi jednoznacznie o dwóch różnych radach w parafii: parafialnej radzie duszpasterskiej i parafialnej radzie do spraw ekonomicznych¹, to znaczy, że występuje pomiędzy nimi zasadnicza różnica i każda z nich działa zgodnie ze swoją specyfiką. Również regulacje diecezjalne nie pozostawiają złudzeń i wyraźnie rozgraniczają kompetencje tych struktur. Nieco słabiej na tym tle wypada praktyka posługiwania się przez duszpasterzy i wiernych świeckich ogólnym terminem „rada parafialna”, który w większości wypadków jest odnoszony do parafialnej rady duszpasterskiej².

To, co na bazie określeń teologicznych i prawnych nie budzi większych wątpliwości, nie okazuje się jednak tak jednoznaczne w praktycznej działalności.

Leszek ROJOWSKI – ks. dr teologii, wykładowca teologii pastoralnej i teologii laikatu w UPJPII w Krakowie Sekcja w Tarnowie, e-mail: lrojowski@tarnow.opoka.org.pl

¹ Por. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 536 i 537.

² Są jednakże przypadki, w których nazwa „rada parafialna” jest określeniem w pełni właściwym. Taka sytuacja ma miejsce w diecezji legnickiej, gdzie parafialna rada duszpasterska i parafialna rada ds. ekonomicznych zostały złączone w jedną strukturę o nazwie „rada parafialna”, która spełnia funkcje obu wymienionych rad. Przy takim rozwiązaniu zajmowanie się przez radę parafialną kwestiami ekonomicznymi należy do zadań jej właściwych. Por. *Statut rady parafialnej w diecezji legnickiej* I.2. W: *I Synod Diecezji Legnickiej 2007-2012*. T. 1: *Program odnowy religijno-moralnej*. Legnica 2012 s.146. Natomiast w diecezji opolskiej mamy do czynienia z nieco innym modelem. Istnieje tam tylko parafialna rada duszpasterska, która składa się z kilku sekcji, a jedną z nich jest sekcja ekonomiczno-gospodarcza, działająca w oparciu o własny statut i posiadająca kompetencje parafialnej rady ekonomicznej: *Statut parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji opolskiej*. W: *I Synod Diecezji Opolskiej (2002-2005)*. *Statuty i aneksy*. Opole 2005 aneks 5 s. 184–187; *Statut sekcji ekonomiczno-gospodarczej parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji opolskiej*. W: *I Synod Diecezji Opolskiej (2002-2005)*, dz. cyt. aneks 6 s. 188–189.

O ile bowiem w przypadku rady do spraw ekonomicznych zakres jej aktywności obejmuje rzeczywiście sprawy gospodarcze i finansowe, to zaangażowanie parafialnej rady duszpasterskiej w sprawy *stricte* duszpasterskie pozostawia sporo do życzenia. Zarówno doświadczenia wielu osób mających do czynienia z radami duszpasterskimi, jak i wyniki badań wskazują, że ta struktura komunii kościelnej w niewystarczającym stopniu podejmuje to, co w intencji dokumentów i norm Kościoła ma stanowić jej *proprium* i podstawową rację bytu.

Wobec zarysowanego stanu rzeczy warto podjąć refleksję nad duszpasterskim charakterem parafialnej rady duszpasterskiej. Kwestią, która zostanie poruszona jako pierwsza, będzie porównawcze ukazanie zadań przypisanych tej radzie w dokumentach Kościoła, i tych, które faktycznie ona pełni w świetle ogólnopolskich badań. Następnie zostaną wskazane niektóre przyczyny małej duszpasterskości rady, a w ostatniej części wymienione sposoby, dzięki którym rada duszpasterska może stawać się taką strukturą, jaką winna być. Podejmowanie właściwych radzie działań duszpasterskich przyczyni się do jej pełniejszego i skuteczniejszego włączenia w nowy etap ewangelizacji, do którego papież Franciszek zaprosił cały Kościół³.

I. Zadania statutowe a rzeczywistość

Nie ma potrzeby przywoływania w tym miejscu, interesującej skądinąd, historii powstawania parafialnych rad duszpasterskich⁴ i dosyć licznych uregulowań, norm, zaleceń i sugestii zawartych w dokumentach Kościoła, aby zobaczyć, że fundamentalną cechą tożsamości tej struktury jest jej ukierunkowanie na obszar spraw duszpasterskich. Tym niemniej dwa dokumenty ogólnokościelne i jeden dokument Kościoła w Polsce zasługują na szczególne zauważenie.

Pierwszym z nich jest List okólny *Omnes christifideles* Kongregacji do spraw Duchowieństwa z 1973 r. Traktuje on w całości o diecezjalnej radzie duszpasterskiej, rekomendowanej zdecydowanie już przez Sobór Watykański II⁵, ale wskazuje jednocześnie, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby rady o identycznym charakterze i funkcji powstawały na szczeblu parafialnym⁶. Ponieważ główne zadanie diecezjalnej rady duszpasterskiej zostało określone jako *badanie*

³ Por. Franciszek: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie nr 1.

⁴ Por. m.in.: T. Pieronek: *Rada duszpasterska: powstanie, rozwój, problematyka*. „Analecta Cracoviensia”. R. 9: 1977 s. 393–408; A. Borrás: *Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse*. „Nouvelle Revue Théologique”. R. 114: 1992 nr 3 s. 371–390; J.A. Renken: *Pastoral councils: pastoral planning and dialogue among the people of God*. „The Jurist”. R. 53: 1993 s. 132–154.

⁵ Sobór Watykański II: Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele nr 27.

⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa: List okólny *Omnes christifideles* o radach duszpasterskich nr 12. „Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej”. R. 128: 1978 nr 1–4 s. 45.

*i rozważanie tego wszystkiego, co odnosi się do działalności duszpasterskiej, oraz wyciąganie z tego praktycznych wniosków*⁷, dlatego parafialna rada duszpasterska, jako organizm tej samej natury co diecezjalna rada duszpasterska, winna podejmować swoją aktywność w obszarze duszpasterstwa.

Dwa lata po ogłoszeniu *Omnes christifideles* Konferencja Episkopatu Polski zatwierdziła *Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich dla zarządzeń diecezjalnych*, w których podkreślono najpierw wspólną wszystkim członkom Kościoła odpowiedzialność za jego życie i za prowadzoną przezeń pracę apostołską, ewangelizacyjną, duszpasterską i wychowawczą, a następnie wskazano na parafialną radę duszpasterską jako instytucję, która w pierwszym rzędzie realizuje tę współodpowiedzialność⁸. Dokument ten, odwołując się do nauczania soborowego, przedstawił także zadania, które Kościół wyznacza radzie, a są one skupione wokół tego, na co wskazuje samo słowo „duszpasterska” w jej nazwie. W numerze 4 stwierdzono: *Nie wyklucza się tego, że PRD [parafialna rada duszpasterska] może być pomocna proboszczowi w materialnych sprawach parafii, ale jej głównym zadaniem powinna być współodpowiedzialność za apostołstwo w parafii. A więc PRD, złożona z przedstawicieli duchowieństwa i członków zakonów oraz z odpowiednio dobranych świeckich, posiadających świadomość wspólnoty parafialnej, powinna – na podstawie dobrej znajomości religijno-moralnego stanu parafii i jej potrzeb w dziedzinie apostołsko-duszpasterskiej, wspólnie radzić, jak owe potrzeby najlepiej zaspokoić, jak usprawnić, pogłębić i podnieść na wyższy poziom pracę duszpasterską, jak dotrzeć do środowisk religijnie obojętnych*⁹.

Te dwa dokumenty pochodzą z czasu, kiedy rady duszpasterskie zaczynały dopiero być wprowadzane w rzeczywistość i pracę parafialną. Nie istniały jeszcze wtedy normy prawa powszechnego, które regulowałyby tę kwestię na poziomie całego Kościoła. Sytuacja ta uległa zmianie wraz z publikacją w 1983 roku. nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, w którym znalazł się osobny kanon traktujący o parafialnej radzie duszpasterskiej¹⁰. Norma kodeksowa, przywołana już we wstępie niniejszego opracowania, ma także zasadnicze znaczenie dla określenia zakresu zadań parafialnej rady duszpasterskiej. Jej kompetencja została określona w sposób, który nie pozostawia żadnych wątpliwości. Rada jest strukturą, której członkowie są powołani, aby nieść pomoc *ad actionem pastora-*

⁷ Sobór Watykański II: *Christus Dominus* nr 27.

⁸ Komisja Episkopatu Polski do spraw apostołstwa świeckich: *Wytyczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich dla zarządzeń diecezjalnych*, nr 3. „Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej”. R. 128: 1978 nr 5–8 s.152.

⁹ Tamże, nr 4.

¹⁰ Jak wiadomo, *Kodeks* w kan. 536 § 1 pozostawia ostateczną decyzję o wprowadzeniu rad duszpasterskich w danej diecezji biskupowi miejsca.

lem¹¹. Jednoznaczność tej normy jest wzmocniona także poprzez fakt, że w kolejnym kanonie *Kodeksu* prawodawca kościelny traktuje o parafialnej radzie do spraw ekonomicznych, której zadania mieszczą się w obszarze materialno-ekonomicznym, a jej członkowie są powołani do wspierania proboszcza w administrowaniu dobrami materialnymi parafii¹².

Rozporządzenia diecezjalne, ujęte w statuty czy regulaminy, respektują ten duszpasterski obszar zadań parafialnej rady duszpasterskiej nakreślony przez *Kodeks*. Dla zilustrowania wystarczy przywołać niektóre z nowszych uregulowań. W *Regulaminie Parafialnej Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Katowickiej* z 2012 r. już na samym początku stwierdzono: *PRD stanowi, zgodnie z kan. 536 KPK, ciało doradcze, które pod kierownictwem proboszcza parafii – w ramach ustawodawstwa diecezjalnego – pomaga wyłącznie w działalności duszpasterskiej danej wspólnoty parafialnej*¹³. Uderza w tym sformułowaniu wyraźna intencja prawodawcy, aby kwestia obszaru zadań nie budziła żadnych wątpliwości i nie pozostawiała miejsca na dowolność szerokiej interpretacji. Rada ma pomagać *wyłącznie w działalności duszpasterskiej*. Podobnie jednoznaczne jest postrzeganie rady w *Statucie PRD diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*. W artykułach 3–4 znajdujemy następującą normę: *Celem Rady jest troska o właściwy rozwój życia religijnego w parafii. Swoją pracą przyczynia się do rozumienia Kościoła jako wspólnoty, tworząc ją równocześnie i wspierając w życiu parafii. Sprawy materialno-gospodarcze należą do kompetencji Parafialnej Rady ds. Ekonomicznych*¹⁴. Wyraźne rozgraniczenie i odróżnienie zadań duszpasterskich od spraw materialnych zawiera także *Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej w Archidiecezji Poznańskiej*, który stanowi: *Do zadań Rady należy budzenie postaw apostołskich wśród parafian, wspomaganie duchowieństwa w pracy duszpasterskiej, wyrażanie opinii i wysuwanie propozycji dotyczących doskonalenia duszpasterstwa parafialnego w oparciu o szczegółowy program duszpasterski w Archidiecezji. (...) Sprawy materialno-gospodarcze należą do kompetencji Parafialnych Rad Ekonomicznych. Ewentualne wnioski dotyczące kwestii materialno-gospodarczych związanych z duszpasterstwem Parafialna Rada Duszpasterska winna kierować do Parafialnej Rady Ekonomicznej*¹⁵.

Z przedstawioną koncepcją zadań parafialnej rady duszpasterskiej należy teraz zestawić wyniki badań empirycznych, które objęły tę instytucję w ostatnich

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, kan. 537.

¹³ *Regulamin Parafialnej Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Katowickiej* nr 1. W: <http://www.archidiecezja.katowice.pl/pl/dokumenty/37-kuria/dokumenty/2488-regulamin-parafialnej-rady-duszpasterskiej-w-archidiecezji-katowickiej> (dostęp: 5.07.2016).

¹⁴ *Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej* art. 3-4. W: <http://www.kostka.zgora.pl/271-rada-parafialna-przygotowanie> (dostęp: 5.07.2016).

¹⁵ *Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej w Archidiecezji Poznańskiej*, III.9.11. W: <http://www.filipini.poznan.pl/art.php?trec-297> (dostęp: 5.07.2016).

latach¹⁶. Były to pierwsze tego typu badania o zasięgu ogólnopolskim. Zostały one zainicjowane przez Komisję Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, a przeprowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego we współpracy z Fundacją *Renovabis* w latach 2007–2013. Badania objęły wszystkie parafie w Polsce. Uzyskano dane z 9213 parafii, co stanowiło 87,3%, a braki wyniosły 12,7%. W świetle badań parafialne rady duszpasterskie występują aż w 80,3% parafii, choć dysproporcje pomiędzy diecezjami są dosyć znaczące¹⁷.

Opracowujący badania Wojciech Sadłoń sformułował w interesującej nas kwestii zadań rady następujący wniosek: *Niejednokrotnie nie istnieje wyraźny rozdział pomiędzy duszpasterską radą parafialną a tradycyjną radą parafialną, tą o w istocie gospodarczym charakterze. Co więcej, badania wskazują, że rady duszpasterskie bardzo często zajmują się sprawami ekonomicznymi parafii*¹⁸. W parafiach Kościoła w Polsce mamy zatem do czynienia z rozbieżnością między wizją teologiczną i wynikającymi z niej normami prawnymi a faktycznym, choć nie jedynym, obszarem aktywności rady. Powstaje pytanie, o jak dużą rozbieżność chodzi? W przeprowadzonych badaniach wzięto pod uwagę dwie kwestie, które pozwalają odpowiedzieć na to pytanie. Chodzi o obszary doradzania i obszary podejmowanych działań¹⁹. W pierwszych z tych obszarów rady duszpasterskie doradzały najczęściej w kwestii inicjatyw charytatywnych (27%) oraz życia liturgicznego i sakramentalnego (25%), w nieco mniejszym zaś stopniu w zakresie inicjatyw apostołskich (16%), katechetycznych (12%) i misyjnych (8%). Jednocześnie co trzecia parafialna rada duszpasterska w Polsce służyła głosem doradczym w sprawach ekonomicznych parafii²⁰. Natomiast wśród najczęściej podejmowanych przez rady duszpasterskie działań znalazły się następujące zagadnienia: inwestycje (26%), sprawy duszpastersko-apostołskie (22%), przedsięwzięcia charytatywne (13%), administracyjne (12%), liturgiczne (12%), gospodarcze (11%), społeczno-kulturalne (2%)²¹. Jeśli połączymy w jedno inwestycje (budowy, remonty, konserwacja), sprawy administracyjne (zbiórki materialne, finansowe, ekonomiczne) i gospodarcze (porządek, wystrój), to okazuje się, że w obszarze podejmowanych działań 50% zajmują sprawy gospodarczo-ekonomiczne.

¹⁶ Wyniki badań oraz ich opracowanie zostały przedstawione w: W. Sadłoń: *Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych*. „Teologia Pastoralna”. T. 14: 2013 s. 73–90.

¹⁷ Tamże, s. 74–77.

¹⁸ Tamże, s. 78.

¹⁹ Wyniki z tych dwóch obszarów pochodzą z 2012 r., tamże, s. 89.

²⁰ Tamże, s. 88–89.

²¹ Tamże, s. 89. W. Sadłoń przytacza także wyniki ilustrujące wkład parafialnej rady duszpasterskiej w przygotowanie programu duszpasterskiego dla swojej parafii: 49,5% przebadanych rad nie przygotowuje takiego programu, zaś 45,4% tworzy taki program.

Całość wyników badań w kwestii zadań rad duszpasterskich prowadzi Wojciecha Sadłonia do konkluzji, że *zarówno w obszarze doradzania, jak i działania wchodzi one [rady duszpasterskie] w kompetencje parafialnych rad ekonomicznych*²².

II. Przyczyny małej duszpasterskości parafialnych rad duszpasterskich

Wyniki badań skłaniają do szukania odpowiedzi na pytanie o przyczyny tak znacznego zaangażowania parafialnych rad duszpasterskich w kwestie ekonomiczne, ze szkodą dla ich aktywności duszpasterskiej. Można wskazać na kilka powodów takiego stanu rzeczy, które są ze sobą dość ściśle powiązane.

Przede wszystkim należy pamiętać, że parafialna rada duszpasterska jest instytucją stosunkowo młodą, która zasadniczo nie miała wcześniej jakiegoś pierwowzoru w życiu parafialnym. W okresie przed i po II wojnie światowej istniały natomiast i funkcjonowały w Polsce „rady parafialne” jako struktury, poprzez które wierni świeccy brali udział w administracji mienia kościelnego w parafiach. Działy one w oparciu o jednolity ogólnopolski statut przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski w 1947 r.²³, ponadto, szczególnie w latach 80. i 90. XX wieku, w wielu parafiach działały prężnie komitety budowy kościołów, zajmujące się wyłącznie sprawami materialnymi, takimi jak: pozyskiwanie środków materialnych, organizowanie pracy przy budowie, doradzanie i kierowanie tymi pracami. Kiedy, decyzją biskupa diecezjalnego, wprowadzano nową strukturę, jaką jest parafialna rada duszpasterska, to w wielu sytuacjach dochodziło do przekształcania „rad parafialnych” i komitetów budowy kościoła w rady duszpasterskie. Jedną z konsekwencji takich przekształceń jest przenoszenie na radę duszpasterską wizji pracy i zadań z wcześniejszych struktur. Dla uniknięcia tego typu zewnętrznych jedynie przekształceń, procesowi tworzenia rad duszpasterskich w parafiach towarzyszyły różne działania zmierzające do ukazywania ich nowości i specyfiki. Jednakże dziś, w świetle wyników badań empirycznych, można stwierdzić, że wysiłek ten nie zaowocował pełną świadomością, czym jest

²² Tamże.

²³ Normy tego Statutu znajdują się w całości m.in. w: *Statut rad parafialnych*. „Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej”. R. 97: 1948 nr 1, s. 14–22. W świetle art. 11 Statutu w zakres najważniejszych uprawnień i obowiązków rad parafialnych wchodziły następujące kwestie: zarząd majątkiem kościoła parafialnego zgodnie z przepisami prawa powszechnego i partykularnego, stworzenie podstaw materialnych, potrzebnych dla pracy duszpasterskiej i życia religijnego w parafii, wydawanie opinii w sprawach lokat kapitałów beneficjalnych, umów dzierżawy lub sprzedaży majątku, regulowanie dochodów z różnych budynków parafialnych oraz ich ubezpieczenie. Natomiast sprawy należące do *urzędu duszpasterskiego*, czyli kwestie związane z organizacją i realizacją życia duszpasterskiego i religijnego w parafii, były wyłączone z uprawnień rady parafialnej (art. 12).

parafialna rada duszpasterska, i czym się różni w praktyce od parafialnej rady do spraw ekonomicznych.

Inna przyczyna małej duszpasterskości parafialnej rady duszpasterskiej jest związana z modelem rady, jaki ukształtował się w wielu polskich diecezjach. Przyniesione badania pokazują, że w Polsce dominuje tzw. ekspercki model rady. Charakteryzuje się on tym, że w jej skład wchodzi osoba, których uczestnictwo wynika z pełnionego zawodu bądź z roli społecznej. Dlatego do rady wybierani są ci, którzy na bazie swoich kompetencji potrafią doradzać, a za kompetencje uważane są głównie umiejętności, wiedza, doświadczenie posiadanie w sprawach gospodarczych. W. Sadłoń wskazuje, że ekspercki model parafialnej rady duszpasterskiej ma wychylenie zadaniowe, gdyż służy realizacji konkretnych inicjatyw w parafii, a za takie uważa się przedsięwzięcia o charakterze ekonomiczno-gospodarczym²⁴. Mamy tutaj do czynienia z zawężonym pojmowaniem zaangażowania w sprawy duszpasterskie: jest ono postrzegane nade wszystko jako działanie, w którym wierni świeccy biorą niewielki tylko udział. Inaczej jest w sprawach materialnych. Świeccy należący do rady do spraw ekonomicznych i znający się na tej materii nie tylko wyrażają swoje zdanie, ale potem angażują się w konkretne przedsięwzięcia z tego obszaru. Ekspercki model rady duszpasterskiej widzi wartość zaangażowania poprzez pryzmat działania, a nie docenia doniosłości tych wszystkich działań, które je poprzedzają, a więc analizy, programowania, przygotowania i organizowania działalności duszpasterskiej.

Do tych spostrzeżeń należy dodać to, w jaki sposób duchowni i świeccy rozumieją swoją rolę w radzie duszpasterskiej. Jeśli chodzi o wiernych świeckich, to kierują się oni często przekonaniem, że sprawy duszpasterskie są właściwe duszpasterzom, że to oni się na nich najlepiej znają i za nie odpowiadają. Świeccy uważają ponadto, że ich znikoma znajomość spraw duszpasterskich nie pozwala im wnieść znaczącego wkładu w prace rady. Mają oni natomiast znacznie więcej kompetencji w sprawach gospodarczych, i w takich kwestiach mogą i chcą służyć dobru wspólnoty parafialnej i wspierać duchownych, a zwłaszcza proboszcza parafii. Uwidacznia się tutaj pewien sposób myślenia, że trzeba być ekspertem, aby odgrywać znaczącą rolę w radzie. Także ze strony duchownych obserwuje się, że bardzo cenią tych radnych, którzy włączają się przede wszystkim w sferę działania, czyli konkretne zadania, prace i przedsięwzięcia gospodarcze. W wielu przypadkach duchowni uważają, że o wiele łatwiej współpracować ze świeckimi w obszarze spraw ekonomicznych, że wtedy rada jest aktywna i prężna, a jej członkowie są zaangażowani i docenieni. Współpraca w sprawach duszpasterskich okazuje się natomiast bardziej wymagająca. Niewystarczające podejmowanie tych zagadnień może mieć też swoją przyczynę w obawach o znaczące zmiany w kierunkach i sposobach realizacji misji Kościoła w para-

²⁴ W. Sadłoń, art. cyt., s. 78–79.

fii²⁵. Trwanie przy wypróbowanych i znanych sposobach duszpasterstwa daje spokój, który mógłby być zburzony przez rzetelną analizę i propozycje działań i zmian, gdyby dochodziło do rzeczowej i uczciwej debaty nad aktualną sytuacją, nad stanem wiary, sytuacją rodzin i młodzieży w parafii.

Warto też zwrócić uwagę, że w postrzeganiu zaangażowania i pracy w parafii doceniane są przede wszystkim dzieła materialne. Tak się wypowiadają często zarówno duchowni, jak i świeccy. Wielu wiernych świeckich, wyrażając opinie o swoich duszpasterzach, podkreśla ich dokonania materialne, mierzone zbudowaniem czegoś zewnętrznego, przeprowadzonymi remontami i inwestycjami, czy też dobrym zarządzaniem majątkiem kościelnym. Znacznie rzadziej w ocenach proboszcza wskazywane są jego dokonania duszpasterskie: troska o rozwój wiary, o wprowadzanie Ewangelii w życie wiernych, o rozwój i jakość życia sakramentalnego, o świętość, zatroskanie o osoby zagubione, które oddaliły się od Kościoła, posługa na rzecz chorych w parafii itp. Takie spojrzenie towarzyszy też wielu duchownym, patrzącym na dokonania własne i współbraci w kapłaństwie. Uwagi te są swoistym uogólnieniem i uproszczeniem, ale uwidacznia się w nich pewien typ mentalności światowej, która ceni przede wszystkim to, co widoczne, mierzalne, co przynosi szybkie efekty. Tymczasem ewangeliczne kryteria duszpasterstwa wskazują, że działalność Kościoła poddana jest logice ziarna, które nie od razu przynosi plon, że owoce wielu duszpasterskich i ewangelizacyjnych wysiłków i zmagania nie są tak zewnętrznie i natychmiast widoczne jak dzieła materialne.

Wreszcie, u duchownych i u świeckich obserwuje się bardziej doraźne niż organiczne postrzeganie działalności rady. Wysokie tempo życia, wielość obowiązków i aktywności sprawiają, że wszystkim brakuje czasu na rzetelną pracę w radzie. Choć badania pokazują, że w ok. 40% parafii spotkania organizowane są raz na kwartał, to jednak nie brakuje też głosów, że zwoływane są one okazjonalnie, w zależności od pojawiających się ważnych spraw, do których należą najczęściej kwestie gospodarcze, albo np. wizytacja kanoniczna w parafii²⁶. Dla zilustrowania tego stanu rzeczy warto przytoczyć jedną z wypowiedzi: *Spotkań takich to tak nie ma, po prostu, jest jak coś trzeba, czy biskup jest, czy jakaś uroczystość, włączamy się i każdy służy swoją pomocą*²⁷.

W kontekście tych uwag o małej duszpasterskości parafialnej rady duszpasterskiej pojawia się na koniec uzasadnione pytanie o miejsce i rolę parafialnej rady do spraw ekonomicznych. Wiadomo, że jest ona strukturą obowiązkową,

²⁵ Por. Franciszek: *Evangelii gaudium* nr 25–28.

²⁶ Por. K. Półtorak: *Współodpowiedzialność i uczestnictwo w życiu Kościoła. Rady diecezjalne i parafialne 40 lat po Soborze Watykańskim II*. W: *Recepcja wskazań Soboru w życiu i działaniu Kościoła w Polsce. Niektóre wyzwania 40 lat po Soborze Watykańskim II (1962–1965)*. Red. K. Półtorak. Szczecin 2006 s. 142–143.

²⁷ Tamże, s. 79. Na temat częstotliwości spotkań, zob. s. 84–85.

a jej kompetencja dotyczy spraw gospodarczych. Jeśli zatem parafialna rada duszpasterska jest tak mocno zaangażowana w sprawy ekonomiczne, to czego dotyczy aktywność rady do spraw ekonomicznych? Czy w przypadku dobrego funkcjonowania obydwu rad potrzeba, aby sprawy gospodarcze były analizowane i dyskutowane na forum dwóch gremiów? Kwestie duszpasterskie są w pewnym stopniu powiązane z ekonomicznymi, a dla realizacji niektórych przedsięwzięć duszpasterskich potrzebne są także środki materialne, zatem tematyka gospodarczo-ekonomiczna może, a nawet czasem powinna pojawiać się na spotkaniach rady duszpasterskiej, tym niemniej szerokie zaangażowanie się tej rady w obszarze spraw materialnych jest być może sygnałem trudności w funkcjonowaniu także parafialnej rady do spraw ekonomicznych.

III. Działania w kierunku wzmocnienia duszpasterskości rady

Przedstawione we wcześniejszym punkcie niektóre przyczyny małej duszpasterskości omawianej rady domagają się szukania i wskazania sposobów, aby struktura ta bardziej odpowiadała celom, dla których została powołana, a przez to lepiej służyła Kościołowi w wymiarze parafialnym i ponadparafialnym²⁸.

Zostało już przypomniane, że parafialna rada duszpasterska jest instytucją stosunkowo młodą. W takiej sytuacji jest rzeczą konieczną, aby jej działalności towarzyszył stały proces formacji, zarówno duszpasterzy, jak i wiernych świeckich, należących do rady. Nieodzowność formacji wynika także z prostego faktu, że skład rady podlega okresowym zmianom. Formacja ta winna koncentrować się na soborowej wizji Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego, na rozumieniu Kościoła jako tajemnicy, komunii i misji. Choć od zakończenia Soboru minęło już ponad 50 lat, jego eklezjologia potrzebuje pełnego wcielenia w życie wspólnot kościelnych. Wielokrotne spostrzeżenia Jana Pawła II czy Benedykta XVI o wciąż niewystarczającej recepcji i realizacji nauki soborowej znajdują potwierdzenie także w odniesieniu do parafialnej rady duszpasterskiej. Dlatego potrzebne jest ciągle poznawanie i rozumienie, że w Kościele są różne powołania, że panuje w nim prawdziwa równość co do godności i działania w jego budowaniu²⁹, że wszyscy są wezwani do bycia jego aktywnymi członkami, uczestniczącymi współodpowiedzialnie w realizacji jego misji.

Nie ulega wątpliwości, że w staraniach o właściwy charakter rady duszpasterskiej szczególną rolę odgrywają duszpasterze. Oni sami są wezwani, aby jako

²⁸ Choć parafialna rada duszpasterska służy przede wszystkim konkretnej wspólnotie parafialnej, to jednak jej duszpasterski charakter sprawia, że w niektórych kwestiach stanowiących przedmiot jej analizy, rozeznania i wskazywania sposobów działań, musi wychodzić dalej, gdyż współczesne duszpasterstwo domaga się współpracy między parafiami na danym obszarze, jak na to wskazał już Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* (nr 27).

²⁹ Por. Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* nr 32.

pasterze i przewodnicy wspólnot kierowali się świadomością, że nie tylko na nich, ale – jak uczy Sobór – *na wszystkich świeckich spoczywa zaszczytny obowiązek przyczyniania się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na ziemi. Toteż wszędzie powinna dla nich stać otworem droga, aby w miarę sił swoich i stosownie do aktualnych potrzeb i oni także uczestniczyli pilnie w zbawczym dziele Kościoła*³⁰. *Prezbiterzy muszą mieć na uwadze, jak ważna i niezbędna jest działalność apostołska wiernych świeckich dla ewangelizacji w czasach obecnych i w przyszłości. W Kościele nie może jej zabraknąć, ponieważ należy ona do jego natury jako Ludu Bożego i jest nieodzownym warunkiem realizacji jego misji ewangelizacyjnej*³¹.

Proboszcz parafii, który jest przewodniczącym rady, i który często jest także głównym organizatorem jej pracy, może najbardziej wpłynąć i przyczynić się, aby jej aktywność służyła przede wszystkim ewangelizacyjnej misji Kościoła³². To on jest pierwszym, który winien rozumieć, jak wiele świeccy mogą pomóc, aby parafia lepiej i owocniej spełniała swoją misję bycia wspólnotą wiary, nadziei i miłości. Wśród konkretnych działań proboszcza służących większej duszpasterskości omawianej rady można wskazać: szczegółowe zapoznanie członków rady z nauczaniem Kościoła na temat jej natury i zadań³³, wnoszenie na posiedzenia rady spraw i problemów duszpasterskich, a nie ekonomicznych, ustalanie celów, priorytetów, kierunków działań, a zwłaszcza opracowywanie programu duszpasterskiego dla wspólnoty parafialnej, poddawanie weryfikacji prowadzonych form duszpasterstwa, tworzenie komisji wewnątrz rady, które będą swoją refleksją i pracą obejmować konkretne rodzaje i sektory duszpasterstwa. Proboszcz parafii, nawet jeśli dostrzega wśród członków rady braki przygotowania do pracy nad kwestiami duszpasterskimi, winien traktować same posiedzenia rady i inne spotkania z radnymi jako okazję, aby uczyć ich i ukazywać im, czym jest duszpasterstwo Kościoła, jak jest ono realizowane, jakim podlega zmianom, jak cenny jest wkład świeckich w organizację duszpasterstwa w parafii.

Mówiąc o roli proboszcza, należy także zauważyć, że zbyt ufnie zakłada się, że nie potrzebuje on już formacji do pracy w radzie, albo że sam się o nią zatroszczy. O ile w wielu diecezjach Kościoła w Polsce organizowane są specjalne rekolekcje, dni skupienia czy kursy dla członków parafialnych rad duszpaster-

³⁰ Tamże, nr 33.

³¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa i Inne: Instrukcja *Ecclesiae de mysterio* o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. Wprowadzenie. „L'Osservatore Romano”, Wydanie polskie. R. 19: 1998 nr 12 s. 30.

³² Por. L. Rojowski: *La scelta missionaria nell'attività del consiglio pastorale parrocchiale*. „The Person and the Challenges”: R. 4: 2014 nr 2 s. 235–251.

³³ W. Sadłoń stwierdza na podstawie wyników badań, że *członkowie rad często nie znają statutów, w oparciu o które funkcjonują ich gremia*: art. cyt., s. 84.

skich³⁴, o tyle organizacja podobnych form dla duszpasterzy jest rzadkością. Czy nie byłoby rzeczą właściwą i pożyteczną, aby także prezbiterzy doskonalili się i formowali dla owocniejszej współpracy z wiernymi świeckimi w radach duszpasterskich?

Jeśli natomiast chodzi o formację wiernych świeckich należących do rad, to oprócz poznawania i pogłębiania bogactwa ogólnej soborowej wizji Kościoła, szczególną uwagę należy zwrócić na dwie kwestie. Pierwsza z nich dotyczy właściwego ukazywania posłannictwa świeckich, które realizuje się zarówno w świecie, jak i w Kościele³⁵. Zgodnie z ich świeckim charakterem, zasadniczym miejscem realizacji ich powołania jest świat, ale obok tego głównego obszaru są oni wezwani, aby działać aktywnie także w Kościele, a zwłaszcza w parafii, która jest najbliższą im formą urzeczywistniania się Kościoła. Świeccy są zatem wezwani zarówno do aktywności na płaszczyźnie doczesnej, polegającej na przenikaniu duchem Ewangelii rzeczywistości ziemskiej, jak i do działania i współdziałania na płaszczyźnie duchowej, która dąży do przekazywania ludziom Chrystusowego orędzia i Jego łaski³⁶. Podkreślając w tym miejscu konieczność zaangażowania świeckich w Kościele, należy jednocześnie wyraźnie ukazywać im, że w tej aktywności nie są oni jedynie współpracownikami duchowieństwa, ale są osobami rzeczywiście współodpowiedzialnymi za bycie i działanie Kościoła. Bez ich działalności w Kościele jego misja ulega nie tylko znaczącemu osłabieniu, ale wprost nie może być w pełni zrealizowana. Ta współodpowiedzialność świeckich za Kościół nie jest ani jakimś ustępstwem ze strony hierarchii, ani też aktem nadzwyczajnej hojności i dyspozycyjności samych świeckich; wynika ona bowiem przede wszystkim, choć nie wyłącznie, z sakramentu chrztu. To on ich wzywa i zarazem uzdalnia do podejmowania tego dzieła. Ukazywanie tego prawa i tego zadania jest czymś koniecznym w formowaniu wiernych świeckich tworzących rady duszpasterskiej, aby nabierali właściwego spojrzenia i świadomości swojej roli i postaw ich zaangażowania.

Drugą kwestią formacyjną jest przewyciężenie przekonania, że trzeba być ekspertem w jakiejś dziedzinie, aby być aktywnym i twórczym członkiem rady duszpasterskiej. Oczywiście, autorytet, wiedza i kompetencja świeckich³⁷, będąca np. owocem ukończonych studiów teologicznych czy też pochodząca z szerokiego doświadczenia ruchów i stowarzyszeń katolickich, albo znajomość problematyki dzieci, młodzieży, chorych, itp., jest jak najbardziej wskazana i cenna dla

³⁴ O formach i sposobach formacji wiernych świeckich członków parafialnych radach duszpasterskich w diecezjach tarnowskiej, legnickiej, świdnickiej i gliwickiej pisze: B. Wolański: *Konieczność i sposoby formacji członków parafialnych radach duszpasterskich*. „Perspectiva”. R. 14: 2015 nr 2 s. 173–179.

³⁵ Por. Sobór Watykański II: *Lumen gentium*, nr 31.

³⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa i Inne: *Ecclesiae de mysterio*, Wprowadzenie s. 30.

³⁷ Por. Sobór Watykański II: *Lumen gentium*, nr 37.

pracy w radzie duszpasterskiej, ale nie jest konieczna. Świeccy bowiem, którzy tworzą radę, są zawsze „kompetentni” do efektywnej pracy w niej, choć ta kompetencja wynika z innego tytułu. Ich prawo i obowiązek wyrażania swojego zdania w sprawach duszpasterskich wynika pierwszorzędnie z sakramentu chrztu, bierzmowania, a także małżeństwa, a nie z faktu bycia ekspertem czy znawcą w jakiejś dziedzinie. To łaski, dary i uzdolnienia płynące z sakramentów oraz dary Ducha Świętego i zmysł wiary³⁸ uzdalniają wiernych do zajmowania się sprawami Kościoła, do wyrażania swojego zdania i opinii, które są zawsze cenne, wnoszące światło, ubogacające refleksję, poszerzające horyzonty, odkrywające nowe możliwości, odsłaniające nieznane dotąd uwarunkowania, wnoszące świeżość i kreatywność. Bardzo potrzeba członkom rad duszpasterskich, aby tak widzieli wartość swojego udziału w tej strukturze, aby mieli świadomość sakramentalnego fundamentu doradzania w Kościele, i w konsekwencji postrzegali głos doradcy jako niesamowicie doniosły, jako ważny wkład, co więcej, jako mający wielki wpływ na ostateczne decyzje i późniejsze działanie.

W działaniach na rzecz pełnej duszpasterskości omawianego gremium pomocne będzie także nowe spojrzenie na powoływanie członków rady duszpasterskiej. Wiele uregulowań diecezjalnych przewiduje, że członkowie rady pochodzą w części z wyboru, w części z nominacji proboszcza, a w części z urzędu, tzn. na mocy pełnionych w parafii posług, zadań czy funkcji. Pomijając tę ostatnią kategorię, która włącza do rady osoby zaangażowane w życie parafii, warto zatroszczyć się, aby osoby z wyboru i z nominacji były tymi, które pomogą w realizacji zadań duszpasterskich rady. W tym celu warto uzupełnić dotychczasowe normy określające kryteria wyboru i nominacji członków³⁹ o dodatkowe wymogi podkreślające m.in. takie ich walory, jak: troska o dobro misji Kościoła, zaangażowanie ewangelizacyjne, zapał misyjny wobec niewierzących i osób zaniedbujących praktykę życia chrześcijańskiego, zaangażowanie na rzecz budowania jedności wspólnoty parafialnej⁴⁰, umiejętność dostrzegania znaków czasu. Nie chodziłoby jednak o wymogi, które miałyby kogokolwiek wykluczać, ale o wskazanie kierunkowych wytycznych, którymi zarówno parafianie wybierający radnych, jak i proboszczowie, nominujący do rady, będą się szczególnie kierowali. Obecność w normach statutowych takich dodatkowych wskazań będzie kolejnym

³⁸ Tamże, nr 12.

³⁹ W większości statutów wymogi dotyczą tylko strony moralnej i wolności od kar kościelnych. Niekiedy podawane są dodatkowe wskazania dla nominacji członków przez proboszcza: np. *katolicy świeccy odznaczający się właściwymi cechami moralnymi i charyzmatami niezbędnymi dla rozwoju życia religijnego w parafii: Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej w Archidiecezji Łódzkiej*. II. 3 c. W: <https://archidiecezja.lodz.pl/new/pliki/dokumenty/Statut%20Parafialnej%20Rady%20Duszpasterskiej%20AL.pdf> (dostęp: 9.07.2016).

⁴⁰ Na rozbudzenie zapału misyjnego i budowanie jedności wspólnoty parafialnej, jako owoców działalności rady duszpasterskiej wskazuje T. Wielebski: *Diecezjalne i parafialne struktury komunijne w Polsce*. „Teologia Pastoralna”. T. 13: 2012 s. 61.

potwierdzeniem duszpasterskości rady i pomoże włączać do niej osoby, które będą służyły takim zadaniom.

Dla weryfikacji duszpasterskiego działania rady w parafiach mogą przysłużyć się również wizytacje kanoniczne wspólnot. Wskazanie tej możliwości jest uzasadnione m.in. tym, że to biskup diecezjalny wydaje szczegółowe normy dla działalności rad duszpasterskich w parafiach, te zaś normy, jak wskazano wyżej, jednoznacznie określają cele i zadania rady. On też wizytuje parafie⁴¹, spotkając się w trakcie odwiedzin z radą duszpasterską. Wspólna rozmowa biskupa z członkami rady i proboszczem pozwala szybko zorientować się w pracach rady i podejmowanych działaniach. Pasterz diecezji ma także możliwość zapoznania się z protokołami spotkań rady. Spotkanie w czasie wizytacji jest dobrą okazją, aby potwierdzić właściwy sposób i charakter działania rady albo skorygować go, wskazując na braki lub zbędną koncentrację na działaniach, które nie są jej przypisane. W tym drugim przypadku, odpowiednie zalecenia mogą znaleźć się w dekreście powizytacyjnym.

W ostatnich kilkunastu latach w diecezjach Kościoła w Polsce nastąpił niezwykle prężny, liczebny rozwój parafialnych rad duszpasterskich. Jest to zjawisko bardzo pozytywne i duża szansa. Rady grupują wielką rzeszę wiernych świeckich, bezpośrednio zaangażowanych w pracę i misję Kościoła. Wyniki ogólnopolskich badań zakończonych w 2013 r. pokazały jednak, że te wewnątrzparafialne struktury często nie funkcjonują w sposób sprawny i nie zawsze działają zgodnie z normami prawnymi, angażując się w sferę gospodarczo-materialną.

Przedstawione niektóre przyczyny takiego stanu rzeczy oraz wskazane sposoby i możliwości dla wypełnienia duszpasterskiego charakteru i zadań rady mogą być pomocą dla duszpasterzy i wiernych świeckich w wysiłkach przywracania radom ich specyfiki. Wszystko bowiem w Kościele, co działa zgodnie ze swoją naturą i zadaniami, przyczynia się do owocnego spełniania jego misji. W misji tej uczestniczą wierni świeccy, jako współodpowiedzialny podmiot, a rada duszpasterska jest znakomitą płaszczyzną i miejscem dla realizacji tej współodpowiedzialności i narzędziem spełniania pierwszorzędnej misji Kościoła, jaką jest ewangelizacja.

⁴¹ Podobnie należy spojrzeć na wizytacje przeprowadzane przez biskupa pomocniczego.

Bibliografia

- Borras A.: *Petite apologie du Conseil pastoral de paroisse*. „Nouvelle Revue Théologique”. R. 114: 1992 nr 3 s. 371–390.
- Franciszek: Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie. Kraków 2013.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1984.
- Komisja Episkopatu Polski do spraw apostołstwa świeckich: *Wytoczne w sprawie parafialnych rad duszpasterskich dla zarządzeń diecezjalnych*. „Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej”. R. 128: 1978 nr 5–8 s.151–156.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa i Inne: Instrukcja *Ecclesiae de mysterio* o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. „L’Osservatore Romano. Wydanie polskie”. R. 19: 1998 nr 12 s. 30–40.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa: List okólny *Omnes christifideles* o radach duszpasterskich. „Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej”. R. 128: 1978 nr 1–4 s. 39–45.
- Pieronek T.: *Rada duszpasterska: powstanie, rozwój, problematyka*. „Analecta Cracoviensia”. R. 9: 1977 s. 393–408.
- Półtorak K.: *Współodpowiedzialność i uczestnictwo w życiu Kościoła. Rady diecezjalne i parafialne 40 lat po Soborze Watykańskim II*. W: *Recepcja wskazań Soboru w życiu i działaniu Kościoła w Polsce. Niektóre wyzwania 40 lat po Soborze Watykańskim II (1962-1965)*. Red. K. Półtorak. Szczecin 2006 s. 119–144.
- Regulamin Parafialnej Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Katowickiej*. W: <http://www.archidiecezja.katowice.pl/pl/dokumenty/37-kuria/dokumenty/2488-regulamin-parafialnej-rady-duszpasterskiej-w-archidiecezji-katowickiej> (dostęp: 5.07.2016).
- Renken J.A.: *Pastoral councils: pastoral planning and dialogue among the people of God*. „The Jurist”. R. 53: 1993 s. 132–154.
- Rojowski L.: *La scelta missionaria nell’attività del consiglio pastorale parrocchiale*. „The Person and the Challenges”. R. 4: 2014 nr 2 s. 235–251.
- Sadłoń W.: *Duszpasterskie rady parafialne w Polsce na podstawie badań empirycznych*. „Teologia Pastoralna”. T. 14: 2013 s. 73–90.
- Sobór Watykański II: Dekret *Christus Dominus* o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 2002, s. 236–258.
- Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* o Kościele. W: Sobór Watykański II: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*. Poznań 2002 s. 104–163.
- Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej*. W: <http://www.kostka.zgora.pl/271-rada-parafialna-przygotowanie> (dostęp: 5.07.2016)
- Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej w Archidiecezji Łódzkiej*. W: <https://archidiecezja.lodz.pl/new/pliki/dokumenty/Statut%20Parafialnej%20Rady%20Duszpasterskiej%20AL.pdf> (dostęp: 9.07.2016).
- Statut Parafialnej Rady Duszpasterskiej w Archidiecezji Poznańskiej*. W: <http://www.filipini.poznan.pl/art.php?tresc=297> (dostęp: 5.07.2016)
- Statut parafialnej rady duszpasterskiej w diecezji opolskiej*. W: *I Synod Diecezji Opolskiej (2002–2005). Statuty i aneksy*. Opole 2005. Aneks 5 s. 184–187.
- Statut rad parafialnych*. „Currenda. Pismo urzędowe diecezji tarnowskiej”. 97: 1948 nr 1 s. 14–22.
- Statut rady parafialnej w diecezji legnickiej*. W: *I Synod Diecezji Legnickiej 2007–2012*. T. 1: *Program odnowy religijno-moralnej*. Legnica 2012 s.146–149.
- Wielebski T.: *Diecezjalne i parafialne struktury komunijne w Polsce*. „Teologia Pastoralna”. T. 13: 2012 s. 53–69.
- Wolański B.: *Konieczność i sposoby formacji członków parafialnych radach duszpasterskich*. „Perspectiva”. R. 14: 2015 nr 2 s. 173–179.

STRESZCZENIE

Czy parafialne rady duszpasterskie w Polsce są rzeczywiście duszpasterskie?

Artykuł podejmuje kwestię duszpasterskiego charakteru parafialnej rady duszpasterskiej. Refleksja nad tą tematyką jest spowodowana wynikami ogólnopolskich badań, w świetle których uwidoczniło się, że rady duszpasterskiej w znacznym stopniu zajmują się sprawami ekonomicznymi i gospodarczymi parafii. Jest to niezgodne z wizją teologiczną i normami prawnymi, określającymi specyfikę i zadania rady. W opracowaniu zostały wskazane niektóre przyczyny małej duszpasterskości rady, a następnie wymienione sposoby, dzięki którym rada duszpasterska może stawać się taką strukturą, jaką winna być. Współczesne wyzwania stojące przed parafią, wynikające z nowego etapu ewangelizacji, do którego wezwał Kościół papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*, mogą znaleźć w parafialnej radzie duszpasterskiej jednego z ważnych protagonistów. Będzie to możliwe wtedy, kiedy rada duszpasterska wzmocni zdecydowanie swój pastoralny charakter.

Słowa kluczowe: parafialna rada duszpasterska, świecy i duchowni w parafii, duszpasterstwo.

SUMMARY

Are the Parish Pastoral Councils in Poland Actually Pastoral?

The article discusses the issue of pastoral nature of the parish pastoral council. Reflection on this subject is due to the results of the national study, which reveals that the parish pastoral councils in Poland largely deal with economic and financial affairs. This is incompatible with the theological vision and legal norms, governing the specifics and the tasks of that council. The study identified some causes of that situation, and indicated several ways for its improvement. Contemporary challenges facing the parish, which derive from the new chapter of evangelization delineated by Pope Francis in his apostolic exhortation *Evangelii gaudium*, may find in parish pastoral council one of the major protagonists. This will be possible when the parish pastoral council will strengthen its pastoral character.

Keywords: parish pastoral council, priests and lay people in parish, pastoral activity.

IRENEUSZ CELARY

Bischof Dominique Rey über die missionarische Pfarrei

Dominique Rey¹, Bischof der Diözese Fréjus-Toulon in Südfrankreich, widmete sich in einigen kleinen Publikationen der Thematik „Pfarrei als Ort des Missionsauftrags der Kirche“². Im folgenden Artikel wird versucht, seine Gedanken über die Missionsaufgabe der Pfarrgemeinden im 21. Jahrhundert systematisch darzustellen. Diese Analyse soll darauf hinweisen, welchen Bedrohungen die heutige Pfarrei ausgesetzt ist, und die Hinweise formulieren, wie eine Pfarrei heute ihre missionarische Gestalt gewinnen kann³. Diesen

Ireneusz CELARY – ks. prof. dr. hab. pracownik Katedry Teologii Pastoralnej, Liturgiki, Homiletyki i Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, e-mail: icelary@op.pl

¹Er wurde am 21. September 1952 in Saint-Etienne geboren (als das letzte von sieben Kindern). Nach einem Wirtschaftsstudium und Promotion begann er 1979 mit dem Theologiestudium am *Institut Catholique* in Paris, das er mit einem Lizenziat in katholischer Theologie und dem Diplom in Kirchenrecht abschloss. Am 23. Juni 1984 wurde er als Mitglied der Gemeinschaft *Emmanuel* für das Erzbistum Paris durch den damaligen Erzbischof Jean-Marie Lustiger zum Priester geweiht. Am 16. Mai 2000 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Bischof des Bistums Fréjus-Toulon (in Süden Frankreichs). Am 17. September desselben Jahres spendete ihm Kardinal Jean-Marie Lustiger die Bischofsweihe. Vgl. *Dominique Rey*. In: https://de.wikipedia.org/wiki/Dominique_Rey (abgerufen am 16.02.2016); K. Krips-Schmidt: „Eine Quelle der Inspiration und der Hoffnung“ - *Der Internationale Liturgiekongress „Sacra Liturgia 2013“ vom 25.-28. Juni 2013 in Rom*. In: „Theologisches. Katholische Monatsschrift“. Bd. 43: 2013 Nr. 9–10 S. 433; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. In: <http://www.kath.net/news/53322> (abgerufen am 21.02.2016).

²Vgl. D. Rey: *Parafio, obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji*. Gubin 2014. (Originaltitel: *Paroisses reveillez vous*. Paris 2012); D. Rey: *L'actualité de la mission. Lettre pastorale*. Toulon 2001.

³Vgl. F. Manoukian: *Idea misji miast*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 185–191; D. Rey: *Parafialne bieguny misyjne*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 207–210; D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 240–248; *Odwiedziny parafialne*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 249–252.

Überlegungen geht eine kurze Darstellung der pastoral-wissenschaftlichen Leistungen des Bischofs Rey voraus.

I. Die pastoral-wissenschaftliche Aktivität von Bischof Rey

Seit 16 Jahren ist Dominique der Bischof der Diözese Fréjus-Toulon⁴. In den Jahren 1985–1986 war er Seelsorger in einer Pfarrei im Zentrum von Paris (Sainte-Marie-des-Batignolles). Überdies war er auch Geistlicher Begleiter von Priestern und Seminaristen (1986–1988), im Besonderen in Rahmen der *Gemeinschaft Emmanuel* (1988–1995)⁵. Aber das Wichtigste für seinen seelsorglichen Dienst war die Überzeugung, dass die Pfarrei heute für die Menschen ein Ort der Mission sein soll, damit sich eine missionarische Gemeinschaft bildet⁶.

Für Dominique Rey gibt es gegenwärtig in der gesamten Kirche unterschiedliche Arten von Pfarrgemeinschaften⁷. Demnach haben wir an erster Stelle viele Pfarrgemeinschaften (vor allem in Westeuropa), die in einem gewissen Sinn *museale Orte* darstellen. In seiner Diözese, die seit dem vierten Jahrhundert besteht, gibt es verschiedene schöne historische Gebäude. Aber viele Gotteshäuser sind wie Denkmäler, weil keiner da ist, der sie mit Leben erfüllt. Man kann zwar Kunstschätze bestaunen, aber es gibt hier keine Pfarrgemeinschaften mehr, die ihr Christsein in der Tat gemeinsam leben.

Die zweite Art christlicher Pfarrgemeinschaften ist gekennzeichnet durch *Organisationspotenz*. *Mannigfache Aktivitäten* werden unternommen, die aber auf die Existenz der Pfarrei selbst nicht gelenkt sind. Dominique Rey fühlt sich oft äußerst berührt, wenn er bei seinen Pastoralvisitationen fragt, was alles

⁴ Aktuell in seiner Diözese wohnen ungefähr 1,1 Millionen Einwohner (Zahl der Gläubigen im Jahr 2016 – 660.000). Es gibt 307 Priester und viele Ordensgemeinschaften, darunter auch kontemplative. Durch den Sommertourismus erhöht sich die Anzahl der Einwohner auf 2,2 Millionen. Große Bedeutung gilt dem Weinbau. Toulon selbst ist eine alte Festungsstadt, die bis heute eine heftige Präsenz militärischer Institutionen zeigt. Vgl. *Eglise catholique du Var*. In: <http://diocese-Fréjus-toulon.com> (abgerufen am 10.02.2016).

⁵ *Kronika religijna. Kościół w świecie*. In: <http://tygodnik.com.pl/numer/2657/kronika.html> (abgerufen am 16.02.2016); Vgl. *Missionarisch Kirche sein* In: „Missio. Werkmappe Weltkirche“ 2008 Nr. 149 S. 10; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit. *Benedikt XVI. bestärkte Gemeinschaft Emmanuel in Evangelisierungsarbeit. Vorbereitung auf 40. Gründungstag und 20. Todestag des Gründers*. In: <https://de.zenit.org/articles/benedikt-xvi-bestarkte-gemeinschaft-emmanuel-in-evangelisierungsarbeit> (abgerufen am 19.02.2016).

⁶ Vgl. D. Rey: *Przedmowa*. In: <http://docplayer.pl/5737703-Nawrocenia-pastoralne-dla-nowej-ewangelizacji-mario-st-pierre-oraz-wspolautorzy.html> S. 3 (abgerufen am 15.02.2016); D. Rey: *Nouvelle Evangelisation – Defis et Perspectives*. In: „Teologia i Człowiek“ Bd. 24: 2013 Nr. 4 S. 41; F. Manoukian: *Idea misji*. S. 186–187.

⁷ D. Rey: *Parafialne bieguny*. op. cit. S. 207–208; D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. op. cit. S. 242–245.

geschieht und worum es bei den pastoralen Besprechungen geht. Häufig erwidert man ihm: Wir veranstalten dieses Volksfest und jenen Event, wir setzen diese und jene Tätigkeit. Aber es gibt kaum ein seelsorgliches Nachdenken, warum dies oder jenes passiert.

Bischof Rey spricht auch von Pfarrgemeinden, die *soziale Zentren* sind. Hier wird ebenfalls viel veranstaltet, es werden auch Zeichen gesetzt, die viel mit dem Wort Gottes zu tun haben. Aber das unmittelbar christliche Element, welches das Charakteristikum einer katholischen Pfarrgemeinschaft im Sinn des Evangeliums ausmachen soll, kommt in den vielen sozialen Aktivitäten meistens zu wenig zum Vorschein.

Schließlich spricht der Bischof auch über die Pfarrgemeinschaften, die sich als *Service-Kirchen*, als „Dienstleistungsstellen“ verstehen. Diese orientieren sich praktisch nach der Logik kulturellen Konsumdenkens. Da kommen Leute in das Gotteshaus, aber sie kennen einander nicht und sie legen auch keinen Wert darauf, Gemeinschaft zu gestalten. So gehen sie erneut getrennt weg und jeder bleibt für sich selbst⁸.

In dieser Situation soll eine christliche Pfarrgemeinde vor allem eine Familie, ein Haus, eine Stelle sein, an der man vier Dimensionen auffinden kann, die für jede christliche Gemeinschaft grundlegend sind: ein Ort, wo man Jesus Christus verkündet, wo man den Glauben bekennt und durch die Katechese vertieft, wo man die Sakramente feiert, wo Diakonie gelebt wird im Sinn eines Dienstes an der Gesellschaft, speziell in der Sorge um die Schwächsten⁹.

Bischof Rey weist darauf hin, dass er als Priester in Paris versucht hat, diese vier Dimensionen umzusetzen und zu leben. So konnte eine „spezifisch christliche“ Gemeinschaft entstehen: eine Gemeinschaft, die verkündet, die in den Glauben einführt, ihn vertieft und zeigt, wie man als Jünger Christi lebt, eine Gemeinschaft, die den Glauben feiert, eine Gemeinschaft, die diakonisch handelt¹⁰.

In seiner seelsorglichen Tätigkeit in Paris hat er auch eine andere wichtige Erfahrung bezüglich „Evangelisierung“ gemacht. Im Jahr 1995 ernannte ihn Kardinal Jean-Marie Lustiger zum Pfarrer der *Dreifaltigkeitskirche* in Paris (bei der *Place Pigalle*). Bei Tag war er in der Pfarrei tätig, abends jedoch war er für eine Bar verantwortlich. Diese *Bar an der Pfarre* befand sich auf dem Platz inmitten von Sexshops und anderen einschlägigen Läden. Eine Gruppe von

⁸ *Missionarische Kirche sein*. op. cit. S. 10.

⁹ Vgl. „Die Kirche steckt in Turbulenzen, aber fliegt“. In: „Pfarreiform“ 2013 Nr. 3 S. 2–3; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

¹⁰ *Missionarisch Kirche sein*. op. cit. S. 10; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 49–50; Vgl. G. Defois: *Biskup i troska o zabląkaną owcę. Życia Kościoła*, In: „Pastores“ Bd. 30: 2006 Nr. 1 S. 129–131.

Priestern und Laien war dort anwesend und hat Zeugnis gegeben¹¹. Nach außen hin handelte es sich um ein ruhiges Restaurant. Bischof Rey erwähnt, dass die Leute dort oft hingekommen sind, weil es ein angenehmes Lokal war, mit gutem Essen und Getränken, das Bedienungspersonal war höflich. Von der Kirche hatten sie offensichtlich keine Ahnung, sie wurden dort empfangen und bedient wie in jedem anderen Restaurant. Sicherlich war merkbar, wer sie waren. So haben sich viele Diskussionen ergeben. Und wie in jedem anderen Lokal hat sich wohl auch ein Stammpublikum gebildet. Die Absicht der Pfarrgemeinde war, ihre Anwesenheit in diesem Bezirk bekannt zu machen. Durch die Begegnungen mit Menschen, die die *Bar an der Pfarre* besuchten und vom Glauben keine Ahnung hatten, entdeckten die Mitglieder der Pfarrgemeinde die kerygmatische Dimension des Glaubens¹².

Die dritte bedeutende Erfahrung, die sein gegenwärtiges Denken und Tun prägte, war seine geistliche Begleitung von Priestern und Seminaristen, insbesondere in der Gemeinschaft *Emmanuel*¹³. Dominique Rey unterstreicht, dass er mit den Mitgliedern dieser Gemeinschaft viel diskutiert habe: über die Erschwernisse der seelsorglichen Existenz und deren Schwierigkeiten, über das „Amtspriestertum“ usw. Er ist der Meinung, dass die grundlegenden Probleme in der Ausbildung der Seelsorger liegen, die eine missionarische Dimension vermissen lässt. Im Allgemeinen bildet man Priester dazu aus, eine Institution zu führen, nicht aber für die Evangelisierung, für die Verkündigung des Evangeliums in der Welt¹⁴.

Dominique Rey unterstreicht, dass Evangelisierung vor allem mit dem persönlichen Verhältnis zu Jesus Christus verknüpft ist¹⁵. Er ist der eigentliche Missionar. Die Laien sind vollgültige Glieder der Kirche, sie sollten sich

¹¹ D. Rey: *Bar u Proboszcza. Świadectwa*. In: „Pastores“ Bd. 31: 2006 Nr. 2 S. 169–171; *Kronika religijna. Kościół w świecie*. In: <http://tygodnik.com.pl/numer/2657/kronika.html> (abgerufen am 16.02.2016); Vgl. D. Hartig: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden: Rückblick auf die Österreichische Pastoraltagung 2008*. In: <https://de.zenit.org/articles/missionarischer-aufbruch-in-den-gemeinden-rueckblick-auf-die-osterreichische-pastoraltagung-2008> (abgerufen am 19.02.2016).

¹² *Missionarisch Kirche sein*. op. cit. S. 10; Vgl. G. Defois: *Biskup i troska o zabłąkaną owcę*. op. cit. S. 130–131.

¹³ D. Rey: *Od adoracji do ewangelizacji*. Kraków 2013; Vgl. S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.; *Biskup Dominique Rey z tradycją ewangelizacyjną*. In: <http://www.pch24.pl/biskup-dominique-rey-z-tradycyjna-inicjatywa-ewangelizacyjna.18684.i.html> (abgerufen am 16.02.2016).

¹⁴ *Missionarisch Kirche sein*. op. cit. S. 10–11; Vgl. D. Rey: *Biskup wobec przestępstwa księdza*, In: „Pastores” Bd. 46: 2010 Nr. 1 S. 7–16; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

¹⁵ Vgl. D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. op. cit. S. 247–248; K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji „Fides et ratio” Toruń 2013*. In: „Teologia i Człowiek”. Bd. 23: 2013 Nr. 3 S. 168.

besonders als Vermittler betrachten. Daher ist es bedeutsam, dass sie nicht nur jene im Blick haben, die schon irgendwie da sind, sondern über die Gruppe der schon Angesprochenen hinausschauen, zu jenen, die vom kirchlichen Leben weit entfernt sind¹⁶. Jene Gläubigen, die im kirchlichen oder pastoralen Dienst tätig sind, sollten Kontakte suchen zu jenen Männern und Frauen, die noch keine Glaubenserfahrung gemacht haben. Offensichtlich braucht dies eine angemessene Sprache, eine entsprechende Methode des Redens und der Haltung. Das ist nicht lediglich ein Problem der Kommunikation oder der Gesprächsführung, sondern vor allem eine Äußerung seelsorgerischen Existenz¹⁷.

Dominique Rey ist überzeugt davon, dass die Pfarrgemeinde im Grunde ein missionarischer Ort ist¹⁸. Hier können Leute das Mysterium Christi erkennen. Dennoch ist es unerlässlich, dass die Pfarren Gemeinden sind, die Offenheit für die Welt bezeugen. Sie stehen mitten in der Öffentlichkeit und sollen entschieden zur Begegnung und Verkündigung bereit sein. Nach dem Bischof von Fréjus-Toulon ist es auch bedeutend, dass die Mitglieder der Pfarrgemeinde Glaubenserfahrungen machen, sich ausbilden lassen, um eine Aktivität für das Evangelium zu ergreifen. So eröffnet sich in der Pfarrgemeinde ein Weg, um auf andere zugehen, sich um andere zu kümmern und nicht nur an die eigene enge pfarrliche Existenz zu denken¹⁹.

II. Die aktuelle Weltsituation und die damit verbundenen Aufgaben für eine postmoderne Pfarrei

Die gesellschaftlichen Entwicklungen der aktuellen Weltsituation verlangen nach einem Paradigmenwechsel in der ganzen Heilsmission der Kirche. Dominique Rey lenkt die Aufmerksamkeit der Seelsorger und der Pastoraltheologen auf den Missionsaspekt der kirchlichen Botschaft hin. Er betont, dass heute auch die Pfarrgemeinden vor allem eine pastorale Bekehrung brauchen, eine Rückkehr und eine neue Hinwendung zu Gott angesichts der mannigfaltigen gesellschaftlichen Wandlungen und der *Zeichen der Zeit*²⁰. Er

¹⁶ D. Rey: *Słowo wstępne*. In: M. Codou: *Niewidzialny klasztor Jana Pawła II*. Poznań 2010 S. 13; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 42–44.

¹⁷ *Missionarisch Kirche sein*. op. cit. S. 10–11; *Publicati gli atti del terzo Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità*. In: <http://www.laici.va/content/laici/it/eventi/altri-eventi/iii-congresso-mondiale-dei-movimenti-ecclesiali-e-delle-nuove-co.html> (abgerufen am 15.02.2016).

¹⁸ D. Rey: *Parafialne bieguny*. op. cit. S. 207–208; D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. op. cit. S. 244–245.

¹⁹ *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 10–11; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 49–50; *Odwiedziny parafialne*. op. cit. S. 249–250; Vgl. S. Faure: *Szkola przepowiadania organizowana przez Bractwo Misyjne Maryi Matki Misji, Tulon*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 192–196; G. Defois: *Biskup i troska o zabłąkaną owcę*. op. cit. S. 130–131.

²⁰ *Missionarisch Kirche sein*. op. cit. S. 11; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 44;

erinnert daran, dass nach dem Zweiten Weltkrieg im Abendland eine bedeutende Entwicklung erfolgt ist, die ihren Höhepunkt in den 70-er Jahren gefunden hat. Da hat sich auch eine eigene Freizeit-Kultur entwickelt. Ein gewaltiger Fortschritt war in beinahe allen sozialen Bereichen festzustellen. Dominique Rey zitiert in diesem Zusammenhang den bekannten französischen Philosophen Maurice Clavel, der von einer Megalomanie des Menschen spricht, die unvermeidlich in eine Krise und zu einem Kulturbruch führen musste, der 1968 machtvoll in Erscheinung trat²¹.

Die Veränderungen in der Welt verlangten von der Kirche einer Neubesinnung²². Das Zweite Vatikanische Konzil machte mit seiner theologischen Weltbewertung in dieser Hinsicht einen neuen Anfang. Das Konzil hat diese Welt gewürdigt und ernstgenommen. Es wurde anerkannt, dass die Kirche in der Welt steht, um für die Welt da zu sein. Das Konzil hat in diesem Kontext die technische, ökonomische und wissenschaftliche Vehemenz dieser Periode theologisch ernst genommen. Diese Zeit war eine Phase der Wende, in der Nationen ihre Unabhängigkeit erreicht haben und sich eine neue Weltsituation ergeben hat²³.

Der Bischof von Fréjus-Toulon stellt außerdem fest, dass mit dem Konzil auch eine neue Orientierung der Kirche bezüglich der Schöpfung begonnen hat. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* wird damit eine neue theologische Perspektive in Bezug auf die Welt sichtbar. Die Kirche begreift sich als Brücke und die Kirche und Christus selbst sind für die Welt da; die Kirche aber ist nicht selbst ein Ziel, sondern will die Heiligkeit und die Erlösung Christi den Menschen in der Welt bringen²⁴.

In seinen Überlegungen unterstreicht Dominique Rey, dass man von den 70-er Jahren als von einer Etappe der „Aufklärung“ spricht, die von einer Schwäche der Institutionen, des Staates, der Schule, der Politik und der

Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit S. 168; D. Hartig: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden*. op. cit.; A. Stopka: *Boży dar tożsamości*. In: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2015/Przewodnik-Katolicki-40-2015/Wiara-i-Kosciol/Bozy-dar-tozsamosci> (abgerufen am 7.03.2016).

²¹ Vgl. D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 45; Vgl. D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. op. cit. S. 242–243; W. Hoeres: *Vom künftigen Schicksal der Kirche. Prognosen im Lichte der Theologie*. In: „Theologisches. Katholische Monatsschrift“ Bd. 43: 2013 Nr. 9–10 S. 491–498; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

²² Vgl. D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 17–21; K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit S. 168; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

²³ D. Rey: *Auf dem Weg zu einer missionarischen Diözese*, In: *Missionarisch Kirche sein*. Hrsg. W. Krieger, B. Sieberer. Linz 2008 S. 130–131; Vgl. S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

²⁴ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 131; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 50–51.

Wirtschaft geprägt ist. Es ist eine Periode, in der sich neue Wirtschaftsgebiete, neue Technologien entfalten, die sich ab und zu aber als sehr ambivalente zeigen. Hierbei verlieren sie ihre ethische Bedeutung, weil in dieser Phase der Geschichte die herkömmlichen ethischen Grundsätze zerbröckeln und ihre Bedeutung verlieren. Ausdrücklich äußert sich dies am Scheitern großer politischen Weltanschauungen, die früher einen neuen Menschen und eine neue Erde gestalten wollten²⁵. Übrig bleibt eine Leere, die dadurch gefüllt wird, dass wir viel über Modernisierung und Globalisierung sprechen. Es handelt sich hier um eine weltweite Krise²⁶.

Gleichzeitig gewinnt – nach Bischof Rey – der Streit über die Ethik große Bedeutung. In der Wirtschaft, in der Medizin, in Erziehung und Bildung wird immer mehr darüber geredet. Jedoch zeigt es sich, dass es eine Ethik „für alle“ nicht mehr gibt, weil ein gemeinsamer Bezugspunkt, ein gemeinsames Menschenbild fehlt²⁷. Der Bischof ist aber davon überzeugt, dass diese Skizzierung der Situation keine negative Kulturbeschreibung sein will. Er will darauf hinweisen, dass solche soziale Umwandlungen auch eine neue Stellungnahme der Kirche herausfordern. Die Christen sind nicht mehr in denselben gesellschaftlichen Zusammenhang eingebettet wie vor mehreren Jahrzehnten eines allgemeinen Christentums in Europa²⁸.

In seinen Aussagen beschreibt Dominique Rey auch die aktuelle Situation in seiner Diözese. Die Anzahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher liegt bei ca. 3%²⁹. In diesem Moment ist die Kirche verpflichtet, neue Wege zu finden sowohl in der Art der Begegnung als auch in der Art des Ansprechens der Menschen. Das aber hat größere Konsequenzen als es auf den ersten Blick zu

²⁵ Diesen Umbruch in der spätmodernen Kultur hat unter anderem Papst Benedikt XVI. so präsentiert: Nach ihm, das Abendland ist „eine seiner eigenen Kultur müde Welt, eine Welt, die zu einer Zeit gelangt ist, in der es keine Evidenz der Notwendigkeit Gottes mehr (...) gibt. Eine Welt, in der es also scheint, als würde der Mensch sich selbst her konstruieren können. In diesem Klima eines sich verschlossenen Rationalismus, der das Modell der Wissenschaften als einziges Modell für Erkenntnis ansieht, ist alles andere subjektiv“ (*Ansprache vom 25. Juli 2005 bei der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Aosta*, Vgl. „Przewodnik Katolicki“ 31: 2005).

²⁶ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 131–132; Vgl. D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 42–44; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

²⁷ D. Rey: *Auf dem Weg*. op.cit. S. 132; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 30–35; Vgl. S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.; U. Wasilewicz: *Organizacja funkcjonowania Kościoła we francuskim porządku prawnym. Zarys problematyki*. In: „Kościół i Prawo“ Bd. 2: 2013 Nr. 2 S. 197–208.

²⁸ D. Rey: *Auf dem Weg*. op.cit. S. 132; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 54–55; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 20-21; Vgl. W. Śmigiel: *Priorytety pastoralne Kościoła w Polsce w świetle adhortacji apostolskiej Evangelii gaudium*. In: „Roczniki Teologiczne“ Bd. 62: 2015 Nr. 6 S. 35–37.

²⁹ Vor 10 Jahren haben sich in ganz Frankreich 70% der Menschen „christlich“ genannt, nun sind es 60%. Vgl. D. Rey: *Auf dem Weg*. op.cit. S. 132.

sehen scheint. Er zitiert die Ausführungen von Papst Johannes Paul II., von seiner Enzyklika *Redemptoris Missio: Es bedarf einer radikalen Umkehr der Geisteshaltung, um Missionar zu werden – das gilt für Personen wie für Gemeinden* (RM 49)³⁰. Nach dem Bischof von Fréjus-Toulon geht es in diesem Zusammenhang darum, unsere christliche Identität aufs neue zu gestalten, weil viele Christen ihre Beziehung und ihre Verbindung zum Glauben verloren haben. Er stellt fest, dass auch jene, die sich im Grunde als Christen erklären, keinen gemeinsamen Beweggrund zum Glauben mehr kennen. Viele Teenager, aber auch die reifen Personen, die sich selbst als Christen bezeichnen, haben kein Verhältnis mehr zum Credo und zu den Grundinhalten des Glaubens. Als Beispiel verweist er darauf, dass in einer katholischen Privatschule in seiner Diözese, 60% von jenen, die sich für Christen halten, an die Wiedergeburt glaubt³¹.

Diese und andere Beispiele zeigen, dass wir uns gegenwärtig in einer missionarischen Situation befinden³². Diese bedeutet für die Kirche, den heutigen Christen zu helfen, ihren eigenen Glauben kennen zu lernen, und ihrer eigenen Identität bewusst zu werden. Es ist nötig, ihnen Orte und Gemeinschaften zu zeigen, wo sie den Glauben lernen und erfahren können, wo eine gute christliche Katechese stattfindet. Er warnt die Pfarreien vor der Versuchung, sich nur um eigene Gemeinschaft zu kümmern und für die, die zur Gemeinschaft nicht gehören, geschlossen zu sein. So kann sich ein Ghetto bilden, weil sich ein Graben der Unwissenheit und der Stummheit zwischen der Öffentlichkeit und der Christenheit entwickelt³³.

III. Missionarische Wege der Pfarrei im 21. Jahrhundert

In seinen Anweisungen gibt der Bischof von Fréjus-Toulon mehrere Ratschläge, die für die Entwicklung einer missionarischen Pfarrei grundlegend

³⁰ D. Rey: *Auf dem Weg*. op.cit. S. 132-133; Vgl. S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

³¹ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 133; Vgl. D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. op. cit. S. 242–243; D. Hartig: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden*. op. cit; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

³²D. Rey: *Przedmowa*. op. cit. S. 3; Vgl. *Papst Benedikt XVI. beruft Bischof Rey von Fréjus-Toulon in Bischofsynode über Neuevangelisierung*, In: <http://www.katholisches.info/2012/03/20/papst-benedikt-xvi-beruft-bischof-rey-von-frejus-toulon-in-bischofsynode-uber-neuevangelisierung> (abgerufen am 21.02.2016).

³³ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 133–134; D. Rey: *Parafialne bieguny*. op. cit. S. 207–208; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 53–54; Vgl. W. Śmigiel: *Priorytety pastoralne Kościoła*, op. cit. S. 40; K. Wons: *Strategie Apostolów*. In: „Pastores“ Bd. 50: 2014 Nr. 2, S. 9–12; *Otwartość na innych jako metoda ewangelizacyjna (na podstawie kursów Alfa)*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 232–235.

sind³⁴. Dazu wurde in seiner Diözese ein strukturiertes missionarisches Programm entwickelt. An erster Stelle geht es um die Bedeutung der Charismen, die vor Ort da sind, und um das Entstehen neuer geistlicher Gemeinschaften. Es zeigt sich, dass es fast 40 verschiedene lebendige „Pfarrzellen“ gibt, die nach dem Modell der Mailänder Pfarrei *San Eustorgio* leben. Sie geben Zeugnis für eine christliche Existenz und sind Stätten der Zuversicht³⁵.

Bischof Rey spricht auch über die Pfarrgemeinden, die in seiner Diözese als Orte der verschiedenen missionarischen Aktivitäten fungieren³⁶. Dabei geht es um eine Seelsorge der Freundschaft und des Vertrauens. Seit vielen Jahren gibt es in Pfarrgemeinden der Diözese sogenannte *Evangelisierungs-Bars*, wo sich besonders Jugendliche begegnen, um neue Kontakte zu knüpfen. Nach Dominique Rey sind diese Orte niederschwellige Angebote kirchlicher Präsenz mitten in der Konsumgesellschaft, die die Begegnungsmöglichkeiten anbieten. Er denkt, dass die Kirche hauptsächlich in den Städten, solche Orte benötigt. Denn für viele der heutigen Menschen gehört der Glaube der Vergangenheit an und ist altmodisch. Solche *Meetingsorte* laden zur Begegnung ein³⁷.

Ein weiterer Punkt dieses Programms weist auf die missionarischen Aspekte hin. Dominique Rey erinnert daran, dass wir in einer Wendezeit stehen. Lange Zeit haben wir Seelsorge einer verborgenen Präsenz geübt; wir waren latent da und wurden nicht gesehen. Die Seelsorge braucht wieder Öffentlichkeit³⁸. Der Bischof betont, dass etliche Ordensleute in seiner Diözese *Discos (Jugend-Nachtklubs)* aufsuchen, in denen viele jungen Leute verkehren. Das bezeichnet er als *Seelsorgern der Menschen in der Nacht*. Sie wollen Jugendlichen begegnen und sie evangelisieren. Für diese seelsorgliche Aktivitäten ist bedeutsam, was ein Chef einer Disco, der selbst kein Christ ist, dem Bischof gesagt hat: *Es ist sehr wichtig, dass ein Geistlicher bzw. eine Ordensschwester sichtbar ist und dies durch sein/ihr Ordenskleid zeigt. Damit wird gezeigt, dass sie disponibel,*

³⁴ Vgl. *Karta Parafialnych Rad Duszpasterskich*. In: D. Rey: *Parafialne bieguny*. op. cit. S. 216–219; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 58–72.

³⁵ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 134; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 50–52; F. Manoukian: *Idea misji miast*. op. cit. S. 188–189; *System parafialnych komórek ewangelizacyjnych (dla parafialnych wspólnot misyjnych)*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 64–65. 253–255; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168; D. Hartig: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden*. op. cit.; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

³⁶ D. Rey: *Parafialne bieguny*. op. cit. S. 207–210; *Diakonia Var (fr. Union Diaconale du Var)*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 260–262.

³⁷ D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 63–64; *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 11; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168.

³⁸ D. Rey: *Definicja nowej ewangelizacji i wyzwania stojące na jej drodze*. In: *Nowa ewangelizacja. Kerygmatyczny impuls w Kościele*. Hrsg. P. Sowa, K. Kaproń. Gubin 2012 S. 40; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 65–66; W. Śmigiel: *Priorytety pastoralne Kościoła*. op. cit. S. 41.

ansprechbar für die Heranwachsenden sind. Denn ein großer Teil dieser Jugendlichen, vor allem Mädchen, Probleme hat, sich Fragen stellt. Manche befinden sich in einem ungewissen Zustand, fliehen in Alkohol, in Drogen. Viele dieser Priester sind sehr erschüttert von der Anzahl der Jugendlichen, die in ihrem Inneren verletzt sind³⁹. Nach Bischof Rey ist es auch wichtig, auf Veränderungen im Bereich der Liturgie zu achten. Es sollte vermittelt werden, dass es heilige Orte gibt und heilige Zeichen, durch die Gott zu den Menschen spricht⁴⁰.

Dominique Rey zeigt, dass das missionarische Programm seiner Diözese auch auf die Notwendigkeit hinweist, dass Christen in den verschiedenen Bereichen der Kommunikation und der Medien präsent sind⁴¹. In seiner Diözese gibt es einen eigenen Radiosender. Die Diözese Fréjus-Toulon verfügt auch über eigene Printmedien, über eine eigene Diözesenzeitung. Wichtig ist es auch die Präsenz der Kirche durch ein Web-TV im Internet⁴². Dadurch werden die Pfarrgemeinden für viele Leute sichtbar, die im Internet surfen⁴³.

Eine weitere wichtige Priorität im Missionsprogramm seiner Diözese ist es, die Orte zu suchen, an denen der Glaube weiter vermittelt wird. Nach Bischof Rey gehört dazu der ganze Bereich der Bildung, hauptsächlich die Familienpastoral⁴⁴ und die Schulen⁴⁵. In seiner Diözese wurden zwei „Berufungsfoyers“

³⁹Vgl. *Seelsorger der Menschen in der Nacht. Aus einem Interview mit P. Axel Weil SJM*. In: http://sjm-online.org/htdocs/aktuelles/2014_03_pere_axel.html (abgerufen am 17.02.2016); *Gute Gelegenheit: Katholische Missionare „entern“ eine Schwulenbar in Frankreich*. In: <http://kreuzknappe.blogspot.de/2015/01/gute-gelegenheit-katholische-missionare.html> (abgerufen am 22.02.2016); A. Weil: *Missionar in der Disco. Ungewöhnliche Seelsorge im Süden Frankreichs*. In: <http://www.vision2000.at/?nr=2014/1&id=1640> (abgerufen am 22.02.2016).

⁴⁰ *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 11; Vgl. F. Racine: *Misja adoracji eucharystycznej organizowana przez Misjonarzy Najświętszego Sakramentu, diecezja Fréjus-Toulon*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 197–199; K. Krips-Schmidt: „Eine Quelle der Inspiration und der Hoffnung“. op. cit. S. 434; K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168; P. Kwaśniewski: *Stara Msza i Nowa Ewangelizacja: po długiej zimie racjonalizmu*. In: <http://www.unacum.pl /2015/11/stara-msza-i-nowa-ewangelizacja-po.html> (abgerufen am 10.02.2016); *Nowa fundacja benedyktyńska we Francji*. In: <http://www.nowyruchliturgiczny.pl/2012/05/nowa-fundacja-benedyktyńska-we-francji.html> (abgerufen am 22.02.2016).

⁴¹ D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 69–70; Vgl. *Instrumentum Laboris* der Bischofssynode zum Thema Neuevangelisierung. Vatikan 2012. Nr. 53 und 58.

⁴² D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 68; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 53–54; Vgl. J. Chyła: *Ewangelizacja cyfrowego kontynentu*. In: „Kultura-Media-Teologia” 2015 Nr. 22 S. 69.

⁴³ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 135; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168.

⁴⁴ D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 58–59; Vgl. B. Guibert: *Dom Rodziny. Pont du Las, Diecezja Fréjus-Toulon*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 225–228; M. Robinson: *Szkola dla Rodziców. EME – Elever Mon Enfant*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 229–231.

⁴⁵ D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 47–48; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 59–61; Vgl. *Program przygotowania do bierzmowania. Diecezja Fréjus-Toulon*. In: D. Rey:

eingerrichtet, in denen junge Leute Fragen nach ihrer Berufung stellen können. Sie haben dort auch die Gelegenheit, in Gemeinschaft zu leben und ihrem Christsein auf den Grund zu gehen. Sie können auch ihre Verbindung zu Christus stärken⁴⁶.

Für eine missionarische Pastoral ist auch die Frage nach dem Katechumenat von großer Bedeutung⁴⁷. Bischof Rey weist darauf hin, dass in seiner Diözese jedes Jahr viele Erwachsene um die Taufe bitten. Deshalb hat seine Diözese auch eine Art „ständigen Katechumenats“ eingerichtet. Im Programm gibt es auch ein Projekt für wiederverheiratete Geschiedene, die ihren Ort in der Mitte der kirchlichen Gemeinschaft finden sollen⁴⁸.

Eine weitere Aufgabe der Kirche ist, nach der Meinung des Bischofs von Fréjus-Toulon, die Gründung der neuen Gemeinschaften, vor allem in Regionen, wo es noch keine christlichen *Movimenti* gibt⁴⁹. Er denkt vor allem an die großen Bezirke von Großstädten, wo die Einwohner kaum oder gar nicht mehr mit einer Pfarrgemeinde in Kontakt stehen. In seiner Diözese wurden zwei Gruppen von Priestern und Laien gebildet, die in diesen Bezirken in Wohnblöcken wohnen, in denen auch viele Migranten leben. An diesen Orten gibt es keine Kirchen oder Kapellen. Man trifft sich zum Gebet in einer Wohnung. Ausgehend von den hier entstandenen individuellen Verbindungen kann sich eine neue christliche Gemeinschaft entwickeln. Dabei kann man auch von einem Prozess der Gemeindewerdung sprechen. Es ist sehr anregend, diese neuen Gemeinschaften zu besuchen, die als kleine Minderheit in einer religionsfremden Umgebung (häufig unter vielen Moslems) leben. Manches erinnert an die Situation der frühen Christen, wie sie in der Apostelgeschichte dargestellt wird⁵⁰.

Parafio obudź się! op. cit. S. 236–239; D. Hartig: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden*. op. cit.

⁴⁶ *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 11; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 46–47; D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. op. cit. S. 240–241; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168; F.-A. Kleinrahm: *Papst trifft 300 international Verantwortliche kirchlicher Bewegungen und neuer Gemeinschaften*. In: <http://erneuerung.de/index.php/170-ce-deutschland/kirche/531-papst-trifft-300-international-verantwortliche-kirchlicher-bewegungen-und-neuer-gemeinschaften> (abgerufen am 21.02.2016).

⁴⁷ Vgl. *Kurs wtajemniczenia. Diecezja Fréjus-Toulon*. „Czy naprawdę rozumiesz to, co czytasz?” *Przewodniczenie grupie w zrozumieniu Pisma Świętego*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 205–206.

⁴⁸ *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 11; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168.

⁴⁹ Vgl. *Bractwo misyjne Maryi Matki Misji. Stowarzyszenie duchowieństwa na prawie diecezjalnym*. In: D. Rey: *Parafialne bieguny*. op. cit. S. 214–215; F. Van Gaver: *Obserwatorium Polityki Społecznej diecezji Fréjus-Toulon*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 256–259.

⁵⁰ *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 11; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.; „*Missionare für Europa*“ – *Neue birituelle Initiative zur Neuevangelisierung Europas*. In: <http://www.katholisches>.

In missionarischem Konzept der Diözese Fréjus-Toulon spielen auch die so genannten „wandernden Missionen“ eine große Rolle („mission itinéraire“)⁵¹. In der Diözese von Bischof Rey arbeitet ein Missionsteam mit einem Priester zusammen, der eine 14-tätige Pfarrmission begleitet. Das soll einen frischen Wind in eine Pfarrgemeinde bringen. Die christlichen Pfarrgemeinden bedürfen stets aufs neue Impulse von auswärts. Das hilft, einen neuen Typ missionarischen Denkens zu entfalten und sich eine neue Vorschläge auf den öffentlichen Kontext und die Begebenheiten zu erlernen. Denn Mission ist niemals eine Einbahnstraße. Man bekommt ebenso viel wie man hergibt. Diese missionarische Verwirklichung der Pfarrmission, und einer verständlichen kerygmatischen Verkündigung, entpuppt sich als stark leistungsfähig hinsichtlich der Entwicklung einer christlichen Gemeinschaft vor Ort⁵².

In missionarischem Konzept der Diözese Fréjus-Toulon spricht man auch von der Notwendigkeit der Evangelisierung der Volksfrömmigkeit⁵³. Dominique Rey weist darauf hin, dass jede Diözese viele heilige Orte, Klöster, Gebäuden besitzt, in denen die Menschen ihre Religiosität bestärken können. Diese Einrichtungen sind darüber hinaus Reste einer Volksfrömmigkeit, die sehr gern auch synkretistisch umgedeutet werden – oft im Sinne von *New Age*. Daher braucht es stets ebenfalls eine Evangelisierung der Volksfrömmigkeit⁵⁴.

Endlich ist für die missionarische Seelsorge ein ökumenischer Gesichtspunkt wesentlich⁵⁵. Der Bischof spricht davon, dass mit Pastoren der reformierten Kirche in Frankreich die katholische Kirche schon seit langem eine Idee der Evangelisierung im Blick auf die kerygmatische Verkündigung des Glaubens entwickelt hat. Dazu gibt es auch jedes Jahr einen Kongress, der alle Gruppen ermutigt, sich um Ökumene in ihrer Umgebung zu bemühen. Gefragt ist nämlich heute ein gemeinsames christliches Zeugnis in der Gesellschaft, nicht Konfessionskonkurrenz⁵⁶.

info/2_013/10/23/missionare-fuer-europa-neue-birituelle-initiative-zur-neuevangelisierung-europas (abgerufen am 22.02.2016).

⁵¹ S. Faure: *Szkoła przepowiadania*. op. cit. S. 194–196; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 71–72; D. Rey: *Parafialne bieguny*. op. cit. S. 208–210; *Odwiedziny parafialne*. op. cit. S. 249–250.

⁵² *Bractwo misyjne Maryi Matki Misji*. op. cit. S. 214–215; *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 11; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168.

⁵³ D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 66–68.

⁵⁴ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 137–138; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 52–53; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168; *Nowa fundacja benedyktyńska*. op. cit.

⁵⁵ Vgl. *Manifest ekumeniczny z Tuluonu. Głoszenie kerygmatyczne i ekumeniczne*, In: D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 211–213.

⁵⁶ *Missionarisch Kirche*. op. cit. S. 11; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168.

IV. Zusammenfassung

Nach den Gedanken von Bischof Rey über die Rolle der missionarischen Pfarrei zu Beginn des 21. Jahrhunderts, wollen wir jetzt noch auf einige wichtige Punkte hinweisen. Erstens: In seiner Reflexion erinnert uns der Bischof von Fréjus-Toulon daran, dass jede Evangelisierung stets eine Vertiefung unseres individuellen Verhältnisses zu Christus voraussetzt⁵⁷. Ein Christ ist erst dann missionarisch, wenn er sich von Jesus Christus und seiner Mission ergreifen lässt. Eine Neuevangelisierung ist – nach Bischof Rey – in dieser Bedeutung entscheidend spirituell. Man darf sie nicht auf ein Marketing reduzieren. Es geht um eine seelische Einstellung: Christus lässt uns an seinem Werk teilnehmen, um die Erde zu heiligen⁵⁸.

Zweitens: Dominique Rey betont immer, dass Evangelisierung eine Gemeinschaft braucht. Es wird keine Mission geben, wenn die Christen nicht auch neue Wege suchen, religiös Gemeinschaft zu leben als lebendige Mitglieder der Pfarrgemeinde. Dass die Kirche ihrem Sinn nach missionarisch ist, muss sich auch hier bekunden (Vgl. Kol 1,19)⁵⁹.

Drittens: Der Bischof erinnert uns auch daran, dass Evangelisierung auch helfen soll, das Leben zu entschlüsseln, zu sehen, welche Hoffnungen, welche Probleme, welche Wünsche auf uns zukommen. Darauf ist unsere Antwort gefordert – mit der Zuversicht, dass der Mensch erwählt ist, Christus zu treffen. Nach Dominique Rey ist das eine der größten Aufgaben in diesem Bereich die Evangelisierung unserer spätmodernen Kultur⁶⁰.

Der Bischof von Fréjus-Toulon ist überzeugt, dass ein Resultat der Evangelisierung in den Pfarrgemeinden das Geschenk vieler geistlicher Berufungen sein wird. Bischof Rey nimmt in seiner Diözese Fréjus-Toulon einen evangelisierenden Enthusiasmus vieler Katholiken wahr, viele Jugendliche erfahren sich als angesprochen und willig, ihr Leben Christus zu schenken⁶¹.

⁵⁷ Vgl. D. Rey: *Przedmowa*. op. cit. S. 3; D. Rey: *Słowo wstępne*. op. cit. S. 17; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168.

⁵⁸ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 138; Vgl. D. Rey: *Przedmowa* op. cit. S. 3; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 42–45.

⁵⁹ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 138; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 59; D. Rey: *Przedmowa*. op. cit. S. 3; Vgl. Franziskus: *Evangelii gaudium*. 24. November 2013 Nr. 28; D. Hartig: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden*. op. cit.; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

⁶⁰ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 139; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 54–55; D. Rey: *Parafio obudź się!* op. cit. S. 70-71; D. Rey: *Ewangelizacja młodzieży*. op. cit. S. 245–246; Vgl. K. Olszewska: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji*. op. cit. S. 168; S. Gregg: *Frankreichs katholische Revolution*. op. cit.

⁶¹ D. Rey: *Auf dem Weg*. op. cit. S. 139; D. Rey: *Nouvelle Evangelisation*. op. cit. S. 56–58; Vgl. D. Rey: *Przedmowa*. op. cit. S. 3; *Kurs formacyjny dla osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo organizowany dla księży z diecezji Fréjus-Toulon*. In: D. Rey: *Parafio obudź się!*

Sie wollen sich aber nicht der Leitung und Bewahrung einer Pfarrgemeinschaft widmen, sondern sich für die Entwicklung der Kirche, des Leibes Christi einsetzen (Vgl. Apg 2,42).

Literaturverzeichnis

- Benedikt XVI. bestärkte Gemeinschaft Emmanuel in Evangelisierungsarbeit. Vorbereitung auf 40. Gründungstag und 20. Todestag des Gründers.* In: <https://de.zenit.org/articles/benedikt-xvi-bestarkte-gemeinschaft-emmanuel-in-evangelisierungsarbeit> (abgerufen am 19.02.2016).
- Biskup Dominique Rey z tradycją ewangelizacyjną.* In: <http://www.pch24.pl/biskup-dominique-rey-z-tradycyjna-inicjatywa-ewangelizacyjna,18684,i.html> (abgerufen am 16.02.2016).
- Chyła J.: *Ewangelizacja cyfrowego kontynentu.* In: „Kultura-Media-Teologia” 2015 Nr. 22 S. 65–77.
- Defois G.: *Biskup i troska o zabłąkaną owcę. Z życia Kościoła,* In: „Pastores” Bd. 30: 2006 Nr. 1 S. 129–131.
- „Die Kirche steckt in Turbulenzen, aber fliegt“. In: „Pfarreiforum“ 2013 Nr. 3 S. 2–3.
- Dominique Rey.* In: https://de.wikipedia.org/wiki/Dominique_Rey (abgerufen am 16.02.2016).
- Eglise catholique du Var.* In: <http://diocese-Fréjus-toulon.com> (abgerufen am 10.02.2016).
- Franziskus: Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013.
- Gaspari A.: *Ein „Tropfen“ Maria reicht schon. Richard Borgman wird nach 25 Jahren als evangelikaler Pastor katholischer Missionar.* In: www.vision2000.at/?nr=2006/5&id=2536 (abgerufen am 21.02.2016).
- Gregg S.: *Frankreichs katholische Revolution.* In: <http://www.kath.net/news/53322> (abgerufen am 21.02.2016). Link zum Artikel von Samuel Gregg (englisch): <http://www.catholicworldreport.com, Frances` Catholic Revolution>.
- Hartig D.: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden: Rückblick auf die Österreichische Pastoraltagung 2008.* In: www.ekbo.de/handeln/foerdermittel/fonds-missionarischer-aufbruch.html (abgerufen am 19.02.2016).
- Hoeres W.: *Vom künftigen Schicksal der Kirche. Prognosen im Lichte der Theologie.* In: „Theologisches. Katholische Monatsschrift“. Bd. 43: 2013 Nr. 9-10 S. 491–498.
- Gute Gelegenheit: Katholische Missionare „entern“ eine Schwulenbar in Frankreich,* In: <http://kreuzknappe.blogspot.de/2015/01/gute-gelegenheit-katholische-missionare.html> (abgerufen am 22.02.2016).
- Instrumentum Laboris* der Bischofsynode zum Thema Neuevangelisierung. Vatikan 2012.
- Jan Paweł II: Enzyklika *Redemptoris Missio* vom 7. Dezember 1990.
- Kleinrahm F.-A.: *Papst trifft 300 international Verantwortliche kirchlicher Bewegungen und neuer Gemeinschaften.* In: <http://erneuerung.de/index.php/170-ce-deutschland/kirche/531-papst-trifft-300-international-verantwortliche-kirchlicher-bewegungen-und-neuer-gemeinschaften> (abgerufen am 21.02.2016).
- Krips-Schmidt K.: „Eine Quelle der Inspiration und der Hoffnung“ – *Der Internationale Liturgiekongress „Sacra Liturgia 2013“ vom 25.-28. Juni 2013 in Rom.* In: „Theologisches. Katholische Monatsschrift“. Bd. 43: 2013 Nr. 9–10 S. 433–444.

op. cit. S. 220–224; G. Defois: *Biskup i troska o zabłąkaną owcę.* op. cit. S. 130–131; D. Hartig: *Missionarischer Aufbruch in den Gemeinden.* op. cit.; A. Gaspari: *Ein „Tropfen“ Maria reicht schon. Richard Borgman wird nach 25 Jahren als evangelikaler Pastor katholischer Missionar.* In: www.vision2000.at/?nr=2006/5&id=2536 (abgerufen am 21.02.2016).

Kronika religijna. Kościół w świecie. In: <http://tygodnik.com.pl/numer/2657/kronika.html> (abgerufen am 16.02.2016).

Kwaśniewski P.: *Stara Msza i Nowa Ewangelizacja: po długiej zimie racjonalizmu.* In: <http://www.unacum.pl/2015/11/stara-msza-i-nowa-ewangelizacja-po.html> (abgerufen am 10.02.2016).

Missionar in der Disco. Ungewöhnliche Seelsorge im Süden Frankreichs (P. Axel Weil). In: www.vision2000.at/?nr=2014/1&id=1640 (abgerufen am 22.02.2016).

„Missionare für Europa“ – Neue birituelle Initiative zur Neuevangelisierung Europas. In: <http://www.katholisches.info/2013/10/23/missionare-fuer-europa-neue-birituelle-initiative-zur-neuevangelisierung-europas> (abgerufen am 22.02.2016).

Missionarisch Kirche sein, In: „Missio. Werkmappe Weltkirche“ 2008 Nr. 149 S. 8–11.

Nowa fundacja benedyktyńska we Francji. In: www.nowyruchliturgiczny.pl/2012/05/nowa-fundacja-benedyktynska-we-francji.html (abgerufen am 22.02.2016).

Olszewska K.: *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji „Fides et ratio” Toruń 2013.* In: „Teologia i Człowiek”. Bd. 23: 2013 Nr. 3 S. 168.

Papst Benedikt XVI. beruft Bischof Rey von Fréjus-Toulon in Bischofsynode über Neuevangelisierung. In: www.katholisches.info/2012/03/20/papst-benedikt-xvi-beruft-bischof-rey-von-frejus-toulon-in-bischofsynode-uber-neuevangelisierung/ (abgerufen am 21.02.2016).

Publicati gli atti del terzo Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità. In: www.laici.va/content/laici/it/eventi/altri-eventi/iii-congresso-mondiale-dei-movimenti-ecclesia-li-e-delle-nuove-co.html (abgerufen am 15.02.2016).

Rey D.: *L'actualité de la mission. Lettre pastorale.* Toulon 2001.

Rey D.: *Bar u Proboszcza. Świadectwa,* In: „Pastores”. Bd. 31: 2006 Nr. 2 S. 169–171.

Rey D.: *Auf dem Weg zu einer missionarischen Diözese,* In: *Missionarisch Kirche sein.* Hrsg. W. Krieger, B. Sieberer. Linz 2008 S. 126–139.

Rey D.: *Biskup wobec przestępstwa księdza,* In: „Pastores”. Bd. 46: 2010 Nr. 1 S. 7–16.

Rey D.: *Słowo wstępne.* In: M. Codou, *Niewidzialny klasztor Jana Pawła II.* Poznań 2010 S. 13–20.

Rey D.: *Definicja nowej ewangelizacji i wyzwania stojące na jej drodze.* In: *Nowa ewangelizacja. Kerygmaticzny impuls w Kościele,* Hrsg. K. Kaproń, P. Sowa. Gubin 2012 S. 34–73.

Rey D.: *Od adoracji do ewangelizacji.* Kraków 2013.

Rey D.: *Nouvelle Evangelisation – Defis et Perspectives.* In: „Teologia i Człowiek”. Bd. 24: 2013 Nr. 4 S. 41–60.

Rey D.: *Przedmowa.* In: <http://docplayer.pl/5737703-Nawrocenia-pastoralne-dla-nowej-ewangelizacji-mario-st-pierre-oraz-wspolautorzy.html> S. 3 (abgerufen am 15.02.2016).

Rey D.: *Parafio obudź się! Wyzwania nowej ewangelizacji.* Gubin 2014.

Seelsorger der Menschen in der Nacht. Aus einem Interview mit P. Axel Weil SJM. In: http://sjm-online.org/hdocs/aktuelles/2014_03_pere_axel.html (abgerufen am 17.02.2016).

Stopka A.: *Boży dar tożsamości.* In: <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2015/Przewodnik-Katolicki-40-2015/Wiara-i-Kosciol/Bozy-dar-tozsamosci> (abgerufen am 7.03.2016).

Śmigiel W.: *Priorytety pastoralne Kościoła w Polsce w świetle adhortacji apostołskiej Evangelii Gaudium.* In: „Roczniki Teologiczne”. Bd. 62: 2015 Nr. 6 S. 33–45.

Wasilewicz U.: *Organizacja funkcjonowania Kościoła we francuskim porządku prawnym. Zarys problematyki.* In: „Kościół i Prawo”. Bd. 2: 2013 Nr. 2 S. 197–208.

Wons K.: *Strategie Apostołów.* In: „Pastores”. Bd. 50: 2014 Nr. 2 S. 9–12.

STRESZCZENIE

Biskup Dominik Rey o misyjnej parafii

Niniejszy artykuł oparty jest na refleksji biskupa Dominique Reya na temat misyjnego posłannictwa parafii w XXI wieku. Na jego strukturę treściową składają się trzy rozdziały. Najpierw refleksja w nim zawarta oparta została na przedstawieniu osiągnięć duszpastersko-naukowych biskupa Reya, zwłaszcza pod kątem jego aktywności ewangelizacyjnej. Następnie artykuł prezentuje krótką analizę aktualnych zagrożeń, na które – zdaniem Dominique Reya – narażona jest współczesna parafia. Z kolei, w trzeciej jego części ukazane zostały wskazówki biskupa Fréjus-Toulon, mające przyczynić się do większego rozbudzenia ducha misyjnego w każdej wspólnocie parafialnej. W swoim nauczaniu Dominique Rey przypomina również stale o tym, że każda ewangelizacja musi rozpocząć się od pogłębienia naszej indywidualnej relacji z Chrystusem. Powinien więc o tym pamiętać każdy duszpasterz w parafii oraz wszyscy parafianie.

Słowa kluczowe: parafia, misje, nowa ewangelizacja, program duszpasterski, postmodernizm.

SUMMARY

Bishop Dominique Rey about the Missionary Parish

This article is based on the reflection of Bishop Dominique Rey on the missionary mandate of the parish in the twenty-first century. Its structure consists of three chapters. The first chapter presents pastoral and academic achievements of Bishop Rey, especially in terms of evangelization. Then the article presents a brief analysis of current threats, to which - according to Dominique Rey - a modern parish is exposed. The third part of the article shows indications formulated by the Bishop of Fréjus-Toulon to contribute to the greater awakening of the missionary spirit in each parish community. In his teaching, Dominique Rey also remembers that evangelization must start from deepening our personal relationship with Christ. Every priest in parishes and all parishioners should keep this in mind.

Keywords: parish, missions, new evangelization, pastoral program, postmodernism.

DARIUSZ KWIATKOWSKI

**Głoszenie słowa Bożego misją Kościoła w świecie
na podstawie adhortacji apostolskiej
Benedykta XVI *Verbum Domini***

Chrystus przed swoim wstąpieniem do nieba pozostawił swoim uczniom misję głoszenia Dobrej Nowiny: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,15–16)¹. Kościół od chwili Zesłania Ducha Świętego wypełnia zadanie powierzone mu przez Zbawiciela. Najpierw Apostołowie napełnieni Duchem Świętym głosili kerygmat o zbawczej śmierci i chwalebnym zmartwychwstaniu Chrystusa (zob. Dz 2,1–41). Potem, na przestrzeni wieków, Kościół niósł Ewangelię na wszystkie krańce świata i przez to czynił nowych uczniów Chrystusa.

Sobór Watykański II przywrócił właściwe znaczenie słowu Bożemu w życiu Kościoła. Najpierw w konstytucji o liturgii wezwał do obfitszego zastawienia stołu słowa Bożego, aby wierni mogli się nim karmić i kierować w codziennym życiu. Podkreślił też, że w głoszonym podczas liturgii słowie Bożym obecny jest Jezus Chrystus (por. KL 7. 51). Następnie w dekreście o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* przypomniał, że misja głoszenia Ewangelii jest wciąż aktualna i potrzebna. Kościół został posłany do narodów, aby był powszechnym sakramentem zbawienia, które staje się udziałem ludzi przez wiarę i przyjęcie słowa Bożego. Kościół głoszący słowo Boże jest wciąż solą ziemi i światłem świata. Wypełniając misję Chrystusa, przynosi ludziom zbawienie i odnawia całe stworzenie (por. DM 1).

Dariusz K W I A T K O W S K I, ks. prof. UAM dr hab., Zakład Liturgiki i Homiletyki, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: kwiatkowski@post.pl

¹ Tłumaczenie za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Wyd. IV. Pallottinum. Poznań–Warszawa 1984.

Mając świadomość odpowiedzialności za zbawienie ludzi, Kościół nie tylko nie może przestać głosić Ewangelii, ale musi wciąż szukać nowych i skutecznych metod dotarcia do współczesnego świata z Dobrą Nowiną o Chrystusie. Stąd jest czymś zrozumiałym, że Nauczycielski Urząd Kościoła wydaje wciąż nowe dokumenty, które stają się pomocą i drogowskazami pomagającymi wypełnić zadanie powierzone przez Chrystusa.

Celem artykułu jest ukazanie Kościoła jako głosiciela Ewangelii współczesnemu światu w świetle adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Benedykta XVI *Verbum Domini*. Papież Benedykt w swoim nauczaniu bardzo mocno akcentuje miejsce i rolę słowa Bożego w życiu Kościoła, a także przypomina o konieczności głoszenia go całemu światu. Głoszenie słowa Bożego nie może odbywać się tylko w ściśle określonych grupach. Ojciec Święty nauczał w *Verbum Domini*, że Kościół zawsze musi być otwarty na Ducha Świętego, który posyła go z Dobrą Nowiną na krańce świata. W świetle źródłowego dokumentu należy omówić następujące zagadnienia: przepowiadanie słowa Bożego jako istota misji Kościoła, rola słowa Bożego w nowej ewangelizacji oraz chrześcijańskie zaangażowanie w świecie.

I. Głoszenie słowa Bożego istotą misji Kościoła w świecie

Polecenie dane uczniom przez Chrystusa, aby szli na cały świat i głosili Dobrą Nowinę wszelkiemu stworzeniu, od początku uczyniło Kościół misyjnym. Soborowy dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* wytyczył doktrynalne i duszpasterskie zasady dotyczące misyjnej działalności Kościoła w świecie. Zasady te były i są obecne w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Wynika z niego, że Kościół ze swojej natury jest misyjny i wciąż bardzo aktualne są słowa św. Pawła Apostoła: *Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!* (1 Kor 9,16).

Ojciec Święty Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* wiele miejsca poświęca misyjności Kościoła i wynikającej z niej konieczności głoszenia słowa Bożego. Papież, świadek wiary i mocy słowa Bożego, bardzo mocno podkreśla, że *nie możemy zatrzymywać dla siebie słów życia wiecznego, które daje nam Jezus Chrystus, gdy Go spotykamy: one są dla wszystkich, dla każdego człowieka* (VD 91)². Ze słów Ojca Świętego jasno wynika, że każdy chrześcijanin, który usłyszał słowa Dobrej Nowiny, nie może ich egoistycznie zachować tylko dla siebie, ale jego naturalnym obowiązkiem staje się przekazywanie ich dalej innym ludziom. W ten sposób każdy ochrzczony włącza się w misyjne dzieło Kościoła.

² Benedykt XVI: Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (30.09.2010).

Misyjna działalność Kościoła ma swój początek w Wieczerniku. To właśnie tam, przed swoim wstąpieniem do nieba, Jezus nakazał uczniom, by nauczali wszystkie narody i udzielali im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (zob. Mt 28,19). Do podjęcia misyjnej działalności uzdolnił Apostołów Duch Święty. W darze Ducha Świętego spełniły się wszystkie obietnice Chrystusa o Pocieszycielu, który, posłany przez Ojca, wszystkiego ich nauczy i będzie mocą w dawaniu świadectwa o Zmartwychwstałym (zob. J 14,25–26; 15,26–27). Benedykt XVI, odwołując się do Dziejów Apostolskich, przypomina, że takie było doświadczenie pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej, która szerzyła Słowo przez przepowiadanie i świadectwo (por. VD 91).

Głoszenie słowa Bożego na innych kontynentach sprawia, że Kościół dociera do wielu różnych kultur i religii oraz do ludzi, którzy jeszcze nigdy nie słyszeli o Bogu. W tym kontekście na pierwszym miejscu należy postawić troskę o drugiego człowieka. W głoszeniu Dobrej Nowiny dokonuje się nieustanna weryfikacja jedności przykazania miłości Boga i bliźniego. Przypomniawszy o tym Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*. Nie można oddzielić miłości Boga od miłości człowieka, a zamykanie oczu na bliźniego i jego potrzeby jest zaprzeczeniem miłości Boga (por. DCE 15)³. Ze słów papieża można wnioskować, że obowiązek głoszenia Dobrej Nowiny jest konsekwencją konkretnego realizowania przykazania miłości Boga i bliźniego⁴.

Benedykt XVI w swojej adhortacji przypomina również, co powinno być głównym tematem chrześcijańskiego świadectwa misyjnego przepowiadania. Kościół nieustannie winien głosić światu *Logos* nadziei (por. VD 91). Papież, nawiązując do Prologu Ewangelii według św. Jana, przypomina, że tym *Logosem* jest Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się człowiekiem, by dać ludzkości zbawienie (J 1,1–14). *Logos*, Słowo Boga Ojca, jest Jezusem, który przychodzi jako Światłość prawdziwa, zdolna rozproszyć mroki grzechu i śmierci. Spotkanie ze Słowem Boga, które stało się ciałem, aby umrzeć i zmartwychwstać dla zbawienia i odkupienia win, staje się dla każdego człowieka doświadczeniem spotkania z prawdziwą Miłością. W encyklice *Deus Caritas est* Ojciec Święty pisze: *Spotkanie z widzialnymi przejawami miłości Boga może wzbudzić w nas uczucie radości, jakie rodzi doznania, że jest się kochanym* (DCE 17).

Ojciec Święty Benedykt XVI zwraca uwagę, że głoszenie Ewangelii Słowa Bożego jest czymś naturalnym i powszechnym. Ono wynika z samej natury chrześcijańskiej wiary. Należy podkreślić, że misja głoszenia Dobrej Nowiny przez Kościół pochodzi bezpośrednio od Chrystusa (por. VD 92). Soborowy dekret o misyjnej działalności Kościoła jasno stwierdza, że *Chrystus posłał od Ojca Ducha Świętego, aby dokonywał wewnętrznie swojego zbawczego dzieła*

³ Por. Benedykt XVI: Encyklika *Deus caritas est* (25.12.2005).

⁴ Por. S. Rosik: *Moje chrześcijaństwo*. Poznań 2000 s. 84–85.

i nakłaniał Kościół do rozszerzania się (DM 4)⁵. Głoszenie Ewangelii ma prowadzić do tego, aby królestwo Boże mogło zapanować w ludzkich sercach i w świecie.

Mając świadomość, że cały Kościół jest misyjny, to jednak Ojciec Święty wskazuje pewne grupy wiernych, od których wymaga się większego zaangażowania w dzieło głoszenia Dobrej Nowiny. Niewątpliwie jest to przede wszystkim zadanie biskupów i prezbiterów. Oni powinni być pierwszymi głosicielami Ewangelii. Zadanie to wynika z racji przyjętego sakramentu święceń. Pierwszym głosicielem słowa Bożego jest biskup. Bardzo mocno zadanie to wybrzmiewa w homilii głoszonej podczas święceń biskupa. Biskup jest przedstawiony jako następca Apostołów, który, podobnie jak oni, napełniony Duchem Świętym ma głosić Ewangelię. Jego obowiązkiem jest szerzenie słowa Bożego, nastawianie w porę i nie w porę, oraz napominanie z całą cierpliwością⁶. Biskup zobowiązuje się również do wiernego i nieustannego głoszenia Ewangelii⁷. Wymowny jest również gest trzymania otwartego Ewangeliarza nad głową biskupa elekta w czasie modlitwy święceń⁸ oraz wręczenie księgi Ewangelii z towarzyszącą formułą: *Przyjmij Ewangelię i głosź Słowo Boże z całą cierpliwością i umiejętnością*⁹.

Najbliższymi współpracownikami biskupów w głoszeniu Ewangelii są prezbiterzy. Biskup, udzielając święceń, w homilii podkreśla, że gdy kandydaci otrzymają święcenia prezbiteratu, będą pełnić urząd posługiwania nauczycielskiego w zakresie im powierzonym¹⁰. Zaraz po homilii kandydaci pozytywnie odpowiadają na pytanie biskupa: *Czy chcesz pilnie i mądrze pełnić posługę słowa, głosząc Ewangelię i wykładając prawdy katolickiej wiary?*¹¹. Natomiast w modlitwie święceń biskup prosi Boga, aby prezbiterzy byli *godnymi współpracownikami biskupów, aby przez ich przepowiadanie i dzięki łasce Ducha Świętego słowa Ewangelii przyniosły obfity owoc w ludzkich sercach i dotarły aż na krańce ziemi*¹².

Do misji głoszenia Ewangelii należy się odpowiednio przygotować. W sposób szczególny to przygotowanie dokonuje się w seminariach duchownych. Dekret o działalności misyjnej Kościoła wskazuje najważniejsze wytyczne, którymi powinni kierować się moderatorzy w procesie formowania alumnów: *za najważ-*

⁵ II Sobór Watykański: Dekret *Ad gentes divinitus* o działalności misyjnej Kościoła (1965).

⁶ Por. Pontyfikał Rzymski: *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*. Tłum. pl. Katowice 1999 nr 39.

⁷ Por. tamże nr 40.

⁸ Tamże nr 46.

⁹ Tamże nr 50.

¹⁰ Por. tamże nr 123.

¹¹ Tamże nr 124.

¹² Tamże nr 128.

niejsze należy uznać to, co jest powiedziane o potrzebie ścisłego łączenia przygotowania duchowego z doktrynalnym i duszpasterskim, o prowadzeniu życia zgodnego z Ewangelią, bez oglądania się na korzyść własną albo rodziny, i o podkreśleniu głębokiego znaczenia misterium Kościoła. (...) Aby osiągnąć ten zasadniczy cel, cała formacja alumnów winna być ujmowana w świetle misterium zbawienia, jak to jest przedstawione w Piśmie Świętym (DM 16).

Odpowiedzialność za głoszenie Ewangelii przyjmuje na siebie nie tylko Kościół hierarchiczny. Misyjność obejmuje wszystkich ludzi, którzy przez chrzest stali się członkami Chrystusowego Kościoła. Dawanie świadectwa o Chrystusie jest obowiązkiem nie tylko kapłanów, którzy przyjęli sakrament święceń, ale również wszystkich wiernych, należących do wspólnoty Kościoła. Przez sakrament chrztu wierni stają się dziećmi Bożymi i mają udział w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. Zjednoczenie z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym oraz uczestnictwo w Jego prorockiej misji nakładają na chrześcijan obowiązek głoszenia światu Ewangelii¹³. Papież Benedykt nie ma wątpliwości, że *nikt z wierzących w Chrystusa nie jest zwolniony z tej odpowiedzialności, która wynika z sakramentalnej przynależności do Ciała Chrystusa. Świadomość ta powinna być rozbudzana w każdej rodzinie, parafii, wspólnotcie, stowarzyszeniu i ruchu kościelnym. Cały Kościół jako tajemnica komunii jest zatem misyjny i każdy, zgodnie ze swoim stanem życia, jest powołany do tego, by wnieść znaczący wkład w głoszenie chrześcijańskiego orędzia (VD 94).*

Ojciec Święty Benedykt XVI wielokrotnie powtarza, że w realizację misyjnej działalności Kościoła włączeni są wszyscy ludzie ochrzczeni. Zadanie to wynika z racji przyjętego chrztu i bierzmowania. Wierni świeccy przez przyjęte sakramenty i życie we wspólnocie Kościoła mają dzielić się doświadczeniem osobistej wiary w Chrystusa. Zostali powołani, aby wykonywali swoje prorockie zadanie, które wynika z faktu przyjętego chrztu. Oni są wezwani, by dawali świadectwo o Ewangelii w środowisku swojego codziennego życia (por. VD 94). Apostolstwo jest jednocześnie obowiązkiem i prawem wiernych świeckich, gdyż ono wypływa z ich zjednoczenia z Chrystusem Głową. Chrześcijanie przez chrzest zostali wszczepieni w Ciało Mistyczne Chrystusa, przez sakrament bierzmowania, umocnieni mocą Ducha Świętego, zostali przeznaczeni do misji głoszenia Ewangelii (DA 3)¹⁴. Działalność misyjna Kościoła według nauczania Ojca Świętego Benedykta XVI nie stanowi czegoś fakultatywnego czy dodatkowego w jego życiu i działalności. Papież bardzo wyraźnie i stanowczo stwierdza: *W żadnym wypadku Kościół nie może się ograniczyć do duszpasterstwa »zachowawczego«, przeznaczonego dla tych, którzy już znają Ewangelię Chrystusa.*

¹³ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa: *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (2003) nr 15; *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice 1987 nr 62.

¹⁴ II Sobór Watykański: *Dekret Apostolicam actuositatem* o apostołstwie świeckich (1965).

*Misyjny zapal jest wyraźną oznaką dojrzałości wspólnoty kościelnej (VD 95). Głoszenie Dobrej Nowiny światu stanowi fundamentalne zdanie Kościoła, w które winni się włączać wszyscy wierni. W tym miejscu, jako podsumowanie, należy przypomnieć nauczanie Kościoła zawarte w *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, którym wspomina się o tym zaangażowaniu: *Po swoim zmartwychwstaniu Jezus posłał od Ojca Ducha Świętego, aby dopełniał od wewnątrz dzieło zbawienia i kierował uczniami w kontynuowaniu Jego posłania w całym świecie, tak jak On był posłany przez Ojca. On był pierwszym i największym Ewangelizatorem. Ogłosił Królestwo Boże jako nową i ostateczną interwencję Bożą w historii oraz określił to głoszenie Ewangelią, to znaczy dobrą nowiną. Poświęcił jej całe życie: ukazał radość przynależności do Królestwa, jego wymagania i jego wielką kartę, misteria, jakie ono obejmuje, życie braterskie tych, którzy do niego wchodzi, oraz jego przyszłą pełnię*¹⁵.*

II. Słowo Boże w służbie ewangelizacji

Dzisiaj z pewnością są jeszcze takie miejsca na kuli ziemskiej, gdzie ludzie nie słyszeli Dobrej Nowiny o Jezusie. One domagają się ewangelizacji. Papież Benedykt XVI, mając świadomość istnienia takich miejsc, zauważa również, że nowej ewangelizacji potrzebują kraje, które kiedyś były chrześcijańskimi. Te państwa dzięki przepowiadaniu słowa Bożego powinny na nowo w konkretny sposób doświadczyć mocy i radości płynącej z Ewangelii (VD 96). Dotyczy to zarówno rdzennych mieszkańców danego kraju, jak i migrantów, a w sposób szczególny ludzi biednych i cierpiących. Poprzez zwrócenie się z Ewangelią do tych grup ludzi Kościół naśladuje Chrystusa, który zawsze otaczał się ubogimi i cierpiącymi. On przyszedł na świat jako Dobry Pasterz, aby szukać zagubionych owiec, aby nieść Dobrą Nowinę ubogim, więźniom wolność, niewidomym przejrzenie, by obwoływać czas łaski dla uciśnionych (zob. Łk 4, 18–19) [por. VD 105–107].

Mówiąc o nowej ewangelizacji, należy przywołać nauczanie papieża Franciszka, który w adhortacji *Evangelii gaudium* podkreśla, że w słowie Bożym *pojawia się nieustannie ten dynamizm «wyjścia», jaki Bóg pragnie wzbudzić w wierzących* (EG 20)¹⁶. Mamy tu wyraźne odniesienie do powołania uczniów, których Jezus posłał: *Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody* (Mt 18, 19). Oznacza to, że głoszenie Ewangelii nie dokonuje się w jednym, ściśle zamkniętym miejscu czy gronie ludzi. Przepowiadanie Dobrej Nowiny jest procesem dynamicznym, który zmusza do wyjścia i pójścia na cały świat. Mając na uwadze nową ewangelizację, ten świat jest wszędzie, bo w każdym miejscu znajdują się ludzie, którzy choć słyszeli o Jezusie, to w Niego nie wierzą i nie żyją Jego sło-

¹⁵ Kongregacja ds. Duchowieństwa: *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (1998) s. 33.

¹⁶ Franciszek: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (24.11.2013).

wem. Nowa ewangelizacja staje się innym niż dotychczasowy sposobem przyjęcia Ewangelii. Temu procesowi podlegają wszyscy chrześcijanie, gdyż głoszone słowo Boże ma prowadzić do pogłębionej i osobistej relacji z Chrystusem zmarłych i żyjących w Kościele¹⁷.

Zwraca uwagę na te kwestie papież Franciszek, pisząc w swojej adhortacji: *Odnowione głoszenie daje wierzącym, także letnim lub niepraktykującym, nową radość wiary oraz owocność ewangelizacyjną. W rzeczy samej jego centrum i jego istota jest zawsze ta sama: Bóg, który objawił swoją ogromną miłość w Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym. On czyni swoich wiernych zawsze nowymi* (EG 11). Słowo Boże w każdym czasie i każdej epoce jest żywe i skuteczne. Również dziś posiada tę samą moc, jaką miało, gdy wypowiadał je Jezus, nauczając w czasie swojego ziemskiego życia. Tę moc słowo czerpie z obecności w nim Jezusa (KL 7)¹⁸. Dzięki temu Chrystus obecny w swoim słowie wciąż zbawia, uzdrawia, wyzwala i głosi Dobrą Nowinę o królestwie Bożym. Stąd konieczność nieustannego głoszenia Ewangelii w mocy Ducha Świętego (por. VD 96).

Głoszenie Dobrej Nowiny jest ściśle związane ze świadectwem własnego życia. Głosiciel jest pierwszym świadkiem obecności i mocy słowa Bożego. Papież Benedykt XVI naucza: *Ważne jest jednak, by w każdej formie przepowiadania pamiętano przede wszystkim o wewnętrznym związku między przekazywaniem Słowa i świadectwem chrześcijańskim. Od tego uzależniona jest sama wiarygodność tego, co się głosi. Z jednej strony konieczne jest słowo, które przekazuje to, co sam Pan nam powiedział. Z drugiej nieodzowne jest nadanie temu słowu wiarygodności, by nie jawiło się jako piękna filozofia lub utopia, ale jako rzeczywistość, którą można żyć i dzięki której można żyć* (VD 97). Odnajdujemy w tym stwierdzeniu echo słów św. Jakuba: *Pokaż mi swoją wiarę bez uczynków, to ja ci pokażę wiarę ze swoich uczynków* (Jk 2,18b). Istnieje ścisła zależność między wiarą a uczynkami.

Pierwszym świadkiem Ewangelii i jednocześnie wzorem jest sam Chrystus. On swoją naukę potwierdzał konkretnymi czynami, a w sposób specjalny przypieczętował jej prawdziwość przez swoją śmierć i zmartwychwstanie. Szczególny akcent należy położyć na zmartwychwstanie. Papież Benedykt XVI, odwołując się do nauczania św. Pawła, który pisał Koryntianom, że gdyby Chrystus nie zmartwychwstał, daremne byłoby nauczanie i próżna nasza wiara (zob. 1 Kor 15,14), zwraca uwagę, że w zmartwychwstaniu znajdujemy rozwiązanie proble-

¹⁷ Por. F.G. Friemal: *Ewangelizacja*, w: *ABC chrześcijanina*. Red. P. Pachciarek. Warszawa 2006 s. 127.

¹⁸ II Sobór Watykański: *Konstytucja Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej (1963).

mu, jakim jest dramat krzyża. Sam krzyż nie mógłby wyjaśnić wiary chrześcijańskiej i pozostałby tragedią, oznaką słabości istnienia¹⁹.

Szczególny impuls do nowej ewangelizacji dał Sobór Watykański II i jego nauczanie. Kościół na nowo otworzył się na świat i zaczął widzieć konieczność głoszenia Ewangelii. Dekret o misyjnej działalności Kościoła wzywa: *Trzeba, aby Kościół był obecny w tych grupach ludzkich poprzez swoje dzieci, które wśród nich żyją, albo są do nich posyłane. Wszyscy bowiem chrześcijanie wszędzie, gdziekolwiek żyją, są zobowiązani przykładem życia i świadectwem słowa tak ukazywać nowego człowieka, którego przyoblekli przez chrzest i moc Ducha Świętego, i przez którego zostali umocnieni w czasie bierzmowania, aby inni, widząc ich dobre uczynki, chwalili Ojca oraz by mogli pełniej zrozumieć prawdziwy sens życia ludzkiego i dostrzec powszechną więź wspólnoty ludzkiej* (DM 11). Z tej wypowiedzi jasno wynika, że głoszenie Ewangelii i świadczenie o niej ma dwa cele. Pierwszym z nich jest oddanie chwały Bogu, a drugim doprowadzenie do poznania Boga i Jego zbawczych planów zrealizowanych w Jezusie Chrystusie innych ludzi.

Kościół rozróżnia dwa sposoby ewangelizacji. Pierwszy z nich można określić: *ad gentes*. W tym przypadku Ewangelia jest głoszona ludziom, którzy jej jeszcze nie słyszeli. Drugim sposobem jest nowa ewangelizacja, która ściśle wiąże się ze zjawiskami dechrystianizacji i laicyzacji²⁰. Ten rodzaj ewangelizacji jest bardzo potrzebny w Europie, w Ameryce Północnej i w Australii. Stare narody chrześcijańskie potrzebują na nowo usłyszeć słowo Boże, aby odkryć i doświadczyć radości płynącej z jego przyjęcia.

W dobie globalizacji świata i wielkich migracji ludności należy zwrócić uwagę na proces ewangelizacji migrantów. Migracja jest dziś dla Kościoła wyzwaniem i szansą. Należy zauważyć, że w migracji uczestniczą również chrześcijanie, którzy w naturalny sposób mogą być głosicielami i świadkami Ewangelii w zlaicyzowanych społeczeństwach. Migranci mogą przynieść nowe formy ewangelizacji przyczynić się do bardziej dynamicznego świadczenia o Chrystusie. Papież Benedykt XVI apeluje do biskupów, aby uwrażliwiali na te sprawy swoich wiernych, którzy mogą być potencjalnymi migrantami (por. VD 105). Niewątpliwie obecne zjawisko dość powszechnej migracji powinno być postrzegane przez Kościół jako okazja do stałego podejmowania dzieła nowej ewangelizacji i pracy misyjnej. Wzoru należy szukać w osobach Jezusa, Maryi i Józefa, których życie zmusiło do zmiany swojego miejsca zamieszkania²¹.

¹⁹ Benedykt XVI: *Radość wiary*. Częstochowa 2012 s. 52.

²⁰ Por. T. Kondrusiewicz: *Nowa ewangelizacja i jej wymagania na przykładzie Europy Wschodniej*. „Światło Narodów” R. 2009 nr 3 s. 42.

²¹ Por. A. Wojtan: *Refleksja teologiczna nad dokumentem: „Miłość Chrystusa wobec migrantów”*. „Światło Narodów” R. 2004 nr 3 s. 59–62.

Drugą grupą wspomnianą przez Ojca Świętego w *Verbum Domini*, która wymaga ewangelizacji, są osoby cierpiący fizycznie, psychicznie i duchowo. Ta grupa ludzi wydaje się być uprzywilejowaną przez samego Chrystusa, który podczas ziemskiej misji otaczał się ludźmi chorymi i cierpiącymi. Bóg nie chce ludzkiego cierpienia. On stworzył człowieka do szczęścia i życia. Niestety, przez grzech pojawiły się na świecie choroba i śmierć (por. Mdr 2,23–24). Bóg objawia się w historii zbawienia jako Ojciec życia i lekarz, który nieustannie pochyla się nad ludzką słabością i cierpieniem. Pełnia Jego zbawczej i uzdrawiającej miłości objawiła się w Jezusie Chrystusie. Papież podkreśla, że *Jego bliskość trwa w czasie dzięki działaniu Ducha Świętego w misji Kościoła, w Słowie i sakramentach, w ludziach dobrej woli, w dziełach opieki, podejmowanych przez wspólnoty z braterską miłością, co ukazuje prawdziwe oblicze Boga i Jego miłość* (VD 106).

Doświadczenie cierpienia może rodzić w człowieku różne postawy. Choroba i cierpienie mogą sprawić, że człowiek w inny sposób zacznie patrzeć na swoje życie i dzięki temu otworzy się na działanie Ewangelii. Może się jednak zdarzyć, że człowiek odrzuca cierpienie i przeżywa bunt, prowadzący do zerwania relacji z Bogiem. W tym przypadku potrzebna jest nowa ewangelizacja, prowadzona przez odważnych świadków Ewangelii Chrystusa. Celem ich misji jest ukazanie choremu Jezusa jako pierwszego lekarza, potrafiącego uleczyć ciało i duszę (por. VD 106).

Trzecią grupą ludzi, do których trzeba dotrzeć z Ewangelią, są ubodzy. Również ta grupa ludzi jest uprzywilejowana w oczach Boga. Oni są błogosławieni, gdyż do nich należy królestwo niebieskie (Mt 5,3). Ubodzy potrzebują ewangelizacji, ale też sami mogą być głosicielami Ewangelii. Ojciec Święty przypomina, że w Piśmie Św. prawdziwymi ubogimi są ci, którzy całkowicie zaufali i powierzyli swoje życie Bogu. Bóg wychwala prostotę serca człowieka, który w Nim pokłada nadzieję, a nie w dobrach tego świata (por. VD 107). Nie można jednak nie zauważyć ludzi żyjących w prawdziwej biedzie materialnej. Ojciec Święty Franciszek w *Ewangelii gaudium* stwierdza jasno: *Trzeba pochwalić sukcesy przyczyniające się do dobrobytu osób, na przykład w zakresie zdrowia, edukacji i komunikacji. Nie możemy jednak zapomnieć, że większość mężczyzn i kobiet w naszych czasach żyje z dnia na dzień w niedostatku, rodzącym przykre konsekwencje* (EG 52). Tym ludziom ubogim materialnie należy nieść nie tylko chleb codzienny, potrzebny do życia, ale również pokarm słowa Bożego, który daje życie wieczne.

Skuteczność nowej ewangelizacji w dużej mierze zależy od właściwego rozeznania i poznania grupy społecznej, do której kierowana jest Ewangelia. Wzorem dla głosicieli Dobrej Nowiny jest Jezus Chrystus, który stał się wszystkim dla wszystkich (por. 2 Kor 8,9). On nie tylko rozumiał ludzi, z którymi się spotykał, ale także się z nimi utożsamiał. Bardzo wymowne są słowa papieża Fran-

ciszka: *Wspólnota ewangelizacyjna przez dzieła i gesty wkracza w codzienne życie innych, skraca dystans, unia się aż do upokorzenia, jeśli to konieczne, i przyjmuje ludzkie życie, dotykając cierpiącego ciała Chrystusa w ludzi. W ten sposób ewangelizatorzy mają zapach owiec, a one słuchają ich głosu* (por. EG 24).

III. Zaangażowanie w świecie odpowiedzią na przyjęcie słowa Bożego

Głoszenie Ewangelii prowadzi w naturalny sposób do zaangażowania się chrześcijanina w życie świata. Cały świat jest obszarem głoszenia Ewangelii. Chrześcijanie nie są oderwani od tego świata, żyją w nim i dlatego głosząc Dobrą Nowinę, w sposób czynny angażują się w jego życie i funkcjonowanie. W adhortacji *Verbum Domini* Ojciec Święty wprost mówi o relacji głoszonego słowa Bożego i zaangażowania się w świecie: *Tak więc samo słowo Boże przypomina o konieczności naszego angażowania się w świecie i o naszej odpowiedzialności wobec Chrystusa, Pana dziejów. Głosząc Ewangelię, zachęcajmy się nawzajem do czynienia dobra i działania na rzecz sprawiedliwości, pojednania i pokoju* (DV 99).

Dla tak zwanego prawidłowego funkcjonowania społeczeństw niezbędne są między innymi następujące wartości: miłość, sprawiedliwość, pojednanie i pokój. Wartości te stanowią treść głoszonej Ewangelii. Przepowiadanie Dobrej Nowiny jest głoszeniem miłości, sprawiedliwości, pojednania i pokoju. Przyjęcie Ewangelii w naturalny sposób prowadzi do życia tymi wartościami.

Już św. Jan XXIII widział tę zależność w odniesieniu do pokoju na świecie. W encyklice *Pacem in terris* stwierdza: *Pokój na ziemi, którego wszyscy ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga*²². Boży porządek przekazany człowiekowi przez słowo Boże gwarantuje porządek w świecie i w życiu poszczególnych społeczeństw. Świadcami i głosicielami tego porządku mają być chrześcijanie, którzy słuchają słowa Bożego i żyją według niego, dając świadectwo światu o jego skuteczności.

Ojciec Święty Benedykt XVI również podejmuje zagadnienie pokoju na świecie. Wzywa on wszystkich chrześcijan, aby krzewili pojednanie i pokój na całym świecie. To właśnie słowo Boże jest najskuteczniejszym źródłem pokoju i pojednania. Chrystus jest pokojem i ten pokój daje światu (Ef 2,14). W tym kontekście papież apeluje, że nie można zabijać w imię Boga, a zatem żadna religia nie może usprawiedliwiać nietolerancji lub wojen. Katolicy i wszyscy ludzie dobrej woli, wierni dziełu pojednania, które dokonało się w Chrystusie,

²² Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris*. (11.04.1963) nr 1.

mają być świadkami pojednania i budować społeczeństwo sprawiedliwe i pokojowe (por. DV 102).

Cały Kościół jest powołany do czynnego zaangażowania się w świecie. Do wielu działań wezwani są świeccy. Szczególną przestrzenią zaangażowania się świeckich w świecie jest życie polityczne i społeczne. Należy jednak pamiętać, że osoby chcące angażować się w życie polityczne i społeczne powinny być dobrze uformowane. Ojciec Święty Benedykt XVI stwierdza: *Bezpośrednie zaangażowanie się w działalność społeczną i polityczną jest przede wszystkim zadaniem wiernych świeckich, uformowanych w szkole Ewangelii* (DV 100). W tym miejscu warto przypomnieć nauczanie papieża Pawła VI zawarte w adhortacji *Evangeli nuntiandi*: *Kościół nie tylko ma głosić Ewangelię w coraz odleglejszych zakątkach ziemi i coraz większym rzeszom ludzi, ale także mocą Ewangelii ma dosięgnąć i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawczym*²³. Przyjęcie tych zasad prowadzi do prowadzenia polityki, która przyjmuje formy służby wobec wszystkich ludzi, a najbardziej słabych, biednych i cierpiących.

W sercu głoszenia Ewangelii znajduje się miłość do Boga i do człowieka. Ona winna być siłą napędową nowej ewangelizacji i zaangażowania się chrześcijan w życie świata. Miłość rodzi się ze spotkania z Chrystusem przychodzącym do człowieka ze słowami Dobrej Nowiny. Słuchanie słowa Bożego w Kościele rodzi miłość do wszystkich ludzi. O miłości do Boga i bliźniego Benedykt XVI pisał również w encyklice *Deus Caritas est*: *Miłość bliźniego polega właśnie na tym, że kocham w Bogu i z Bogiem również innego człowieka, którego w danym momencie może nawet nie znam lub do którego nie czuję sympatii. Taka miłość może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia* (DCE 17). W tym kontekście Ojciec Święty zachęca do częstego medytowania *Hymnu o miłości św. Pawła Apostoła*, a zwłaszcza tej części, która ukazuje cechy prawdziwej miłości (1 Kor 13,4–8) [VD 103].

Misja głoszenia słowa Bożego jest bardzo ważna i potrzebna w pracy z młodzieżą, która będąc w wieku dojrzewania, bardzo często przeżywa różne kryzysy i poszukuje sensu życia. Młodzież stawia trudne pytania, na które świat nie potrafi dać wystarczającej odpowiedzi. Tę odpowiedź mogą młodzi ludzie znaleźć w słowie Bożym. Ojciec Święty podkreśla, że młodzież potrafi w sposób bardzo spontaniczny otwierać się na słowo Boże i poznanie Jezusa (por. VD 104). Głosiciele Dobrej Nowiny winni poprzez osobiste świadectwo zachęcać młodych ludzi do lektury Pisma Św. i uczynienia z niego jakby kompasu własnego życia. Papież cytuje w tym miejscu fragment homilii wygłoszonej na początku

²³ Paweł VI: Adhortacja apostolska *Evangeli nuntiandi* (8.12.1975) nr 19.

swojego pontyfikatu, w której między innymi wzywał do pójścia za Chrystusem. Dzięki przyjaźni z Chrystusem człowiek odnajduje sens swojego życia i jest szczęśliwy. Ta przyjaźń wyzwala ogromny potencjał człowieczeństwa. Ojciec Święty zachęcał młodzież, aby oddała swoje życie Chrystusowi, by w ten sposób znaleźć prawdziwe życie²⁴.

Szczególnym miejscem przepowiadania słowa Bożego jest każda parafia. W tej wspólnotcie człowiek w pełni doświadcza zbawczej mocy Chrystusa i bogactwa Kościoła. Papież Franciszek zauważa, że *parafia nie jest strukturą ułomną; właśnie dlatego, że ma wielką elastyczność, może przyjąć bardzo odrębne formy, wymagające otwarcia i misyjnej kreatywności ze strony duszpasterza i wspólnoty* (EG 28). W sposób szczególny wspólnota parafialna jest miejscem, w którym rodzą się nowe powołania do służby kapłańskiej i zakonnej. W tym kontekście powołanie należy rozumieć jako wolną odpowiedź człowieka na usłyszane słowo Boże. Píše o tym Benedykt XVI: *Trzeba, aby słowo Boże było przekazywane również z myślą o powołaniach* (VD 104).

W głoszeniu Ewangelii soborowy dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica* podkreśla ważną rolę środków masowego przekazu. Dzięki nim można docierać ze słowem Bożym na całą ziemię, do wszystkich ludzi. Dokument stwierdza: *Wśród niezwykłych wynalazków techniki, które zwłaszcza w najnowszych czasach ludzki geniusz z pomocą Bożą rozwinął spośród rzeczy stworzonych, Matka Kościół ze szczególnym zainteresowaniem przyjmuje i popiera te, które w największym stopniu dotyczą ducha ludzkiego i które otworzyły nowe drogi bardzo łatwego przekazywania wszelkiego rodzaju informacji, przemysłów i zaleceń. Wśród tych właśnie wynalazków wyróżniają się środki, które ze swej natury zdolne są bezpośrednio wpływać nie tylko na poszczególnych ludzi, lecz także na zbiorowości i na całą społeczność ludzką, a mianowicie: prasa, kino, radio, telewizja i inne tym podobne, które dlatego słusznie można nazwać środkami masowego przekazu*²⁵.

Ojciec Święty rozwija tę myśl i poszerza ją o nowe formy przekazu informacji. Dziś na pierwszym miejscu należy postawić przede wszystkim Internet, który stanowi największe źródło informacji (VD 113). Dzięki internetowi w bardzo krótkim czasie istnieje możliwość dotarcia do ogromnej liczby ludzi z przekazem Dobrej Nowiny. Dlatego trzeba z tej zdobyczy techniki korzystać w dziele nowej ewangelizacji.

W końcu ważną przestrzenią zaangażowania się chrześcijan jest dialog między religiami. Ojciec Święty Benedykt XVI zaznacza, że *do głoszenia Słowa w sposób zasadniczy należą spotkanie i dialog ze wszystkimi ludźmi dobrej woli,*

²⁴ Por. Benedykt XVI: *Homilia na Mszy św. inaugurującej pontyfikat* (24 kwietnia 2005), „L'Osservatore Romano”. Wyd. polskie. R. 2005 nr 6 s. 12.

²⁵ II Sobór Watykański: Dekret *Inter mirifica* o środkach społecznego przekazu (1963) nr 1.

i dąży dziś [Kościół] do dialogu z osobami należącymi do różnych tradycji religijnych (VD 117). Globalizacja sprawiła, że żyjemy w bliższym kontakcie z ludźmi pochodzącym z różnych religii i kultur. Stwarza to okazję do pokazania, że autentyczny zmysł religijny może umacniać między ludźmi relacje prawdziwego braterstwa.

Głoszenie Ewangelii należało, należy i zawsze będzie należeć do najważniejszych zadań Kościoła. Polecenie głoszenia Dobrej Nowiny, dane przez samego Chrystusa, Kościół realizuje na przestrzeni wieków, używając różnych środków i metod. Należy się bardzo cieszyć, że Sobór Watykański II na nowo odkrył miejsce i rolę słowa Bożego w liturgii i w życiu Kościoła. Bardzo dobrze się dzieje, że Kościół pod natchnieniem Ducha Świętego wciąż stara się odczytywać znaki czasu. Dziś tym znakiem czasu jest konieczność nowej ewangelizacji w zlaicyzowanym świecie. Niewątpliwie pozytywną odpowiedzią na istniejącą rzeczywistość jest posynodalna adhortacja apostolska Benedykta XVI *Verbum Domini*. Dokument ten nie tylko ukazuje miejsce i rolę słowa Bożego w Kościele, ale również daje konkretne rozwiązania i sposoby głoszenia Ewangelii.

Lektura adhortacji pozwala nazwać Benedykta XVI największym teologiem Słowa Bożego naszej epoki. Jego nauczanie o sakramentalności słowa Bożego w liturgii stanowi bezcenne dopowiedzenie do nauczania Soboru zawartego w *Sacrosanctum Concilium*, gdzie była mowa o obecności Chrystusa w głoszonym słowie Bożym. W związku z tym treści adhortacji winny być przedmiotem nieustannego studium i medytacji dla wszystkich ludzi zaangażowanych w dzieło nowej ewangelizacji. Dokument ten można nazwać swego rodzaju przewodnikiem lub vademecum dla wszelkich ewangelizatorów. Warto jego treść przybliżyć wszystkim wiernym, gdyż pogłębienie wiedzy o słowie Bożym z pewnością doprowadzi do jego umiłowania i życia nim na co dzień.

Bibliografia

- Benedykt XVI : Encyklika *Deus caritas est*. Kraków 2008.
Benedykt XVI: *Homilia (24 kwietnia 2005)*. „L'Osservatore Romano”. Wyd. polskie. R. 2005 nr 6 s. 12-13.
Benedykt XVI: Posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*. Kraków 2010.
Benedykt XVI: *Radość wiary*. Częstochowa 2012.
Franciszek: Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Kraków 2013.
Friemal F. : *Ewangelizacja*, w: *ABC chrześcijanina*. Red. Pachciarek P. Warszawa 2006 s. 127.
Jan XXIII: Encyklika *Pacem in terris*. Kraków 2003.
Kongregacja ds. Duchowieństwa: *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*. Poznań 1998
Kongregacja ds. Duchowieństwa: *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*. Poznań 2003.
Kondrusiewicz T.: *Nowa ewangelizacja i jej wymagania na przykładzie Europy Wschodniej*. Światło Narodów 3:2009 s. 41–53.
Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich. Katowice 1987.

Paweł VI: Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*. Wrocław 2001.
Pontyfikat Rzymski: *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*. Katowice 1999.
Rosik S.: *Moje chrześcijaństwo*. Poznań 2000.
Sobór Watykański II: Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań 2002 s. 433–471.
Sobór Watykański II: Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań 2002 s. 48–78.
Wojtan A.: *Refleksja teologiczna nad dokumentem: „Miłość Chrystusa wobec migrantów”*. Światło Narodów 3:2004 s. 59–68.

STRESZCZENIE

Głoszenie słowa Bożego misją Kościoła w świecie na podstawie adhortacji apostolskiej Benedykta XVI *Verbum Domini*

Artykuł przedstawia Kościół jako głosiciela Ewangelii współczesnemu światu w świetle adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Benedykta XVI *Verbum Domini*. Papież Benedykt w swoim nauczaniu bardzo mocno akcentuje miejsce i rolę słowa Bożego w życiu Kościoła, a także przypomina o konieczności głoszenia go całemu światu. Misja głoszenia Ewangelii została powierzona Kościołowi przez Chrystusa. Oznacza to, że ewangelizacja mieści się w wpisana została w naturę Kościoła. Głoszenie słowa Bożego nie może odbywać się tylko w ściśle określonych grupach. Ojciec Święty naucza w *Verbum Domini*, że Kościół zawsze musi być otwarty na Ducha Świętego, który posyła go z dobrą nowiną krańce świata. Dziś głoszenie słowa Bożego ściśle wpisuje się w dzieło nowej ewangelizacji. W sposób szczególnie podlegają ją zlaicyzowani chrześcijanie żyjący na całym świecie. Ze słowem Bożym należy docierać także do migrantów, cierpiących i ubogich. Przyjęcie słowa Bożego prowadzi człowieka do czynnego zaangażowania się w życie świata i przemianowanie go według zasad Ewangelii. W misję głoszenia Ewangelii i przemiany świata winni być zaangażowani wszyscy chrześcijanie.

Słowa kluczowe: słowo Boże, nowa ewangelizacja, Kościół, liturgia, głoszenie, misja, świat, świadectwo.

SUMMARY

The Proclamation of the Word of God as the Church's Mission in the World on the Basis of the Apostolic Exhortation of Benedict XVI *Verbum Domini*

The article presents the Church as a proclaimer of the Gospel to the contemporary world in light of Pope Benedict XVI's Apostolic Exhortation *Verbum Domini*. In his teaching, Benedict XVI emphasizes very strongly the place and role of the word of God in the life of the Church and reminds us about the need to proclaim it to the whole world. The mission of proclaiming the Gospel was entrusted to the Church by Christ. This means that evangelization has been made an integral part of the Church's nature. Proclaiming the word of God cannot be limited to chosen groups. The Holy Father teaches in *Verbum Domini* that the Church always has to be open to the Holy Spirit who sends her with the Good News to the ends of the world. Today, proclaiming the word of God has become an inherent part of the new evangelization. It is especially needed by secularized Christians everywhere. The word of God must also reach migrants, the suffering and the poor. By receiving the word of God man is led to an active engagement in the life of the world and takes part in its transformation according to the precepts of the Gospel. All Christians must take part in the mission of proclaiming the Gospel and transforming the world.

Keywords: Word of God, new evangelization, Church, liturgy, proclamation, mission, world, witness.

ANDRZEJ PRYBA

Duszpasterstwo rodzin działalnością ewangelizacyjną wobec rodzin

Duszpasterstwo to zorganizowana działalność Kościoła urzeczywistniająca zbawcze dzieło Chrystusa. Dokonuje się ono przez głoszenie Słowa Bożego, sprawowanie liturgii, posługę duszpasterską oraz świadectwo życia chrześcijańskiego. Duszpasterstwo rodzin natomiast zawiera dwa istotne wymiary, a mianowicie dokonuje się w rodzinie i poprzez rodzinę.

Papież Jan Paweł II w Liście do rodzin podkreśla, iż *Kościół wyznaje, że sakrament przymierza małżonków jest »wielką tajemnicą«, gdyż odzwierciedla się w nim oblubieńcza miłość Chrystusa do swego Kościoła. Paweł więc pisze: »Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo« (Ef 5,25-26)¹.*

Kościół jest więc Oblubienicą Chrystusa. Staje się on właśnie *oblubienicą Chrystusa poprzez »Kościół domowy«, poprzez tę miłość, która w nim się przeżywa: miłość małżeńską, rodzicielską, siostrzaną i braterską, miłość, która jest wspólnotą osób i pokoleń, miłość ludzką, która jest nie do pomyślenia bez Oblubieńca, bez tamtej miłości, którą On pierwszy umiłował do końca. Również i małżonkowie, tylko miłując »do końca«, mogą być uczestnikami tej miłości, tej »wielkiej tajemnicy«. Albo stają się jej uczestnikami, albo też w ogóle nie wiedzą,*

Andrzej PRYBA MSF, ks. dr hab., adiunkt w Zakładzie Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: pryba@amu.edu.pl

¹ Jan Paweł II: *List do rodzin*. Rzym 1994 nr 19.

co to znaczy miłość. Nie wiedzą co sobie wzajemnie ślubowali, nie wiedzą za co są wspólnie odpowiedzialni. A to zawsze jest dla nich zagrożeniem².

Stąd też istnieje konieczność działań ewangelizacyjnych wobec małżeństw i rodzin w ramach właściwie rozumianego duszpasterstwa małżeństw i rodzin. Co to oznacza w praktyce? Czym w ogóle jest ewangelizacja? Jak rozumieć należy współcześnie to pojęcie?

I. Ewangelizacja zadaniem Kościoła

Fundamentalnym zadaniem Kościoła jest głoszenie Dobrej Nowiny w myśl Chrystusowego polecenia *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię* (Mk 16,15). Słowa te zostały skierowane bezpośrednio do apostołów, a za ich pośrednictwem do wszystkich ochrzczonych. Papież Paweł VI w adhortacji poświęconej ewangelizacji naucza: *Cały więc Kościół jest powołany do głoszenia Ewangelii, ale w jego łonie jest wiele rozmaitych zadań do wykonania³. Ewangelizacja jest to przepowiadanie światu Jezusa Chrystusa oraz Jego Ewangelii w celu realizacji wiecznego zbawienia człowieka. W sensie ścisłym oznacza przekazywanie chrześcijańskiego objawienia Bożego niechrześcijanom przez misje w celu chrystianizacji całej ludzkości [...] i przemiany jej mentalności [...] w znaczeniu szerszym działalność apostolską całego Kościoła pośrednicząca w przekazywaniu rzeczywistości nadprzyrodzonej w sensie werbalnym (posłannictwo słowa Bożego) i realnym (udzielanie sakramentów w ramach kapłaństwa wspólnego (i hierarchicznego) poparte świadectwem własnego życia chrześc. (świadectwo życia) i stosowaniem różnych form oddziaływania duszpasterskiego⁴.*

Nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest naturalnym posłannictwem Kościoła. To obowiązek Kościoła, by w dobie przemian dzisiejszego społeczeństwa z jeszcze większą mocą przepowiadać Chrystusa. Co więcej, obowiązek ten należy uznać za *łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdźwiwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem, a wreszcie żeby uobecniał nieustannie ofiarę Chrystusa w odprawianiu Mszy św., która jest pamiątką Jego śmierci i chwalebego Zmartwychwstania⁵.*

Papież Paweł VI zwracał uwagę, iż *ewangelizacja jest procesem wielowarstwowym, złożonym z różnych elementów, jakimi są: odnowa ludzkości, dawanie*

² Tamże.

³ Paweł VI: Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*. Rzym 1975 nr 66.

⁴ A. Szafrński, F. Zapłata: *Ewangelizacja*. W: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. IV, Lublin 1983 kol. 1436.

⁵ Paweł VI: Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 14.

*świadcstwa, otwarte przepowiadanie, przyłgnięcie duchowe, wejście we wspólnotę, przyjęcie znaków, dzieła apostołskie*⁶.

Natomiast Karol Wojtyła podczas Synodu Biskupów w Rzymie poświęconemu tematowi „Ewangelizacja współczesnego świata” w październiku 1974 roku mówił, że *celem ewangelizacji jest wiara, wiodąca ku zbawieniu i stanowiąca jego niezbędny warunek*⁷. Ewangelizacja czerpie swoją żywotną moc z uprawnień Chrystusa, dających Mu władzę, nabytą cierpieniami krzyża i potwierdzoną zmartwychwstaniem. Władzę tę przekazał uroczyście Jezus Chrystus apostołom w chwili ziemskiego rozstawania się z nimi, gdy nałożył na nich obowiązek głoszenia Ewangelii i budowania Kościoła przez chrzest. W ten sposób przykazanie Jezusa Chrystusa, złączone jak najściślej z tajemnicą zmartwychwstania, zakłada wiarę paschalną Apostołów i w tej wierze przez nich przyjętej, musi żyć zawsze w Kościele. Stąd też, jak zauważył w swym synodalnym wystąpieniu Karol Wojtyła, dzieło ewangelizacji zawsze musi mieć charakter kerygmatyczny, sakramentalny i eklezjalny. Na pierwszy plan wysuwa się posłanie, które jest zakotwiczone jest w wierze paschalnej tak przenikającej i opanowującej serce ludzkie, że Apostoł musiał zawołać: *Nie jest powodem dla mnie do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii* (1 Kor 9,16)⁸.

Przykazanie Jezusa, dotyczące głoszenia Ewangelii całemu stworzeniu wypływa z Jego mocy. To On otwiera drogę Duchowi Świętemu. I to właśnie posłanie Ducha Świętego, ten dar stanowi podstawę świadectwa należącego do istoty ewangelizacji. Potwierdzeniem tego są słowa samego Mistrza z Nazaretu skierowane do Apostołów: *Otrzymacie moc Ducha Świętego (...) i będziecie moimi świadkami* (Dz 1,8). To wskazuje, że świadectwo Apostołów o Jezusie zasadza się nie na ich doświadczeniu, ludzkim poznaniu czy zdobytej wiedzy, lecz na mocy Ducha Świętego. *Świadectwo uczynił Jezus duszą ewangelizacji i w głoszeniu słowa Bożego, i w nauczaniu wszystkich ludów, i w udzielaniu chrztu. Dlaczego jednak siła świadectwa została uzależniona od mocy Ducha Świętego? Po prostu dlatego, że – tak w przepowiadaniu Apostołów, jak w poczynaniach ewangelizacyjnych ludzi naszych czasów – obecne jest własne świadectwo Jezusa Chrystusa, który był i pozostanie na zawsze jedynym »Świadkiem Wiernym« (Ap 1,5). Wszak »Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, który jest w łonie Ojca, (o Nim) pouczył« (J 1,18). Dlatego każdy człowiek, niezależnie od czasu, w jakim żyje – Apostołowie, ich następcy, Lud Boży – wszyscy*

⁶ Tamże s. 24.

⁷ K. Wojtyła: *Ewangelizacja współczesnego świata*. W: *Chrześcijaństwo żywych*. Red. B. Bejze. „W Nurcie Zagadnień Posoborowych”, t. 8, Warszawa 1976 s. 60.

⁸ Por. tamże, s. 60–61.

uczestniczą w tym świadectwie jedynie dzięki Duchowi Świętemu, gdyż Duch jest tym, który «przenika głębokości Boga samego» (1 Kor 2,10)⁹.

Św. Paweł Apostoł tak tłumaczy tę kwestię: *Bo nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego* (1 Tes 1,5). Ponadto w Pierwszym Liście do Koryntian dodaje: *Spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących* (1 Kor 1,21).

Ewangelizacja dokonuje się poprzez głoszenie słowa Bożego, przez życie sakramentalne zainaugurowane chrztem i dopełnione Eucharystią, wreszcie przez świadome przeżywanie wspólnoty Kościoła, we wszystkich tych formach zawsze jednak czerpie swe soki żywotne z jednego korzenia, którym jest żywa wiara inspirowana miłością¹⁰. Pewność wiary jest punktem wyjścia dla ewangelizacji. Płynie ona z Bożego źródła, niemniej jest czymś ludzkim, ponieważ stanowi element ludzkiego poznania i istnienia. W tej postawie pewności człowiek *aktem dobrowolnej zgody na Boże Objawienie*¹¹ przyjmuje je w całej rozciągłości. Ponadto w dziele ewangelizacji należy jeszcze zwrócić uwagę na czystość wiary. *Myśl o czystości wiary – jak mówił Karol Wojtyła – napawa i nas dziś poważną troską. Dlatego tym mocniej musimy uświadamiać sobie, że wtedy jedynie mamy do czynienia z autentycznym dziełem ewangelizacji, gdy przepowiada się i naucza wyłącznie Ewangelię Jezusa Chrystusa, a nie ludzkie opinie*¹².

Człowiek, który doświadcza spotkania z żywym Bogiem pragnie tym doświadczeniem wiary dzielić się z innymi. Znakomicie rozumiał to apostoł Paweł, który swoje posługiwanie ewangeliczne (Kol 1,23) uznał za służbę, podjętą dla miłości Chrystusa: *Albowiem miłość Chrystusa przynagla nas* (2 Kor 5,14).

II. Ewangelizacja rodziny

W dziele ewangelizacji ważne miejsce zajmuje rodzina, która jest *Kościółem domowym*, gdyż w każdej rodzinie chrześcijańskiej należy odkryć różne postacie i rysy Kościoła powszechnego. Poza tym rodzinę, podobnie jak Kościół, należy uważać za pole, na które przynosi się Ewangelię i w którym ta zakorzenia się i rozkrzewia. Dlatego w łonie rodziny świadomej tego zadania wszyscy jej członkowie ewangelizują, a także podlegają ewangelizacji. Rodzice nie tylko dzielą się z dziećmi Ewangelią, ale mogą od nich odebrać tę Ewangelię wyrażoną świadec-

⁹ Tamże, s. 61.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Tekst. pol. Poznań 2002 nr 5.

¹² K. Wojtyła: *Ewangelizacja współczesnego świata*, s. 62.

*twem życia. Rodzina staje się głosicielką Ewangelii dla wielu innych rodzin oraz dla otoczenia, w którym żyje*¹³.

Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu uczył o nowej ewangelizacji. Sprawa ta była dla niego niezwykle istotną. Istnieje bowiem, jego zdaniem, potrzeba poszukiwania nowych sposobów głoszenia dobrej nowiny. Wynika ona z sytuacji, jaka zaistniała w świecie współczesnym. Cechą charakterystyczną tego czasu jest zubożnienie, sekularyzm i ateizm. Tym samym dostrzec można słabnącą rolę Kościoła w życiu społecznym połączoną z osłabieniem wiary ludzi ochrzczonych¹⁴. Ponadto na początku nowego stulecia pojawiła się nowa tendencja określana mianem „nowego ateizmu”, którego cechą charakterystyczną jest ekspansywność i „misyjność”¹⁵.

Już podczas inauguracji swojej posługi Kościołowi rozpoczął tę ewangelizację: *Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie dla Jego mocy zbawczej granice państw, systemów ekonomicznych, systemów politycznych, rozległe dziedziny kultury, cywilizacji, postępu!*¹⁶ To wołanie powtórzył Ojciec Święty w Adhortacji *Christifideles laici*, przypominając, że celem nowej ewangelizacji jest odnowienie życia duchowego poprzez ożywienie wiary i miłości. Cel ten jest najłatwiej osiągalny przez posługę dojrzałych wspólnot kościelnych, których rodzina jest najbardziej podstawową¹⁷.

Św. Jan Paweł II podkreślał znaczącą rolę rodziny w dziele nowej ewangelizacji: *w Kościele i w społeczeństwie nadeszła teraz epoka rodziny, która jest powołana do odegrania pierwszoplanowej roli w dziele nowej ewangelizacji.*

¹³ Paweł VI: Adhortacja Apostolska *Ewangelii nuntiandi*. nr 71.

¹⁴ Por. M. Figura: *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*. W: *Nowa ewangelizacja*. Red. L. Balter. Kolekcja „Communio”, t. 8, Poznań 1993 s. 7–18.

¹⁵ Termin „nowy ateizm” odnosi się głównie do radykalnie ateistycznych poglądów całej rzeszy współczesnych myślicieli, którym nieformalnie przewodzi czterech autorów: oksfordzki biolog Richard Dawkins (ur. 1941), amerykański (ale pochodzący z Anglii) komentator polityczny i dziennikarz Christopher Hitchens (1949–2011), amerykański filozof Daniel C. Dennett (ur. 1942), oraz amerykański publicysta i neurobiolog Sam Harris (ur. 1967). Autorzy ci określani są i określają siebie jako „czterej jeźdźcy”, „czterej jeźdźcy Apokalipsy” lub „czterej jeźdźcy ateizmu”. Niekwestionowanym ich przywódcą jest Richard Dawkins. Następujące tezy wyróżniają ten nurt spośród innych odmian ateizmu: 1) to, że Bóg nie istnieje i pozostałe twierdzenia religii są fałszywe wynika wprost z nauki, 2) wiarę w Boga należy nie tylko odrzucić, ale i potępić, bo religia jest i fałszywa i szkodliwa, 3) zwalczać trzeba zarówno fundamentalistów jak i liberalnych przedstawicieli religii, bo ci drudzy legitymizują radykałów, a ponadto w warstwie doktrynalnej religie nie są wcale umiarkowane, lecz skrajne, 4) sceptycyzm, relatywizm i agnostycyzm są stanowiskami nie do utrzymania: w świetle dostępnej nam wiedzy i przewidywanego rozwoju nauki nie ma podstaw do twierdzenia, że do prawdy nie da się dotrzeć lub że istnieje wiele epistemicznie równorzędnych teorii w jakiejś kwestii. P. Gutowski: *Epistemologiczne i etyczne podstawy „nowego ateizmu”*. „Teologia i Moralność”. T. 13: 2013 s. 8.

¹⁶ Jan Paweł II: *Nauczanie papieskie*. t. 1, Poznań–Warszawa 1987 s. 14.

¹⁷ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Rzym 1988 nr 34.

*W rodzinach oddanych modlitwie, aktywnie zaangażowanych w apostołat i w życie Kościoła, wyrosną autentyczne powołania nie tylko do formacji innych rodzin, ale także do życia szczególnej konsekracji*¹⁸.

Ewangelizacja rodziny i poprzez rodzinę jest sprawą niezbędną. Należy głosić całą prawdę na temat małżeństwa i rodziny, należy po prostu głosić Ewangelię rodziny. W celu skutecznej ewangelizacji rodziny należy odwołać się do nauczania Jana Pawła II, który w Adhortacji Apostolskiej *Familiaris consortio* ukazał drogi, na których ma dokonywać się ewangelizacja rodziny. Wskazał on tam na cztery zadania rodziny: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, uczestnictwo w rozwoju społeczeństwa, oraz uczestnictwo w życiu i misji Kościoła¹⁹.

Jan Paweł II inspirowany przez Ojców Synodu wskazał, że ewangelizacja rodziny winna się realizować na tych czterech płaszczyznach.

Pierwszą z tych płaszczyzn jest tworzenie wspólnoty osób, która najpierw powstaje i rozwija się między małżonkami. *Na mocy przymierza miłości małżeńskiej, mężczyzna i kobieta, już nie są dwoje, lecz jedno ciało i powołani są do ciągłego wzrostu w tej komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy obopólnego całkowitego daru*²⁰. Wspólnota ta wyrasta z naturalnego uzupełniania się mężczyzny i kobiety. Ponadto wspólnota ta zostaje oczyszczona i ubogacona w Chrystusie poprzez sakrament małżeństwa: *Duch Święty, udzielony podczas uroczystości sakramentalnej, użycza małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, komunii miłości*²¹. Ta szczególna wspólnota małżeńsko-rodzinna, dzięki sakramentowi małżeństwa, staje się obrazem miłości Chrystusa i Kościoła, oraz ją w praktyce w świecie ludzkim uobecnia.

Drugą płaszczyzną jest służba życiu. Małżonkowie są współpracownikami Boga Stwórcy, a ich małżeństwo staje się wspólnotą miłości i życia. Jest to możliwe dzięki łasce Boga, który udziela im swego błogosławieństwa. Stąd też służba życiu jest podstawowym zadaniem rodziny. Poprzez rodzenie rodzice mają przekazywać obraz Boży z człowieka na człowieka.

Przekazywanie życia jest więc ich najbardziej zaszczytną i odpowiedzialną misją. W służbę życia, obok prokreacji wpisuje się wychowanie, które w rzeczywistości jest dalszym ciągiem procesu rodzicielstwa. Papież w swej adhortacji łączy wychowanie z prokreacją i przypomina, że wychowanie jest przywilejem i niezbywalnym obowiązkiem rodziców²². Rodzina szkołą cnót i wartości

¹⁸ Jan Paweł II: *Czym jesteś, rodzinno chrześcijańska*. Przemówienie wygłoszone 8 października 1994. W: Jan Paweł II: *Rodzino, co mówisz o sobie?* Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny. Kraków 1995 s. 235.

¹⁹ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Rzym 1981 nr 17–64.

²⁰ Tamże, nr 19.

²¹ Tamże.

²² Zob. tamże, nr 36.

oraz *pierwszą i podstawową szkołą społecznienia*²³, stąd też cieszy się przywilejem pierwszeństwa w wychowywaniu dzieci. W rodzinie też dziecko powinno otrzymać stosowne do wieku informacje o życiu seksualnym, które ma być wychowaniem do miłości rozumianej jako dar z siebie. Ponadto w tym duchu ma być również wychowywane do czystości, *jako cnoty, która doprowadza osobę do prawdziwej dojrzałości*²⁴. Papież zauważa fakt banalizacji płciowości ludzkiej. Współczesna kultura bowiem interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosi ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności. Stąd też *posługa wychowawcza rodziców musi skupić się zdecydowanie na kulturze życia płciowego, aby była ona prawdziwie i w pełni osobowa: płciowość jest w istocie bogactwem całej osoby – ciała, uczuć i duszy – ujawniającym swe głębokie znaczenie w doprowadzeniu osoby do złożenia daru z siebie w miłości*²⁵.

Do tej szczególnej misji, jaką jest rodzicielstwo objawiające się w wydawaniu na świat i wychowaniu potomstwa, małżonkowie otrzymują potrzebną pomoc od Boga przez Słowo i Sakrament. Papież rodziny podkreśla, iż poprzez *sakrament małżeństwa zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania, stając się prawdziwą i w ścisłym sensie «posługą» Kościoła w dziele budowania jego członków*²⁶.

Zadanie wychowawcze rodziny chrześcijańskiej zajmuje bardzo ważne miejsce w duszpasterstwie organicznym. Zakłada to bowiem nową formę współpracy rodziców ze wspólnotami chrześcijańskimi oraz rozmaitych grup wychowawczych z duszpasterzami. Dlatego też odnosi się ono do szkolnictwa katolickiego, domagając się jego odnowy. Koniecznym wydaje się, aby zwrócić szczególną uwagę tak na rodziców uczniów, jak i na tworzenie doskonałej wspólnoty wychowującej²⁷. Jest to niezwykle istotny element ewangelizacyjny. Jan Paweł II znakomicie rozumiał to zagadnienie i uwrażliwiał na problem nauczania ideologii przeciwnych wierze katolickiej. Zachęcał w takiej sytuacji, aby rodziny, o ile to możliwe, przy pomocy różnych form zrzeczeń rodzinnych, ze wszystkich sił i z całą umiejętnością pomagały młodym, *ażeby ci nie oddalili się od wiary. W tym przypadku rodzina potrzebuje szczególnej pomocy duszpasterzy, którym nie wolno zapomnieć, że rodzice mają nienaruszalne prawo do powierzenia dzieci wspólnocie kościelnej*²⁸.

Inną formą ewangelizacji rodziny jest adopcja, czyli przysposobienie *dzieci pozbawionych rodziców, czy też opuszczonych*²⁹. Ojciec święty, zwrócił uwagę

²³ Tamże, nr 37.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, nr 38.

²⁷ Zob. tamże, nr 40.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, nr 41.

na fakt, iż rodziny chrześcijańskie winna ożywiać większa gotowość do adopcji i przysposobienia dzieci pozbawionych rodziców czy też opuszczonych: podczas gdy te dzieci, odnajdując na nowo ciepło uczuć rodzinnych zaznają pełnego miłości, opatrnościowego ojcostwa Boga, świadczonego przez rodziców chrześcijańskich, wzrastając w atmosferze pogody i ufności, cała rodzina zostanie ubogacona wartościami duchowymi poszerzonego braterstwa³⁰.

Trzecią z kolei płaszczyzną ewangelizacji rodziny jest jej uczestnictwo w rozwoju społeczeństwa. Rodzina jest podstawową komórką społeczeństwa. Jest jej największym dobrem. Liczne i różnorodne więzi dwustronne łączą rodzinę z narodem. Jak słusznie zauważył w posynodalnym dokumencie papież Jan Paweł II, że rodzinę łączą ze społeczeństwem żywotne i organiczne więzi, stanowi ona bowiem jego podstawę i stale je zasila poprzez swe zadanie służenia życiu: w rodzinie przecież rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa³¹. Ponadto rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa: współpracuje w pełni i w sposób sobie tylko właściwy w budowaniu świata, czyniąc życie naprawdę ludzkim, zwłaszcza przez to, że strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty oraz »wartości«³².

Rodzina ma obowiązki wobec społeczeństwa, ale również społeczeństwo ma zobowiązania w stosunku do rodziny. Państwo winno pomagać rodzinie w jej prawidłowym funkcjonowaniu. Państwo jest zobowiązane do prowadzenia odpowiedzialnej polityki rodzinnej.

Wreszcie czwartą płaszczyzną ewangelizacji rodziny jest jej uczestnictwo w życiu i misji Kościoła. Rodzina jest powołana do budowania Królestwa Bożego. Ma to podejmować przez udział w życiu i posłannictwie Kościoła będąc Kościołem „w miniaturze”. Sakramentalni małżonkowie *nie tylko »otrzymują« miłość Chrystusa, stając się wspólnotą »zbawioną«, ale są również powołani do »przekazywania« braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą »zbawiającą«*. Tak więc rodzina chrześcijańska, będąc owocem i znakiem nadprzyrodzonej płodności Kościoła, staje się symbolem, świadectwem i uczestnikiem macierzyństwa Kościoła³³. Z drugiej natomiast strony Kościół spełnia swe posłannictwo wobec rodziny, gdy głosi jej Słowo Boże, sprawuje sakramenty, dzięki którym wzbogaca małżeństwo, rodzinę chrześcijańską, łaską Chrystusa oraz przez pobudzając ją i prowadząc do służby miłości³⁴.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, nr 42.

³² Tamże, nr 43.

³³ Tamże, nr 49.

³⁴ Por. tamże.

Każda rodzina katolicka jest wpisana w tajemnicę Kościoła, uczestniczy w jego zbawczym posłannictwie, ponieważ jest wspólnotą miłości i życia³⁵. Rodzina chrześcijańska buduje Królestwo Boże w dziejach ludzkości *poprzez miłość małżeńską i rodzinną*³⁶, czyli staje się podmiotem ewangelizacji.

III. Postulaty ewangelizacji rodziny

Duszpasterstwo rodzin, podejmując się działalności ewangelizacyjnej, winno uwzględnić dwa wymiary małżeństwa i rodziny, to jest wymiar naturalny i nadprzyrodzony. Bez uwzględnienia ich trudno podjąć właściwą i skuteczną posługę wobec rodzin jako domowych Kościołów.

Aktualna sytuacja małżeństwa i rodziny dotkniętej sekularyzacją, konsumpcjonizmem, liberalnym podejściem do spraw moralnych dotyczących życia małżeńsko-rodzinnego domaga się ze strony duszpasterstwa rodzin pracy na rzecz rodziny poprzez wspieranie jej w zachowaniu tożsamości, jako wspólnoty miłości i życia. Ponadto działania te winny zmierzać do ochrony rodziny przed wielorakimi zagrożeniami. Rodzina powinna rozwijać we wspólnocie osób ją tworzących poczucie odpowiedzialności za podjęte zobowiązania. Oznacza to w praktyce pomoc w zakorzenianiu miłości małżeńskiej w łasce sakramentu polegającej na rozwijaniu umiejętności prawidłowego formowania relacji wewnątrzrodziny oraz relacji ze społeczeństwem. Rodzina żyjąca sakramentem małżeństwa i budująca na nim swoje życie będzie się stawać w społeczności Kościoła, jak i w społeczeństwie, w którym żyje czynnikiem odnowy i jednocześnie świadectwem miłości Stwórcy do ludzi³⁷.

Istnieje paląca potrzeba dobrego przygotowania młodych do zawarcia sakramentu małżeństwa. Stąd też koniecznie należy rozwijać i ujednolicać w skali kraju formy przygotowania do małżeństwa zarówno pod względem działań duszpasterskich, jak i zawartych w katechezach treści. Ważną kwestią winno być również zaangażowanie ludzi świeckich, zwłaszcza kompetentnych świadków wspólnoty miłości i życia. Nie mniej ważna będzie też forma w jakiej będzie prowadzona stosowna katecheza. Wszystko to jest ważne z racji wielu mankamentów, które doświadczają młode pokolenie. Niestety, należy to wziąć pod uwagę, że współczesną młodzież cechuje niedojrzałość, zwłaszcza w dziedzinie wychowania do czystości i podjęcia odpowiedzialności za drugiego człowieka. Stąd też ważną sprawą będzie ukazanie prawdy dotyczącej czystości małżeńskiej,

³⁵ Por. tamże, nr 50.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. B. Mierzwiński, J. Wilk, R. Bieleń: *Duszpasterstwo rodzin. W: Teologia pastoralna.* Red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002 s. 414–415.

naturalnego rozpoznawania płodności i związanego z nim odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz skutków działań antykoncepcyjnych³⁸.

Podjęwając działania duszpasterskie wobec małżeństw i rodzin należy położyć większy nacisk na towarzyszenie młodym małżonkom i rodzicom. Potrzebna jest bowiem duszpasterska troska, tak ze strony kapłanów, jak i rodzin, które winny być także wspólnotami ewangelizującymi, zarówno w umacnianiu więzi i wychowaniu dzieci, jak również w dziedzinie życia religijnego w kościołach domowych.

W dziele ewangelizacji małżeństw i rodzin nie bez znaczenia będzie przygotowanie świeckich do apostołstwa na ich rzecz. Stąd też istnieje paląca potrzeba ciągłego doksztalcania i formacji świeckich doradców życia rodzinnego, katechetów, nauczycieli i służby zdrowia. Ponadto warto podjąć działania służące podniesieniu poziomu życia wiary poprzez tworzenie ruchów, wspólnot i stowarzyszeń służących i promujących rodzinę. Pośród tych ruchów nie powinno też zabraknąć takich, które będą promować i bronić życie ludzkie od poczęcia do naturalnej śmierci. Winno to dokonywać się tak na poziomie diecezji, jak i parafii. W ślad za tym powinna być podejmowana współpraca tychże wspólnot ze strukturami państwowymi i samorządowymi zmierzająca do tworzenia polityki rodzinnej. Ważną też kwestią będzie podjęcie troski duszpasterskiej wobec ludzi żyjących w związkach niesakramentalnych.

Kościół jest powołany do ewangelizacji, która jest przepowiadaniem światu Jezusa Chrystusa oraz Jego Ewangelii, aby człowiek osiągnął wieczne zbawienie. To obowiązek Kościoła, by w dobie przemian dzisiejszego społeczeństwa z jeszcze większą mocą przepowiadać Chrystusa. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do ludzi dar łaski pozwalający na nowe życie.

W dziele ewangelizacji ważne miejsce zajmuje rodzina, która jest „Kościołem domowym”. Jest ona rzeczywistością ewangelizowaną i ewangelizującą. Duszpasterstwo rodzin winno z nowym entuzjazmem poszukiwać ciągle nowych form i możliwości docierania tak do przygotowujących się do sakramentu małżeństwa, jak i tych, którzy są na tej drodze duchowości, przepowiadać dobrą nowinę o Bożym Królestwie.

³⁸ Należy tu ukazać zło moralne antykoncepcji, ze szczególnym uwzględnieniem różnic między środkami antykoncepcyjnymi, a wczesnoporonnymi.

Bibliografia

- Figura M.: *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*. W: *Nowa ewangelizacja*. Red. L. Balter. Kolekcja „Communio”, t. 8, Poznań 1993 s. 7–18.
- Gutowski P.: *Epistemologiczne i etyczne podstawy „nowego ateizmu”*. „Teologia i Moralność” . T. 13: 2013 s. 7–18.
- Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Rzym 1988.
- Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. Rzym 1981.
- Jan Paweł II: *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska*. Przemówienie wygłoszone 8 października 1994. W: Jan Paweł II: *Rodzino, co mówisz o sobie?* Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny. Kraków 1995.
- Jan Paweł II: *List do rodzin*. Rzym 1994.
- Jan Paweł II: *Nauczanie papieskie*, t. 1, Poznań–Warszawa 1987.
- Mierzwiński B., Wilk J., Bieleń R.: *Duszpasterstwo rodzin*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. Kamiński, t. 2, Lublin 2002 s. 403–442.
- Paweł VI: Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*. Rzym 1975.
- Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Tekst. pol. Poznań 2002.
- Sobór Watykański II: Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. Tekst pol. Poznań 2002.
- Szafrański A., Zapłata F.: *Ewangelizacja*. W: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. IV, Lublin 1983.
- Wojtyła K.: *Ewangelizacja współczesnego świata*. W: *Chrześcijaństwo żywych*. Red. B. Bejze. „W Nurcie Zagadnień Posoborowych”, t. 8, Warszawa 1976 s. 59–82.

STRESZCZENIE

Duszpasterstwo rodzin działalnością ewangelizacyjną wobec rodzin

Duszpasterstwo to zorganizowana działalność Kościoła, która urzeczywistnia zbawcze dzieło Chrystusa. Dokonuje się ono poprzez głoszenie Słowa Boże, sprawowaną liturgię i świadectwo życia. Działalność ta jest skierowana do małżeństw i rodzin. Kościół staje się oblubienicą Chrystusa poprzez „Kościół domowy”, poprzez tę miłość, którą się w nim przeżywa. Małżonkowie, aby mogli w pełni kochać, stając się ciągle uczestnikami tej „wielkiej tajemnicy” potrzebują działań ewangelizacyjnych w ramach właściwie rozumianego duszpasterstwa rodzin.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, duszpasterstwo rodzin, ewangelizacja.

SUMMARY

Ministry to Families as Evangelization of Families

Pastoral care is an organized activity of the Church, which implements the salvation act of Christ. It is done through the preaching the Word of God, through liturgy and witness of life. These activities are aimed at couples and families. The author points out that the Church is the bride of Christ through "domestic church" by love that is experienced within it. Spouses, to be able to fully love, becoming participants of that "great mystery", need evangelic activities in a well-understood pastoral care of families.

Keywords: marriage, family, pastoral care of families, evangelization.

EDWARD WISZOWATY

Homilia dla dzieci jako współczesne wyzwanie duszpasterskie

Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże (Mk 10,14). Pomimo skierowanego do uczniów napomnienia Jezusa, które w swojej Ewangelii odnotował św. Marek, w Kościele przez długie wieki panowało przekonanie, że dzieci powinny uczestniczyć w liturgii eucharystycznej przeznaczonej dla ogółu wiernych. Dopiero papież Pius X w dekrecie *Quam singulari Christus amore* z roku 1910 określił, że głównym warunkiem przyjęcia przez nie pierwszej komunii św., co wiąże się z pełnym udziałem w Eucharystii, jest umiejętność odróżnienia Chleba eucharystycznego od chleba stanowiącego codzienny pokarm¹. Wraz z pojawieniem się pojęcia *aktywnego uczestnictwa* wiernych w liturgii² coraz wyraźniej dochodziło do głosu wołanie o takie ukształtowanie liturgii eucharystycznej, która nie tylko byłaby bardziej zrozumiała dla dzieci, ale również przez nie współkształtowana. Przełomowe znaczenie w tej kwestii miało jednakże dopiero *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci* zatwierdzone przez papieża Pawła VI i promulgowane 1 listopada 1973 roku³. Zwraca się w nim uwagę, że *we wszystkich Mszach z udziałem dzieci ważne zadanie spełnia homilia, która wyjaśnia słowo*

Edward WISZOWATY, ks. prof. dr hab., pracownik Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie i Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie, e-mail: edwisz@op.pl

¹*Dekret Kongregacji dla Spraw Sakramentów Świętych o wczesnym dopuszczeniu dzieci do Pierwszej Komunii Świętej.* <http://www.tohorak.opole.opoka.org.pl/Quam%20Singulari.pdf> (dostęp: 10.05.2016) s. 1–6.

² Pojęcie to wprowadził papież Pius X w *Motu Proprio de musica sacra* (22.11.1903) AAS 36 (1903–1904).

³*Directorium de missis cum pueris* (1.11. 1973) AAS 66 (1974) 30–46. Zob. *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci.* Tłum. pl. <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=97> (dostęp: 11.05.2016).

Boże⁴. Postulat ten, skądinąd oczywisty, jako że homilia stanowi integralną część liturgii, jest [więc] nie tylko pouczeniem, lecz także aktem liturgicznym⁵, staje się dla wielu homilistów nie lada wyzwaniem i to z różnorodnych powodów. Na wiele z nich zwrócono uwagę podczas sympozjum zorganizowanego w 40-lecie promulgowania *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci* przez Stowarzyszenie Homiletów Polskich, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego i Katedrę Komunikacji Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, na temat: „Liturgiczne przepowiadanie do dzieci. Szanse i zagrożenia”, które miało miejsce w Nysie i Opolu, w dniach 21–22 października 2013 r.⁶ Wystarczy zauważyć, że w realiach polskiego duszpasterstwa, z wyjątkiem mszy św. podczas rekolekcji szkolnych, w niedziele i święta praktycznie nie ma mszy św. wyłącznie dla dzieci, lecz msze z mniejszym lub większym udziałem dzieci, w których uczestniczą nie tylko ich rodzice, dziadkowie (msze św. rodzinne), ale również wiele innych osób. Niektórzy z uczestników wybierają te msze św. właśnie ze względu na szczególny charakter głoszonych wówczas homilii, żywy kontakt z wiernymi, jasny i zrozumiały język przekazu oraz stosunkowo krótki czas ich trwania. Sami natomiast kaznodzieje często deklarują brak odpowiednich predyspozycji, uzdolnień i umiejętności, niezbędnych do tego rodzaju przepowiadania wymagającego praktycznie nieustannego żywego kontaktu z dziećmi jako słuchaczami słowa Bożego⁷. Jakkolwiek w ostatnich latach coraz więcej pisze się na temat tego szczególnego rodzaju przepowiadania⁸, wydaje się, że wymaga on dalszej pogłębionej refleksji i zwrócenia większej uwagi w formacji alumnów Wyższych Seminariów Duchownych. W niniejszym przedłożeniu najpierw podjęte zostanie zagadnienie znaczenia homilii w procesie rozwoju wiary dziecka. Trzeba bowiem odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odgrywa homilia adresowana do dzieci w działaniach duszpasterskich ukierunkowanych na wspieranie dziecka najpierw w nawiązaniu osobowego kontaktu z Bogiem, a następnie w kształtowaniu więzi z Bogiem i ze wspólnotą Kościoła. Homilia do dzieci jest tym rodzajem posługi eklezjalnej, która wymaga szczególnie dobrej znajomości adresatów,

⁴ Tamże, 48.

⁵ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: *Dyrektorium homiletyczne*. Tłum. pl. Poznań 2015 (dalej: DH), 4.

⁶ Zob. M.K. Kubiak: *Przepowiadanie do dzieci – szanse i zagrożenia*. „Biblioteka Kaznodziejska”. 1: 2014 s. 9–17.

⁷ Do takich wniosków prowadzą rozmowy z kaznodziejami i obserwacja uczestnicząca. Jak dotąd brakuje badań empirycznych bezpośrednio odnoszących się do tej problematyki. W przyszłości warto zatem podjąć tego rodzaju badania w celu wyprowadzenia wniosków pastoralnych.

⁸ Wśród nowszych publikacji można wymienić: H. Sławiński: *Homilia do dzieci – pedagogiczne wyzwanie*. „Msza Św.” 5: 2012 s. 9–12; S. Dyk: *Podstawowe aspekty homilii w mszach z udziałem dzieci*. „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” T. 2: 2011 s. 133–146; H. Łysy: *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Teoria i praktyka*. Opole 2011; W. Turowski: *Jak przepowiadać do dzieci*. „Studia Teologiczne Białystok – Drohiczyń – Łomża” 28: 2010 s. 189–199; A. Kalbarczyk: *Kazanie czy katecheza dla dzieci?* „Biblioteka Kaznodziejska” 4: 2008 s. 25–30.

stąd w poniższych analizach zostanie również zaprezentowana krótka (ze względu na ograniczenia formalne) charakterystyka dziecka jako słuchacza słowa Bożego. W podsumowaniu przedstawione zostaną wybrane propozycje metodyczne homilii adresowanej do dzieci.

I. Homilia do dzieci w procesie rozwoju wiary

Podczas wizyty polskich biskupów *ad limina* (2014) papież Franciszek podkreślił, że najważniejsze w homilii jest *doprowadzenie do spotkania człowieka z Chrystusem poprzez przepowiadane słowo Boże*⁹. Podkreślenie to koresponduje z późniejszymi uwagami zawartymi w „Dyrektorium homiletycznym” dotyczącymi tego, czym homilia nie jest: Nie jest *kazaniem na jakiś abstrakcyjny temat, nie jest ćwiczeniem z egzegezy biblijnej, nauką katechetyczną, ani osobistym świadectwem homilisty*, chociaż wszystkie te elementy mogą w dobrej homilii się znaleźć¹⁰. Co prawda, stwierdzenia te odnoszą się do homilii w ogóle, jednak z całą pewnością zachowują swoje znaczenie także w odniesieniu do homilii kierowanej do dzieci. Jest rzeczą oczywistą, że spotkanie ze zbawiającym Chrystusem zarówno osoby dorosłej, jak i dziecka możliwe jest tylko w wierze. Homilia skierowana do dzieci będzie służyła wierze i jej rozwojowi, gdy: 1) będzie proklamacją Słowa Bożego, a nie doktryny teologicznej; 2) słuchacze (zgodnie z zasadą: *Christus praedicat Christum*) będą rozpoznawali w niej głos mówiącego do nich dzisiaj Chrystusa. Skoro wiara nie może być sprowadzona wyłącznie do czynności intelektualnej i rozumiana jako *uznanie za prawdę tego, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje*, jak ujmowały to katechizmy dla dzieci pierwszokomunijnych w duchu przedsoborowym¹¹, lecz w swej istocie ma być osobowym spotkaniem z Bogiem wychodzącym naprzeciw człowiekowi w Chrystusie, przyłgnięciem do Niego, dziecięcym zaufaniem Jego Osobie, konieczne jest, by sam Bóg wyszedł temu człowiekowi (dziecku) na spotkanie i objawił mu swoją wolę. Homilia do dzieci spełni więc swoją funkcję tylko wówczas, kiedy nie będzie wyłącznie *mówieniem o Bogu*, lecz przez homilistę zostanie podjęty wysiłek *mówienia przed Bogiem, mówienia z Bogiem, czy w imieniu Boga*¹². Aby to było możliwe, niezbędna jest nie tylko wiedza teologiczna homilisty, ale prze-

⁹ Zespół wPolityce.pl. Polscy biskupi odsłaniają kulisy spotkania z Franciszkiem. *Papież zauważył, że rodzina to dzisiaj główny problem. To była braterska rozmowa*. Zob. <http://wpolityce.pl/polityka/184724-polscy-biskupi-odslaniaja-kulisy-spotkania-z-franciszkiem-papiez-zauwazyl-ze-rodzina-to-dzisiaj-glowny-problem-to-byla-braterska-rozmowa> (dostęp: 18.05.2016).

¹⁰ DH 6,7.

¹¹ Por. np. *Katechizm dla dzieci do pierwszej spowiedzi i komunii świętej*. Oprac. T. Świrtun. Olsztyn 1967 s. 51–53. Zob. w tym kontekście: E. Wiszowaty: *Od kazania tematycznego do homilii*. „Studia Warmińskie” T. 39: 2002 s. 385–394; A. Kiciński: *Kierunki rozwoju katechizmów katolickich*. W: *Katechizm w służbie katechezy*. Red. A. Kiciński. Lublin 2015 s. 10–27.

¹² Por. Z. Marek: *Wychować do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*. Kraków 1966 s. 85.

de wszystkim pogłębiona świadomość własnego powołania i autentyczne życie duchowe. Przepowiadając słowo w *imieniu Boga*, homilista sam musi być przede wszystkim słuchaczem Jego słowa i wprowadzać je we własne życie, co wymaga radykalnego wejścia na drogę życia ewangelia. Wszelkie zafałszowanie w tym zakresie będzie niewątpliwie przez „dziecięcy geniusz” zauważone, i tym samym zdecyduje o kaznodziejskiej porażce.

Wielu pedagogów i katechetów zwraca uwagę, że umiejętność nawiązywania osobistej więzi z Bogiem dziecko zdobywa najpierw poprzez wprowadzanie go w życie modlitwy, a następnie przez uczestnictwo w liturgii¹³. W rodzinach chrześcijańskich pielęgnujących życie modlitwy był to proces nieomal naturalny, w którym dzieci odkrywały niewidzialną obecność Boga. Warto tu chociażby wspomnieć, jakie znaczenie dla młodego Karola Wojtyły miał obraz modlącego się ojca¹⁴. Dzisiaj widok modlących się rodziców dla większości dzieci jest czymś obcym i nieznanym. Czy to pierwotne doświadczenie może być czymkolwiek zastąpione? Prawdopodobnie nie. Jednak nie zwalnia to głosiciela homilii z obowiązku nadawania jej charakteru bardziej modlitewnego, medytacyjnego oraz kierowania myśli i uczuć dzieci bardziej ku mistagogii niż ku jakiegokolwiek postaci doktryny. Otuchą mogą napępniać słowa, które przed laty napisał francuski teolog, dominikanin, Guy Bedouelle: *Dzieciństwo jest, można by chyba tak powiedzieć, jakby naturalnym środowiskiem Objawienia. Dzięki swej spontaniczności, dzięki nieumiejętności myślenia i mówienia za pomocą pojęć nieokreślonych i kompromisowych (Mt 5, 37; J 1, 47), dzięki swej nieuchronnej, a przecież radosnej zależności, która realizuje się jednak w wolności, albowiem kocha i jest kochana, dzięki swej „beztrosce” (Mt 6, 25-34), dzięki wyostrzonemu i bolesnemu wyczuciu sprawiedliwości (Mt 5, 10) dziecko ma z samej natury rzeczy wyraźne predyspozycje do Królestwa. Jego sposób bycia jest właśnie taki, jakiego wymaga się od wszystkich, którzy mają tam wejść (...)*¹⁵.

¹³ Por. Tamże s. 79; A. Długosz: *Dyrektorium Mszy św. dla dzieci wielką szansą duszpasterstwa*. „Katecheta” 2001 nr 1 s. 4–8; S. Dziekoński: *Wychowanie religijne dziecka w wieku przedszkolnym w rodzinie i parafii w świetle znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*. „Studia nad Rodziną” 15: 2011 nr 1-2 s. 71-88; J. Kostorz: *Wychowanie liturgiczne dzieci i młodzieży w nowej „Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*. „Liturgia Sacra”. R. 17: 2011 nr 2 s. 241–255; S. Kulpaczyński: *Dziecięce poznawanie Jezusa Chrystusa*. „Świat i Słowo” 1: 2007 s. 79–97; J. Szpet: *Wychowanie do modlitwy*. „Katecheza. Rodzina. Parafia i Szkoła”. T. 1: 2003 s. 61–77.

¹⁴ Zob. Jan Paweł II: *Dar i tajemnica*. Kraków 1996 s. 22.

¹⁵ G. Bedouelle: *„Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie”*. *Refleksja nad miejscem dziecka w Kościele*. Tłum. L. Balter. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3: 1985 s. 56.

II. Dziecko jako słuchacz słowa Bożego

Homilia, jeśli ma być odebrana przez słuchaczy jako Słowo Boże stanowiące drogowskaz w ich życiowych wyborach i najistotniejszą przesłankę w rozstrzygnięciu dylematów, które są nieodłącznym składnikiem każdego ludzkiego życia, musi w punkcie wyjścia do tych dylematów i pytań się odwoływać. Dotyczy to nie tylko homilii adresowanych do dorosłych, ale również do pozostałych grup wiekowych. Oznacza to, że homilia do dzieci musi z konieczności uwzględnić ich świat przeżyć, małe troski i kłopoty, które w ich odczuciu prawdopodobnie nie są mniejsze niż troski i dylematy dorosłych. Zanim jednak przejdziemy do próby opisu sytuacji egzystencjalnej dziecka, cech jego psychiki oraz uwarunkowań środowiskowych¹⁶, musimy ustalić, kogo rozumiemy pod pojęciem „dziecko”. Pojęcie to, jakkolwiek powszechnie używane, jest nieostre¹⁷ zarówno w odniesieniu do pojęcia „młodzież”, jak i pojęcia „dorosły” (w odróżnieniu od dzieci młodzież podkreśla swoją „dorosłość” i suwerenność, z drugiej strony człowiek dorosły zawsze pozostaje „dzieckiem” swoich rodziców). Ratyfikowana przez Polskę „Konwencja o Prawach Dziecka”¹⁸ definiuje „dziecko” jako *każdą istotę ludzką w wieku poniżej 18 lat, chyba że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska ono wcześniej pełnoletność* (art. 1). Przywoływane już wyżej *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, stanowiące, jak dotąd, najważniejszy dokument Stolicy Apostolskiej w omawianej kwestii, mówiąc o dzieciach, ma na uwadze osoby, *które jeszcze nie weszły w okres tzw. „preadolescencji”*¹⁹, czyli jak się na ogół przyjmuje, do 12. roku życia. Homilista głoszący Słowo Boże do dzieci teoretycznie ma więc przed sobą słuchaczy w wieku od około 3–4 lat do około 12 lat. Teoretycznie, bowiem w praktyce wśród słuchaczy zazwyczaj znajdują się również dzieci młodsze, niekiedy młodzież, osoby dorosłe i starsze²⁰. W polskich kościołach raczej do rzadkości należą homilie głoszone do dzieci przedszkolnych, zatem za A. Lewkiem zasadnie można przyjąć, że

¹⁶ Por. S. Dyk: *Podstawowe aspekty homilii w mszach z udziałem dzieci*, s. 135.

¹⁷ Zob. np. A. Birch: *Psychologia rozwojowa w zarysie: od niemowlęctwa do dorosłości*. Warszawa 2005; *Dziecko w zmieniającej się przestrzeni życia: obrazy dzieciństwa*. Red. J. Izdebska, J. Szymanowska. Białystok 2009; *Drogi rozwoju osobowości dzieci i młodzieży*. Red. A. Świącicka. Warszawa 2014.

¹⁸ „Dziennik Ustaw RP” z 1991 nr 120, poz. 526 z późn. zm.

¹⁹ *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci* nr 6.

²⁰ Zróżnicowanie wiekowe dzieci uczestniczących w niedzielnej Mszy św. oraz udział osób dorosłych (najczęściej z kręgu najbliższej rodziny dzieci, ale nie tylko) zazwyczaj traktowane są przez głosicieli słowa Bożego jako poważne utrudnienie. Tymczasem tak różnorodny krąg odbiorców przypomina sytuację rodziny wielodzietnej, która stwarza jak najbardziej naturalne warunki pełnego rozwoju społecznego i umysłowego dzieci. Zamiast więc akcentować trudności, może warto podjąć próbę wypracowania nowego rodzaju homilii, którą roboczo można by nazwać „homilią rodzinną”. Zob. w tym kontekście: *Przedszkole Montessori Koniczynka. Jakie są korzyści pracy z grupą zróżnicowaną wiekowo?* <http://www.pinokio.info/grupy-wiekowe.html>. (dostęp: 3.06.2016).

ich głównymi adresatami są dzieci w przedziale wiekowym 7–12 lat²¹. Pomiędzy dziećmi w tym wieku zachodzą dość wyraźne różnice indywidualne, jednakże można uchwycić szereg cech rozwojowych wspólnych i typowych dla tego wieku²². Dotyczą one takich procesów poznawczych, jak: myślenie, uwaga, pamięć, spostrzeganie. Proces myślowy dziecka w tym okresie w przeważającej mierze ma charakter obrazowy, silnie związany z konkretną sytuacją i dopiero pod koniec tego okresu pojawia się zdolność uogólniania i myślenia abstrakcyjnego²³. Młodsze dzieci na tym etapie rozwoju mają trudności ze skupieniem uwagi przez dłuższy czas i z zapamiętywaniem, co wiąże się z procesem kształtowania się tzw. uwagi dowolnej, a więc w sposób zamierzony skierowanej na dany przedmiot (koncentrują one swoją uwagę na pewnych przedmiotach czy zjawiskach w sposób niezamierzony, spontaniczny, dostrzegają w swym otoczeniu przede wszystkim to, co jest nowe i niezwykle lub kojarzy się im z czymś dobrze znanym i przyjemnym)²⁴. Nawet pobieżna lektura homilii do dzieci²⁵ pozwala zauważyć, że homiliści na ogół zdają sobie sprawę z tych uwarunkowań, co wyraża się m.in. stosowaniem metod poglądowych i obrazowego języka, nie ma zatem potrzeby szerszego rozwijania tej tematyki. Zdecydowanie większej uwagi wymaga zagadnienie wpływu nowoczesnych mediów na psychikę i osobowość dzieci, a co za tym idzie, również na ich odbiór przekazu homilijnego, co w dotychczasowej literaturze przedmiotu prawie w ogóle nie znajduje odzwierciedlenia. Tymczasem, dla podkreślenia wagi tego zagadnienia, bez obawy pomyłki można stwierdzić, że „dziecko społeczeństwa medialnego” nie jest już dzieckiem w znaczeniu, w jakim było przed wytworzeniem się przestrzeni informacyjnej, w której jest ono zanurzone. Współczesne technologie informacyjno-komunikacyjne stanowią zupełnie nowe środowisko rozwoju młodego pokolenia. Kontakt dziecka z mediami elektronicznymi zaczyna się stosunkowo wcześniej i w miarę wzrastania wydłuża się nawet do kilku godzin dziennie²⁶. Nie byłoby problemu, gdyby to nowe środowisko służyło wyłącznie wszechstronnemu rozwojowi

²¹ Por. A. Lewek: *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*. Warszawa 1980 s. 123; por. Dyk, jw., s. 135.

²² Por. M. Żebrowska: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*. Warszawa 1982 s. 530.

²³ Tamże.

²⁴ Por. A. Sieradzka-Mruk: *Odbiorca jako czynnik kształtujący wypowiedź (na przykładzie kazań do dzieci)*. Kraków 2003 s. 10. Zob. również: M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiełło-Jarża: *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego* Warszawa 1985 s. 120–124.

²⁵ Zob. np. *Wierście w Ewangelię: homilie roratnie dla dzieci z komentarzem biblijnym bp. Antoniego Długosza*. Oprac. A. Kuliberda. Częstochowa 2014; A. Ziółkowski: *O tym, jak Izajasz i Jan Chrzciciel o Mesjaszu nauczali: homilie dla dzieci na każdy dzień Adwentu*. Poznań 2010; Tenże: *Ewangelia z uśmiechem. Homilie dla dzieci*. Kraków 2014.

²⁶ *Obecnie dzieci, nawet w wieku przedszkolnym, każdego dnia spędzają od dwóch do ośmiu godzin przed ekranem telewizora lub komputera, bardzo często w samotności i bez nadzoru – pisze A. Twardowski: Trudności w porozumiewaniu się z dorosłym jako źródło zagrożenia dla rozwoju poznawczego dziecka*. W: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*. Red. S. Guz. Lublin 2008 s. 58.

dziecka, tymczasem jednak, zdaniem wielu pedagogów i psychologów, niesie ono ze sobą również bardzo poważne zagrożenia²⁷. Przed pięcioma laty zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI, gdy w jednej z homilii mówił: (...) *rozwój mediów w ostatnich latach rozszerzył i wzmocnił zjawisko, które już zarysowało się w latach 60. – wirtualność, która grozi tym, że zdominuje rzeczywistość*²⁸. Papież zauważył wtedy, że na skutek permanentnego kontaktu z mediami elektronicznymi ludzie, nawet nie dostrzegając tego, coraz bardziej pograżają się w wymiarze wirtualnym. Dotyczy to nie tylko osób dorosłych, ale zwłaszcza dzieci i młodzieży, które urodziły się w tej rzeczywistości i jakby ze strachu przed pustką, wydają się wypełniać muzyką i obrazem każdą chwilę swojego życia. Postęp techniczny w dziedzinie środków transportu i komunikacji masowej – mówił dalej papież – uczynił życie ludzkie bardziej komfortowym, ale jednocześnie bardziej rozgorączkowanym, niekiedy wręcz konwulsyjnym. Tendencja ta – w opinii Benedykta XVI – zwłaszcza wśród ludzi młodych zamieszkujących w wielkich miastach, *osiągnęła dzisiaj poziom, który skłania do tego, by mówić o mutacji antropologicznej*²⁹. Bez wątplenia można więc stwierdzić, że mamy do czynienia nie tyle ze zjawiskiem zewnętrznym w stosunku do człowieka, warunkującym jego zachowania czy sposób myślenia, ile raczej z czymś, co dotyka samej głębi jego osobowości, powodując nieodwracalne skutki w postrzeganiu realnego świata, kontaktach międzyludzkich, sferze emocjonalnej i strukturze percepcyjnej³⁰. Wieloaspektowość wpływu szeroko rozumianych mediów (i społeczeństwa medialnego) na osobowość dziecka nie pozwala na dokonanie tutaj jego wyczerpującego opisu, zresztą wymagałoby to dalszych specjalistycznych badań. Wystarczy więc, jeśli zauważymy, że przepowiadanie do dzieci (a może homilia rodzinna?) jest również rodzajem komunikacji i jeśli

²⁷ Tytułem przykładu wymieńmy następujące opracowania na temat tych zagrożeń: B. Danowski, A. Krupińska: *Dziecko w sieci*. Gliwice 2007; J. Izdebska: *Media elektroniczne zagrażające współczesnemu dziecku – przejawy, przyczyny, wyzwania edukacyjne*. W: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*. Red. S. Guz. Lublin 2008 s. 213–219; S. Kozak: *Patologia cyfrowego dzieciństwa i młodości. Przyczyny, skutki, zapobieganie w rodzinach i szkołach*. Warszawa 2014; T. Sosnowski: *Edukacja medialna dziecka wobec zagrożeń multimedialnych*. W: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*. dz. cyt. s. 221–227.

²⁸ Źródło: <http://biznes.onet.pl/papiez-to-wywolalo-mutacje-antropologiczna,18515,4875187,1,news-detaj> (dostęp: 18.10.2011).

²⁹ Tamże. Zob. także – E. Wiszowaty: *Bóg – świat wirtualny – terroryzm*. „Świat i Słowo” 1: 2014 s. 87.

³⁰ W związku z tym K. Krzysztofek zauważa: *Pokolenia wychowane na mediach wizualnych mają inną strukturę percepcji (...) mają skrócony zakres skupienia uwagi (...) co ma poważne konsekwencje w procesie edukacyjnym: czterdzieści pięć minut dla ucznia to w większości czas stracony*. cyt. za: T. Goban-Klas: *W stronę społeczeństwa medialnego*: <http://www.up.krakow.pl.ktima/ref2005/globan.pdf> s. 6 (dostęp: 8.08.2013); zob. także: T. Goban-Klas: *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*. Warszawa 2005; K. Krzysztofek, M. Szczepański: *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*. Kraków 2002 s. 221.

chce odegrać znaczącą rolę we współczesnej medialnej wieży Babel, musi się stosować do reguł w tej wieży panujących³¹.

III. Wybrane propozycje metodyczne

Spółczesność medialna stała się faktem: kształtuje i będzie nadal kształtowała współczesne widzenie rzeczywistości, jak również postrzeganie samych siebie. (...) *Szeroko rozumiane media stały się współcześnie środowiskiem człowieka: wirtualność stała się jego rzeczywistością* – pisał już przed ponad dziesięcioma laty socjolog i medioznawca Tomasz Goban-Klas³². Zanurzone w tym środowisku prawie od początku swojej egzystencji dzieci odczuwają je niemal jako swoje środowisko naturalne. Uwidacznia się to m.in. w upodobaniu do oglądania bajek, korzystania z gier komputerowych, telefonów komórkowych, tabletów. Jeśli kierowany do tej grupy wiekowej przekaz homilijny ma spełnić swoje zadanie, musi sprostać wymogom języka medialnego. Na niektóre z nich, jak zwięzłość, jasność i obrazowość, zwrócona została uwaga w przywoływanym już artykule *Przepowiadanie homilijne w społeczeństwie medialnym*³³, do którego odsyła się zainteresowanych czytelników. Tutaj chcemy przypomnieć, że odbiorca, jakim jest dziecko (podobnie jak inni odbiorcy), wpływa na kształt przekazu homilijnego w podwójnym znaczeniu. Jako odbiorca rzeczywisty oddziałuje zarówno poprzez swoje reakcje werbalne (np. przez odpowiedzi na kierowane do niego pytania podczas homilii dialogowanej), jak i niewerbalne (mimika, gesty, mowa ciała). W drugim znaczeniu wpływa on na homilistę jako odbiorcę wirtualny (wyobrażony) już na etapie przygotowywania homilii, decydując pośrednio o jej kształcie i wyborze środków wyrazu³⁴. Ten etap tworzenia homilii, jeśli ma ona sprostać oczekiwaniom z jednej strony, bardzo wdzięcznych, z drugiej zaś, niezwykle wymagających słuchaczy, jakimi są obyte ze światem mediów dzieci, wymaga od homilisty dużej dozy inwencji, kreatywności i pomysłowości, toteż bywa niekiedy porównywany do bólów rodzenia³⁵. Wśród skutków przeładowania dziecięcej psychiki treściami medialnymi wymienia się znaczne obniżenie zdolności do koncentracji, skupienia uwagi, nastawienie na ciągły odbiór bodźców optycznych, a szczególnie zubożenie wyobraźni. Dziecko, czytając lub słuchając opowiadania, stara się sobie wyobrazić głównego bohatera, z którym nie-

³¹ Szerzej na ten temat zob. E. Wiszowaty: *Przepowiadanie homilijne w społeczeństwie medialnym*. „Roczniki Teologiczne” 6: 2014 s. 153–167.

³² *W stronę społeczeństwa medialnego*. <http://www.up.krakow.pl.ktima/ref2005/globan.pdf> s. 4 (dostęp: 8.08.2013). Szerzej zob. także: T. Goban-Klas: *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*. Warszawa 2005.

³³ Zob. E. Wiszowaty: *Przepowiadanie homilijne w społeczeństwie medialnym*. dz. cyt., s. 163n.

³⁴ Por. A. Sieradzka-Mruk: *Odbiorca jako czynnik kształtujący wypowiedź*. dz. cyt., s. 21.

³⁵ Por. A. Härtner, H. Eschmann: *Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*. Reinbek bei Hamburg 1989 s. 26.

kiedy się identyfikuje, oraz miejsce, w którym toczy się akcja itp. W przypadku oglądania programu telewizyjnego funkcja wyobraźni zostaje wyłączona, dziecko otrzymuje bowiem gotowy obraz³⁶. W homilii do dzieci nie powinno się zatem używać środków technicznych (takich jak np. krótki film wprowadzający, animacja komputerowa), gdyż to przyczyni się do pogłębienia negatywnych oddziaływań społeczeństwa medialnego. Homilista nie może jednakże nie liczyć się z faktem, że już małe dzieci nastawione są głównie na bodźce wizualne. Dobrą propozycją wydaje się być wykorzystanie w przepowiadaniu pewnych przedmiotów służących jako znak (niem. *Zeichenpredigten*)³⁷. Mogą to być przedmioty, z którymi dzieci mają do czynienia w swoim codziennym życiu. Nie muszą być one bezpośrednio związane z liturgiczną celebracją, jak się niekiedy uważa³⁸, wszak Jezus, chcąc przybliżyć, czym jest Królestwo Boże, jako punkt wyjścia swoich przypowieści nie brał przedmiotów z kręgu liturgii świątynnej (np. ołtarza ofiarnego, siedmioramiennego świecznika), lecz odwoływał się do rzeczy i sytuacji związanych z codziennym życiem swoich słuchaczy (np. ziarno gorczycy, lampa oliwna, winnica, dzieci bawiące się na rynku, denar, zagubiona drachma). Wykorzystanie podczas homilii przedmiotów bliskich dzieciom, związanych z ich codziennymi doświadczeniami, koresponduje z przepowiadaniem zakorzenionym w nauczaniu Pana Jezusa. Użyty w homilii (w charakterze znaku) przedmiot z jednej strony pełni funkcję swego rodzaju bodźca optycznego pozwalającego dzieciom skupić uwagę i ułatwiającego zapamiętanie przekazywanych treści, z drugiej natomiast, ze względu na jego wymiar symboliczny, ułatwia wyjaśnienie i pogłębienie ewangelicznej treści perykopy, której dotyczy homilia³⁹. Zarówno dzieci, jak i uczestniczący w liturgii dorośli posiadają z takim przedmiotem określone, ukształtowane w ciągu swojego życia skojarzenia, które umożliwiają przejście od zwykłego oglądu rzeczy do znaczenia pogłębionego. Homilia z zastosowaniem znaku pozwala jeszcze bardziej zaktywizować dzieci, gdy już na etapie przygotowania można je włączyć w przygotowanie takiego znaku (np. dla ilustracji przypowieści o budowaniu na skale, Mt 7, 24–27, warto poprosić dzieci o zgromadzenie odłamków skalnych i piasku)⁴⁰. Ten sposób przepowiadania, jakkolwiek stosunkowo prosty w realizacji, ma również swoje

³⁶ Zob. *Sprechzeichnen–Allgemeines*. <http://www.pastoralweb.de/sprechzeichnen.htm> (dostęp: 4.11.2016).

³⁷ Zob. np. W. Hoffsümmer: *144 Zeichenpredigten durch das Kirchenjahr. Mit Gegenständen aus dem Alltag*. Mainz – Grünewald 1982.

³⁸ Zob. M.K. Kubiak: *Przepowiadanie do dzieci – szanse i zagrożenia* s. 10; zob. *Sprechzeichnen–Allgemeines*. <http://www.pastoralweb.de/sprechzeichnen.htm> (dostęp: 4.11.2016).

³⁹ Szerzej na ten temat: W. Nastainczyk: *Zeichenpredigten für Kinder und andere: ein Jahreszyklus zu den Lesungen der Sonn- und Festtage*. München 1969; W. Hoffsümmer: *144 Zeichenpredigten durch das Kirchenjahr*. dz. cyt.; S. Welz: *Die Kinderpredigt. Zur Predigtlehre und Praxis eines Verkündigungsmodells*. Hooksiel 2001.

⁴⁰ Zob. W. Eizinger: *Wie Weihrauch steige mein Gebet vor dir auf. Meditative Gottesdienste mit Symbolen*. Regensburg 2008 s. 57–59.

ograniczenia. O ile z powodzeniem może być stosowany, by unaocznić, bardziej uprzystępnąć pewne treści ewangeliczne, to z oczywistych względów nie nadaje się jako ilustracja opowiadań biblijnych.

W homiliach adresowanych do dzieci ważną rolę odgrywa przestrzeganie określonych zasad. Główna z nich mówi, że w całej homilii powinien być zastosowany tylko jeden znak, który ma być widoczny nie tylko podczas jej trwania, ale nawet podczas całej liturgii mszalnej⁴¹, by głoszona treść mogła bardziej w umysłach dzieci się utrwalić, oraz by można było do tego znaku nawiązać na koniec mszy św. Czasem może się zdarzyć, że wybrany znak dobrze odzwierciedla tylko jeden z aspektów podjętego tematu i pojawia się pokusa, by dla ilustracji innego aspektu wprowadzić kolejny znak. Jeśli tej pokusie homilista ulegnie, niewątpliwie ucierpi na tym jasność i jedność tematyczna głoszonej homilii, a słuchacze, zamiast skupienia uwagi, ulegną rozproszeniu na skutek wielości propozycji⁴². Inna z zasad mówi, że użyty podczas liturgii znak nie powinien mieć wydźwięku negatywnego (np. narzędzie tortur, miecz), bowiem taki znak bardzo mocno oddziałuje na psychikę dziecka. Jezus w swoich przypowieściach nigdy nie odwoływał się do takich symboli. W przypadku wyjaśniania tekstu ewangelijnego, który sam w sobie ma charakter obrazowy, powinno się używać tylko przedmiotów występujących w tym tekście. Co więcej, prawidłowa ilustracja treści religijnych w homilii wymaga rezygnacji z kukiełek, jak w teatrze lalek. W dziecku może bowiem powstać fałszywy obraz, że człowiek jest w rękach Pana Boga wyłącznie bezwolną marionetką, którą Pan Bóg porusza, pociągając za sznurki⁴³.

Szczególnie adekwatną formą przekazu homilijnego skierowanego do dzieci jest opowiadanie (narracja). Niekiedy tę formę określa się jako rodzaj gry z wyobraźnią, jaką prowadzi homilista wspólnie ze słuchaczami. W praktyce wymaga to odpowiednich umiejętności werbalnych, dzięki którym możliwe staje się interesujące, pobudzające wyobraźnię słuchaczy opowiadanie⁴⁴.

Reasumując, warto jeszcze raz podkreślić, że świat szeroko rozumianych mediów ukształtował pewien rodzaj nowego środowiska człowieka, które nie tylko zmieniło jego relacje z otoczeniem, ale przede wszystkim wpływa transformująco na jego osobowość. Dotyczy to zwłaszcza dzieci, u których przejawia

⁴¹ Zob. w tym kontekście: S. Hamlin: *Jak mówić, żeby nas słuchali. Klucz do sukcesu zawodowego*. Warszawa 1996 s. 106.

⁴² Por. *Predigt mit einem Zeichen oder Gegenstand. Grundregeln*. <http://www.pastoralweb.de/zeichenpredigt.htm> (dostęp: 13.06.2016).

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Ze względu na obszerność problematyki związanej z tym zagadnieniem pozostawia się je jako temat kolejnego opracowania.

się to w postaci coraz mniejszej zdolności do skupienia uwagi czy znacznego zubożenia wyobraźni. Homilista, który chce w sposób odpowiedzialny realizować swoją misję, nie może z tymi realiami się nie liczyć.

Bibliografia

- Bedouelle G.: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie”. *Refleksja nad miejscem dziecka w Kościele*. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 3: 1985 s. 44–60.
- Birch A.: *Psychologia rozwojowa w zarysie: od niemowlęctwa do dorosłości*. Warszawa 2005.
- Izdebska J., Szymanowska J. (Red.): *Dziecko w zmieniającej się przestrzeni życia: obrazy dzieciństwa*. Białystok 2009.
- Danowski B., Krupińska A.: *Dziecko w sieci*. Gliwice 2007.
- Dekret Kongregacji dla Spraw Sakramentów Świętych o wczesnym dopuszczeniu dzieci do Pierwszej Komunii Świętej*. <http://www.tohorak.opole.opoka.org.pl/Quam%20Singulari.pdf>, (dostęp: 10.05.2016).
- Directorium de missis cum pueris* 1.11.1973. AAS 66 (1974) 30–46.
- Długosz A.: *Dyrektorium Mszy św. dla dzieci wielką szansą duszpasterską*. „Katecheta” 1: 2001 s. 4–8.
- Dyk S.: *Podstawowe aspekty homilii w mszach z udziałem dzieci*. „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne”. T. 2: 2011 s. 133–146.
- Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*. Przekład, przygotowany przez Komisję Episkopatu ds. Liturgii, zatwierdziła 155 Konferencja Plenarna Episkopatu i poleciła ogłosić w urzędowych pismach diecezjalnych. <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=97> (dostęp: 11.05.2016).
- Dziekoński S.: *Wychowanie religijne dziecka w wieku przedszkolnym w rodzinie i parafii w świetle znowelizowanej „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*. „Studia nad Rodziną” 15: 2011 nr 1–2 s. 71–88.
- Eizinger W.: *Wie Weihrauch steige mein Gebet vor dir auf. Meditative Gottesdienste mit Symbolen*. Regensburg 2008.
- Goban-Klas T.: *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*. Warszawa 2005.
- Goban-Klas T.: *W stronę społeczeństwa medialnego*. <http://www.up.krakow.pl.ktima/ref2005/globan.pdf>, s. 1–6 (dostęp: 8.08.2013).
- Hamlin S.: *Jak mówić, żeby nas słuchali. Klucz do sukcesu zawodowego*. Warszawa 1996.
- Härtner A., Eschmann H.: *Predigenlernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*. Reinbek bei Hamburg 1989.
- Hoffsümmer W.: *144 Zeichenpredigten durch das Kirchenjahr. Mit Gegenständen aus dem Alltag*. Mainz 1982. <http://biznes.onet.pl/papiez-to-wywolalo-mutacje-antropologiczna,18515,4875187,1,news-detel> (dostęp: 18.10.2011).
- Izdebska J.: *Media elektroniczne zagrażające współczesnemu dziecku – przejawy, przyczyny, wyzwania edukacyjne*. W: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*. Red. S. Guz. Lublin 2008 s. 213–219.
- Jan Paweł II: *Dar i tajemnica*. Kraków 1996.
- Kalbarczyk A.: *Kazanie czy katecheza dla dzieci?* „Biblioteka Kaznodziejska” 4: 2008 s. 25–30.
- Kiciński A.: *Kierunki rozwoju katechizmów katolickich*. W: *Katechizm w służbie katechezy*. Red. A. Kiciński. Lublin 2015 s. 10–27.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: *Dyrektorium homiletyczne*. Tłum. pl. Poznań 2015.
- Konwencja o prawach dziecka*: „Dziennik Ustaw RP” z 1991 nr 120, poz. 526 z późn. zm.
- Kostorz J.: *Wychowanie liturgiczne dzieci i młodzieży w nowej „Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce”*. „Liturgia Sacra”. R. 17: 2011 nr 2 s. 241–255.

- Kozak S.: *Patologia cyfrowego dzieciństwa i młodości. Przyczyny, skutki, zapobieganie w rodzinach i szkołach*. Warszawa 2014.
- Krzysztofek K., Szczepański M.: *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*. Kraków 2002.
- Kubiak M.K.: *Przepowiadanie do dzieci – szanse i zagrożenia*. „Biblioteka Kaznodziejska” 1: 2014 s. 9–17.
- Kuliberda A. (Oprac.): *Wierście w Ewangelię: homilie rodatnie dla dzieci z komentarzem biblijnym bp. Antoniego Długosza*. Częstochowa 2014.
- Kulpaczyński S.: *Dziecięce poznawanie Jezusa Chrystusa*. „Świat i Słowo” 1: 2007 s. 79–97.
- Lewek A.: *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*. Warszawa 1980.
- Łysy H.: *Liturgiczne i pozaliturgiczne przepowiadanie do dzieci w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Teoria i praktyka*. Opole 2011.
- Marek Z.: *Wychować do wiary. Zagadnienia wychowania religijnego dziecka w wieku przedszkolnym*. Kraków 1966.
- Nastainczyk W.: *Zeichenpredigten für Kinder und andere: ein Jahreszyklus zu den Lesungen der Sonn- und Festtage*. München 1969.
- Pius X: *Motu Proprio de musica sacra* 22.11.1903 AAS 36 (1903–1904).
Predigt mit einem Zeichen oder Gegenstand. Grundregeln.
<http://www.pastoralweb.de/zeichenpredigt.htm>. (dostęp: 13.06.2016).
- Przedszkole Montessori Koniczynka, Jakie są korzyści pracy z grupą zróżnicowaną wiekowo?*
<http://www.pinokio.info/grupy-wiekowe.html>. (dostęp: 3.06.2016).
- Przetacznik-Gierowska M., Makiełło-Jarża G.: *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego* Warszawa 1985.
- Sieradzka-Mruk A.: *Odbiorca jako czynnik kształtujący wypowiedź (na przykładzie kazań do dzieci)*. Kraków 2003.
- Sławiński H.: *Homilia do dzieci – pedagogiczne wyzwanie*. „Msza Św.” 5: 2012 s. 9–12.
- Sosnowski T.: *Edukacja medialna dziecka wobec zagrożeń multimediów*. W: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*. Red. S. Guz. Lublin 2008 s. 221–227.
- Sprechzeichnen – Allgemeines*. <http://www.pastoralweb.de/sprechzeichnen.htm> (dostęp 15.05.2016).
- Szpet J.: *Wychowanie do modlitwy*. „Katecheza. Rodzina. Parafia i Szkoła” T. 1: 2003 s. 61–77.
- Święcicka A. (Red.): *Drogi rozwoju osobowości dzieci i młodzieży*. Warszawa 2014.
- Świrtun T. (Oprac.): *Katechizm dla dzieci do pierwszej spowiedzi i komunii świętej*. Olsztyn 1967.
- Turowski W.: *Jak przepowiadać do dzieci*. „Studia Teologiczne Białystok-Drohiczyń-Łomża” 28: 2010 s. 189–199.
- Twardowski A.: *Trudności w porozumiewaniu się z dorosłym jako źródło zagrożenia dla rozwoju poznawczego dziecka*. W: *Dziecko a zagrożenia współczesnego świata*. Red. S. Guz. Lublin 2008 s. 55–67.
- Welz S.: *Die Kinderpredigt. Zur Predigtlehre und Praxis eines Verkündigungsmodells*. Hooksiel 2001.
- Wiszowaty E.: *Bóg – świat wirtualny – terrorizm*. „Świat i Słowo” 1: 2014 s. 87–98.
- Wiszowaty E.: *Od kazania tematycznego do homilii*. „Studia Warmińskie” T. 39: 2002 s. 385–394.
- Wiszowaty E.: *Przepowiadanie homilijne w społeczeństwie medialnym*. „Roczniki Teologiczne” 6: 2014 s. 153–167.
- Zespół wPolityce.pl. *Polscy biskupi odsłaniają kulisy spotkania z Franciszkiem. Papież zauważył, że rodzina to dzisiaj główny problem. To była braterska rozmowa*. <http://wpolityce.pl/polityka/184724-polscy-biskupi-odslaniaja-kulisy-spotkania-z-franciszkiem-papiez-zauwazyl-ze-rodzina-to-dzisiaj-glowny-problem-to-byla-braterska-rozmowa> (dostęp: 18.05.2016).
- Ziółkowski A.: *Ewangelia z uśmiechem. Homilie dla dzieci*. Kraków 2014.
- Ziółkowski A.: *O tym, jak Izajasz i Jan Chrzciciel o Mesjaszu nauczali: homilie dla dzieci na każdy dzień Adwentu*. Poznań 2010.
- Żebrowska M.: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*. Warszawa 1982.

STRESZCZENIE

Homilia dla dzieci jako współczesne wyzwanie duszpasterskie

W sytuacji malejącego wpływu rodziny na kształtowanie wiary dzieci wzrasta, obok katechezy, rola niedzielnej homilii kierowanej do najmłodszych. Będzie ona służyła wierze i jej rozwojowi pod warunkiem, że będzie proklamacją słowa Bożego, a nie doktryny teologicznej. To jest tylko jeden z warunków, którym musi sprostać homilista. Nie mniej ważne wydaje się dostosowanie głoszonego słowa do etapu rozwoju, na jakim znajdują się słuchacze. Respektowanie tej zasady nie jest możliwe bez zastosowania pogładowości, obrazowości i dialogu w homilii, na co zwraca się uwagę w większości opracowań poświęconych tej problematyce. Poza tym uwzględnić trzeba wpływ społeczeństwa medialnego na osobowość dziecka i wynikających stąd uwarunkowań wypowiedzi do tej grupy wiekowej. Tę kwestię homiletycy traktują marginalnie, toteż brakuje opracowań na temat homiletycznych konsekwencji transformującego wpływu mediów na osobowość dziecka. W zaprezentowanym artykule podjęta została próba naszkicowania zadań stojących przed homilistą w zakresie głoszenia homilii do dzieci, na których psychikę wyraźny wpływ mają współczesne media. Wskazano też wybrane propozycje metodyczne dotyczące przepowiadania słowa Bożego dzieciom ukształtowanym przez społeczeństwo medialne.

Słowa kluczowe: homilia, dziecko, media, wiara, znak, język.

SUMMARY

Homily Addressed to Children as a Contemporary Challenge in Pastoral Work

With the decreasing impact of the family in developing children's faith, the role of a Sunday homily addressed to the youngest, along with the catechesis, is increasing. It can contribute to a development of faith provided that it is the proclamation of the God's word and not of a theological doctrine. This is only one of the conditions to be satisfied by a homilist preacher. What is equally important is to adjust the preached contents to the educational stage of the listeners. This principle cannot be respected without the application of visual methods, vividness and dialogue in a homily, which is emphasized in most studies dealing with the subject of homilies addressed to children. What must be also taken into consideration is the impact of the media society on the personality of a child and resulting conditions for preaching to children. This last issue is marginally treated by the homily preachers. Therefore, studies concerning the delivery of a homily to children who are susceptible to the influence of the media society are limited. The article undertakes an attempt to outline the tasks faced by a homily preacher in the delivery of a homily to children, whose minds are clearly influenced by contemporary media. Additionally, the paper describes selected methodological proposals concerning delivering the word of God to children shaped by the media society.

Keywords: homily, child, media, faith, sign, language.

ANNA ZELMA

[Nie]wymierna rola rodziców w stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka

Analizy dotyczące roli rodziny w integralnym wychowaniu dziecka są prowadzone od dawna. W ostatnich latach wzrasta jednak zainteresowanie tą problematyką. Badacze zwracają uwagę na różne aspekty zaangażowania rodziców w proces integralnego wychowania dzieci¹. Konsekwentnie wskazują na działania opiekuńczo-wychowawcze wywołane nowymi potrzebami społeczno-kulturowymi². Przemiany zachodzące w społeczeństwie i kulturze w znacznym stopniu warunkują bowiem całość zachowań oraz postaw rodziców wobec dziecka, jego rozwoju, socjalizacji i edukacji. Niejednokrotnie prowadzą do zmiany roli rodziców w procesie wychowania dziecka. Wychodząc naprzeciw wyzwaniom społeczno-kulturowym, rodzice angażują się w poszukiwanie nowych form edukacji³. Coraz częściej kierują się modą i popularnością, rezygnując z tradycyjnych form wsparcia dzieci w rozwoju⁴. Stąd też niejednokrotnie wybierają nowoczesne propozycje, które są reklamowane w środkach społecznego przekazu oraz promowane przez nauczycieli, pedagogów i psychologów, a niekiedy

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

¹ Zob. np. U. Dudziak: *Życie, rodzina, wychowanie*. Warszawa 2009; B. Muchacka (Red.): *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*. Kraków 2008; *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*. Red. N. Pięka. Kraków 2010.

² Zob. np. *Rodzina w pierwszym dwudziestoleciu XXI wieku: problemy stare i nowe*. Red. E. Lubina. Lublin 2013.

³ Zob. np. *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Red. A. Cudo, N. Kopeć, K. Sawicki. Lublin 2013; *Rodzina w obliczu współczesnych wyzwań cywilizacyjnych*. Red. H. Marzec, K. Szymczyk. T. I. Piotrków Trybunalski 2013.

⁴ Zob. np. *Rodzina przestrzenią rozwoju osoby: perspektywa pedagogiczna*. Red. M. Jeziorański, D. Opozda, A. Rynio. Lublin 2012.

także przez znajomych⁵. W tym kontekście pojawiają się pytania: Jaką rolę odgrywają rodzice w stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka? Na ile i w jaki sposób zapewniają dziecku optymalny rozwój? Jakie znaczenie ma zaangażowanie rodziców w stymulowanie aktywności poznawczej dziecka?

Poszukując odpowiedzi na wyżej postawione pytania, trzeba najpierw doprecyzować terminy „stymulowanie” i „aktywność poznawcza”. Pozwoli to uniknąć braku precyzji w szczegółowych analizach dotyczących jakościowo i ilościowo zróżnicowanego zaangażowania rodziców w procesie stymulowania aktywności poznawczej dziecka. Osobną uwagę poświęci się mocnym i słabym stronom tego rodzaju roli rodzicielskiej. Wybór określonych form stymulowania aktywności poznawczej dziecka w znacznym stopniu decyduje o jakości zaangażowania rodziców w tym procesie.

I. Wokół rozumienia kluczowych terminów

Terminy „stymulowanie” i „aktywność poznawcza” są powszechnie stosowane w różnych kontekstach edukacyjnych, wychowawczych, zawodowych. Można je zatem potraktować jako kategorie bliskie doświadczeniom rodziców. W literaturze przedmiotu dominują krótkie opisy zachowań typowych dla stymulowania i aktywności poznawczej⁶.

Powszechnie przyjmuje się, że termin „stymulowanie” wiąże się wprost z aktywnością człowieka⁷. Często łączony jest z dopełniaczem, który wskazuje na rodzaj tego działania. Zazwyczaj termin „stymulowanie” oznacza „pobudzenie do działania lub rozwoju”⁸. Traktowany jest jako czynność o charakterze bodźca wzmacniającego proces aktywności zewnętrznej i wewnętrznej osoby w określonych sferach osobowości (np. umysłowej, emocjonalnej, werbalnej, sensomotorycznej)⁹. Tak określone stymulowanie polega głównie na inicjowaniu warunków, które skłaniają konkretne osoby (np. dzieci, młodzież, dorosłych) do samodzielnego działania w celu realizacji określonych zadań¹⁰. Z punktu widze-

⁵ Zob. więcej o tym np. w: A.J. Dudek: *Chiński, joga i szachy – przedszkola kuszą zajęciami dodatkowymi, by dać dzieciom „lepszy start”*. <http://natemat.pl/115069,chini-ski-joga-i-szachy-przedszkola-kusza-zajeciami-dodatkovymi-by-dac-dzieciom-lepszy-start> (dostęp: 30.05.2016).

⁶ Zob. np. *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*. Red. A.I. Brzezińska. Gdańsk 2005; B. Muchacka: *Stymulowanie aktywności poznawczej dzieci w przedszkolu*. Kraków 2000; *Aktywność poznawcza podmiotu w perspektywie badań kognitywistycznych*. Red. A. Przybysz. Poznań 2015; I. Sikorska. *Rozwój dziecka w przedszkolu. Stymulujące właściwości wybranych systemów edukacyjnych*. Kraków 2010.

⁷ Zob. np. tamże; *Aktywność dzieci i młodzieży*. Red. S. Guz, T. Sokołowska-Dzioba, A. Pielecki. Warszawa 2008.

⁸ <http://sjp.pwn.pl/slovníki/stymulowa%C4%87.html> (dostęp: 1.06.2016).

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

nia wychowania w rodzinie zakres znaczeniowy wyżej opisanego terminu nie różni *de facto* w swojej treści. Odnosi się jednak głównie do zaangażowania rodziców w proces doskonalenia integralnego rozwoju dziecka. Wskazuje bowiem na udział rodziców w odpowiednim stwarzaniu sytuacji, które zachęcają do podejmowania aktywności poznawczej. W praktyce dokonuje się to m.in. poprzez wykorzystanie różnych form, metod i środków wychowawczych, które rodzice dobierają w celu wyzwalania u dziecka zewnętrznej i wewnętrznej gotowości do wielostronnej aktywności, a więc poznawczej i emocjonalnej sprzężonej z działaniem praktycznym. Aktywność ta znajduje wyraz w różnych czynnościach i zachowaniach¹¹, wynikających zarówno z wewnętrznych potrzeb i osobistych zainteresowań, jak też z zadań stawianych przez innych¹².

Kluczem do właściwego zrozumienia terminu „stymulowanie” jest dookreślenie rodzaju działania, które wskazuje na jakość aktywności. W analizach podjętych w niniejszym tekście (z uwagi na problem określony w tytule) za punkt odniesienia należy przyjąć indywidualną właściwość człowieka, jaką jest aktywność poznawcza¹³. Stanowi ona jedną z wielu form jego aktywności własnej ukierunkowanej na dążenie do zaspokajania ciekawości poznawczej i potrzeb poznawczych lub wykonywania zadań o charakterze poznawczym¹⁴. Aktywności tej towarzyszy pozyskiwanie i przetwarzanie wiedzy oraz dążenie do poznania zjawisk nieznanymi, wzbudzających zainteresowanie, spostrzeganych za pomocą zmysłu wzroku i słuchu, rozpoznawanych i identyfikowanych jako nowe, ciekawe, godne uwagi¹⁵. Stąd też aktywność poznawcza znajduje wyraz m.in. w samodzielnym odbieraniu wrażeń, percepcji, myśleniu, analizowaniu, rozpoznawaniu, identyfikowaniu, wybiórczym przetwarzaniu informacji, tworzeniu nowych, umysłowych reprezentacji świata, przekształcaniu dostępnych informacji, projektowaniu rozwiązań, werbalizowaniu własnych sądów i decyzji, zapamiętywaniu¹⁶. Aktywności poznawczej towarzyszą procesy sensoryczne¹⁷ i percepcyjne¹⁸.

¹¹ Szerzej na ten temat piszą m.in. J. Szpet: *Dydaktyka katechezy*. Poznań 1999 s. 101–103; M. Śnieżyński: *Dydaktyka dialogu*. Kraków 2001 s. 105–114.

¹² Tamże.

¹³ H. Micińska: *W poszukiwaniu inspiracji, czyli jak rozwijać aktywność poznawczą dziecka?* <http://www.uniwersytet-dzieciecy.pl/files/document/03a5db52dce3ceb0b813daf31f0ae16c1398251416.pdf> (dostęp: 3.06.2016).

¹⁴ Tamże; por. A. Gurycka: *Przeciw nudzie: o aktywności*. Warszawa 1977.

¹⁵ Tamże; A. Basińska: *Aktywność poznawcza dziecka w przestrzeni edukacyjnej środowiska*. https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/459/1/Anna_Basi%C5%84ska.pdf (dostęp: 6.06.2016) s. 24–26.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tego rodzaju procesy polegają na odbiorze sygnałów, które dopływają do osoby z otoczenia lub z jej własnego ciała. Ich odbiór ma miejsce w tak zwanych analizatorach. Zob. więcej o tym np. *Procesy poznawcze*. http://www.szkolnictwo.pl/szukaj,Procesy_poznawcze (dostęp: 6.06.2016).

¹⁸ Mianem procesów percepcyjnych określa się złożone procesy spostrzegania, w wyniku których człowiek w sposób twórczy odbiera informacje z otoczenia, przetwarza je w umyśle, organi-

Powszechnie utożsamia się ją z czynnościami, które człowiek podejmuje w związku z funkcjonowaniem i orientacją w środowisku oraz zdobywaniem i przetwarzaniem informacji i wiedzy¹⁹. Właśnie aktywność poznawcza umożliwia wielostronne uczenie się, wzbogacanie doświadczenia oraz porozumiewanie z innymi²⁰. Co więcej, służy zaspokajaniu potrzeb poznawczych, rozwiązywaniu problemów i wykonywaniu zadań o charakterze poznawczym. U jej podstaw znajduje się m.in. ciekawość poznawcza²¹, konflikt informacyjny²² i konflikt poznawczy²³. Niemniej istotą funkcję w pobudzaniu aktywności poznawczej spełniają nagrody i zewnętrzne sankcje, takie jak np. kary stosowane przez rodziców lub nauczycieli wobec dziecka za brak podstawowej wiedzy i błędne wykonanie zadania²⁴. Z uwagi na typ podejmowanego działania związanego z zaspokajaniem potrzeb poznawczych, rozwiązywaniem problemów i wykonywaniem zadań o charakterze poznawczym badacze wyodrębniają aktywność poznawczą orientacyjną²⁵. Znajduje ona wyraz w zmysłowym poznaniu bodźców. W tego rodzaju aktywności poznawczej człowiek angażuje zmysł wzroku i słuchu oraz podejmuje szereg czynności werbalnych, do których zalicza się m.in. stawianie pytań, poszukiwanie odpowiedzi, wymianę informacji, udzielanie odpowiedzi, formułowanie własnych sądów²⁶. Drugi rodzaj aktywności poznawczej wiąże się z działalnością badawczą. Ukierunkowany jest na poznawanie różnych zjawisk

zuje i przekształca. Z tak rozpoznanych elementów powstaje uporządkowana całość, wpływająca na zachowanie człowieka. Zasadniczą rolę w wyżej określonych procesach percepcyjnych odgrywają wytworzone na podstawie uprzedniego doświadczenia wewnętrzne wzorce (reprezentacje i schematy poznawcze) rzeczywistości. W miarę wzbogacania wiedzy osobistej człowieka podlegają one weryfikacji, wzbogaceniu i przekształcaniu w nowe reprezentacje i schematy. Zob. więcej o tym np. w: tamże, *Procesy poznawcze*. https://pl.wikipedia.org/wiki/Procesy_poznawcze (dostęp: 6.06.2016).

¹⁹ Basińska, dz. cyt., s. 24-26.

²⁰ Tamże.

²¹ Termin ten zwykle wskazuje na wrodzoną zdolność związaną z potrzebą poszukiwania nowej wiedzy i aktywnego jej przyswajania, a tym samym na potrzebę podejmowania aktywności poznawczej. Zob. np. Gurycka, jw. s. 38.

²² W ogólnym rozumieniu konflikt informacyjny wskazuje na subiektywnie odczuwany stan niezgodności pomiędzy dwiema informacjami, który motywuje człowieka do aktywności poznawczej w celu konfrontowania sprzecznych informacji. Zob. o tym np. w: tamże; J. Morawiec: *Konflikt informacyjny i ciekawość poznawcza*. <http://jolantamorawiec.blogspot.com/2012/05/konflikt-informacyjny-i-ciekawosc.html> (dostęp: 7.06.2016).

²³ Termin ten oznacza stan, w którym człowiek rozpoznaje, że jego dotychczasowa wiedza nie zgadza się z nowymi treściami i doświadcza sprzeczności pomiędzy poszczególnymi fragmentami. Przewyciężenie konfliktu poznawczego wymaga aktywności poznawczej, dzięki której można odkrywać nową wiedzę, uzupełniać i modyfikować dotychczasową, a przez to poszerzać zasób wiadomości. Zob. więcej o tym np. w: L. Budzińska: *Konflikt poznawczy. Prawo uczenia do błędu*. http://www.sp11.suwalki.pl/publikacje/publ_budz2.htm (dostęp: 7.06.2016); por. Basińska, jw. s. 24.

²⁴ Tamże; Z. Włodarski: *Psychologia uczenia się*. T. 1. Warszawa 1996 s. 336-340.

²⁵ Micińska, dz. cyt., s. 4-5.

²⁶ Tamże; Włodarski, dz. cyt., s. 243-263.

niematerialnych (np. psychicznych, filozoficznych, religijnych)²⁷. Wyraża się zatem w aktywności poznawczej o charakterze badawczym. Tego rodzaju aktywność polega na: 1) dostrzeganiu problemu; 2) analizowaniu informacji pochodzących z wielu źródeł; 3) ocenianiu; 4) porównywaniu, różnicowaniu, łączeniu wyodrębnionych elementów; 5) wytwarzaniu pomysłów nie tylko w oparciu o aktualnie rozpoznawane zjawiska, ale także w oparciu o uprzednio zdobytą, wzbogaconą o doświadczenie wiedzę osobistą; 6) weryfikowaniu pomysłów²⁸.

Jednym z istotnych elementów, decydujących o właściwym rozumieniu aktywności poznawczej, jest sposób jej wyrażania. W trakcie tego rodzaju aktywności człowiek podejmuje czynności zewnętrzne i wewnętrzne. Znajdują one wyraz m.in. w przetwarzaniu informacji, eksperymentowaniu, rozwiązywaniu problemów, poszukiwaniu nowych informacji, definiowaniu, pisaniu, rozmowie, dyskusji, dochodzeniu do nowych stwierdzeń, tworzeniu skojarzeń, porównywaniu, klasyfikowaniu, obserwacji zjawisk, czytaniu, dokonywaniu pomiarów, szukaniu powiązań, grupowaniu treści, porównywaniu informacji, nazywaniu spostrzeżeń, oczekiwań oraz formułowaniu pytań, własnych sądów, przekonań i zamierzeń²⁹. Wymienione czynności poznawcze wskazują na szerokie spectrum aktywności człowieka, które, chociaż trudne do zmierzenia, w dłuższej perspektywie przynoszą wymierne efekty, widoczne w zachowaniu, postrzeganiu rzeczywistości oraz w sposobie negocjowania znaczeń i rozwiązywania problemów.

II. Zaangażowanie rodziców w proces stymulowania aktywności poznawczej dziecka

Powszechnie wiadomo, że dziecko od początku istnienia, już w okresie prenatalnym, podlega bodźcom zewnętrznym, które w znacznym stopniu determinują jego integralny rozwój. W tym procesie oddziaływania szczególne miejsce zajmują rodzice. Ich postawa i zachowanie, a zwłaszcza bezpośrednio (werbalne i niewerbalne) kontakty z dzieckiem i między sobą, odnoszenie się do innych członków rodziny i znajomych oraz atmosfera wychowawcza, zaangażowanie społeczne rodziców, ich zainteresowania, umiejętności współdziałania, wykształcenie, preferowane wartości życiowe pozostają w ścisłym związku z aktywnością poznawczą dziecka³⁰. To właśnie rodzice bezpośrednio lub pośrednio, świadomie, celowo i w sposób zaplanowany lub nieświadomie, samorzutnie, w sposób przygodny uczestniczą w tworzeniu warunków wspierających integralny rozwój dziecka, w którym ważne miejsce zajmuje kształtowanie umiejętności postrzega-

²⁷ Basińska, dz. cyt., s. 24–25.

²⁸ Tamże; Włodarski, dz. cyt.

²⁹ Tamże.

³⁰ M. Przetacznik-Gierowska, Z. Włodarski: *Psychologia wychowawcza*. T. 2. Warszawa 2014 s. 112–121.

nia, zapamiętywania i przetwarzania informacji dochodzących z otoczenia³¹. Ich zaangażowanie w proces wspierania dziecka w aktywności poznawczej jest wielorakie i dynamiczne. Zmienia się wraz z rozwojem dziecka. Na przykład w wieku przedszkolnym stwarzanie dziecku okazji do swobodnej, spontanicznej zabawy i kreowania podczas niej rzeczywistości sprzyja nabywaniu nowych właściwości poznawczych³². Z kolei w wieku szkolnym umożliwianie dziecku udziału w zajęciach pozalekcyjnych, które go interesują, przyczynia się do zaspokajania podstawowych potrzeb rozwojowych³³. Wymaga jednak od rodziców zachowania umiaru i zdrowego rozsądku oraz wolności wobec typowej dla społeczeństwa ponowoczesnego mody na udział dzieci w wielu zajęciach dodatkowych³⁴. Dziecko potrzebuje bowiem czasu na odpoczynek w domu i kontakty towarzyskie z rówieśnikami³⁵. Niemniej istotne jest też stwarzanie okazji do rozwoju zainteresowań czytelniczych³⁶. Bezpośredni kontakt z książką rozwija wrażliwość estetyczną, kształtuje wyobraźnię i kreatywność, dostarcza pozytywnych emocji, pobudza do samodzielnego myślenia, wzbogaca zasób słownictwa, dostarcza informacji o świecie oraz przyczynia się do rozwoju sfery moralnej³⁷. Zaspokaja też potrzeby estetyczne i społeczne³⁸, wskazuje na wzorce zachowań i stwarza wiele okazji do utożsamiania się z bohaterami literackimi³⁹. Nie może jednak zastąpić bezpośrednich kontaktów interpersonalnych z rodzicami i rówieśnikami.

W stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka rodzice pełnią szczególną funkcję. Uczestniczą bowiem w wyjątkowych, niepowtarzalnych i specyficznych interakcjach społecznych z dzieckiem⁴⁰. Jako osoby bardziej kompetentne, odpowiedzialne za wychowanie, są zobowiązani do tworzenia zewnętrznego kon-

³¹ Tamże.

³² E. Lubianiec: „*Inwestycje edukacyjne*” – jak zagospodarować czas wolny dziecka. <http://www.szkolnictwo.pl/index.php?id=PV0098> (dostęp: 10.06.2016).

³³ Tamże.

³⁴ Zob. więcej o tym np. w: A. Brzezińska: *Czy i kiedy zapisać dziecko na zajęcia dodatkowe?* <http://acpir.swps.pl/index.php/psychoniezbednik/17-czytelnia/113-czy-i-kiedy-zapisac-dziecko-na-zajecia-dodatkowe> (dostęp: 11.06.2016); A. Wirtwein-Przerwa: *Zajęcia dodatkowe – tresura od małego?*. http://www.edziecko.pl/pierwszy_rok/1,79404,7195399,Zajecia_dodatkowe_tresura_od_malego_.html (dostęp: 11.06.2016).

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. więcej o tym np. w: K. Curkowska: *Literatura dla dzieci – uczy, bawi, wychowuje*. W: *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*. Red. E. Osewska, J. Stala. Tarnów 2005 s. 71–99; K. Jakubczyk: *Bajkoterapia jako metoda pracy z dzieckiem w wieku przedszkolnym*. „Nauczyciel i Szkoła” 2013 nr 1 s. 249–258.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ M. Dziewiecki: *Rodzice, wychowanie, powołanie*. „Zeszyty Formacji Katechetów” 7: 2007 nr 4 s. 12–16.

tekstu aktywności poznawczej dziecka⁴¹. Stają się organizatorami przestrzeni społecznej i edukacyjnej, która pozwala dziecku w sposób aktywny zdobywać nowe wiadomości i sprawności umysłowe (np. umiejętność formułowania pytań, własnych sądów i przekonań oraz rozwiązywania problemów)⁴². To, w jaki sposób rodzice angażują się w realizację tego zadania, uwidacznia się w ich postawie, wypowiedziach, zachowaniu⁴³. Zależy jednak od wielu czynników (m.in. od wykształcenia rodziców, poziomu kultury pedagogicznej, wzorców spędzania czasu wolnego w rodzinie, sytuacji materialnej rodziny, dążeń i aspiracji rodziców)⁴⁴. Wymiernym wyrazem tego zaangażowania jest aktywność dziecka oraz jego postępy związane ze zdobywaniem wiedzy o rzeczywistości i rozwijaniem umiejętności społecznych⁴⁵.

Niewątpliwie tempo rozwoju poznawczego dziecka, zwłaszcza w okresie przedszkolnym, zależy w znacznym stopniu od wrodzonych predyspozycji⁴⁶. Bodźce zewnętrzne, pochodzące od rodziców i wychowawców, pobudzają dziecko do poznawania i rozumienia rzeczywistości oraz rozwijania umiejętności i zainteresowań⁴⁷. Stąd też ważne są zróżnicowane, dostosowane do wieku i możliwości rozwojowych, sposoby stymulowania aktywności poznawczej, które mają na celu rozbudzenie w dziecku ciekawości poznawczej i kształtowanie aspiracji edukacyjnych⁴⁸. Składają się na nie nie tylko odpowiednio dobrane zabawki, gry, książki i filmy, ale także wspólnie spędzany czas na zabawie, rozmowach, tworzeniu nowych pomysłów oraz udział w imprezach kulturalnych i korzystanie z ofert edukacyjnych⁴⁹. Niemniej istotną rolę odgrywa atmosfera wychowawcza w rodzinie oparta na życzliwości i akceptacji dziecka (jego umiejętności, podejmowanych prób i błędów)⁵⁰. W praktyce trudno zmierzyć i ocenić, na ile atmosfera wychowawcza w rodzinie przyczynia się do skutecznej stymulacji aktywności dziecka. Należy ona do tych elementów, które mimo że nie są wymierne, to przyczyniają się do wzmocnienia w dziecku samooceny i wiary w siebie. Odwołując się do dostrzeganych postępów i sukcesów dziecka w zakresie poszerzania wiedzy o rzeczywistości i rozwijania umiejętności, rodzice mogą inicjować nowe sytuacje społeczno-edukacyjne, które pobudzają dziecko do aktywności poznaw-

⁴¹ A. Szewczyk: *Rodzice w procesie wspierania twórczej aktywności dziecka*. „Studia Pedagogiczne (Kielce)” T. 21: 2012 s. 89–97.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Basińska, dz. cyt. s. 82 i nn.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ J. Andrzejewska: *Aktywność poznawcza dziecka*. „Wychowanie w Przedszkolu” 2014 nr 7 s. 5–9.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Basińska, dz. cyt. s. 82 i nn.

⁵⁰ E. Uchmanowicz: *Wychowanie w rodzinie a kształtowanie się osobowości dziecka*. „Wychowawca” 2014 nr 3 s. 8–10.

czej. Zwykle dokonuje się to za pomocą zróżnicowanych oddziaływań. Do nich zalicza się tworzenie dziecku przestrzeni do zabawy, korzystania z mediów w sposób kontrolowany i selektywny (np. w celu znalezienia konkretnych informacji, oglądania programów i filmów edukacyjnych, a następnie przedyskutowania podejmowanych w nich zagadnień), poszerzania wiedzy o świecie w czasie wypoczynku, odkrywania nowych miejsc i treści kultury, zdobywania nowych umiejętności (np. gotowania, szycia)⁵¹. Ważną funkcję spełnia też spokojna rozmowa z dzieckiem oraz współpraca rodziców z przedszkolem i szkołą. Nauczyciele mogą dostarczać rodzicom nowych pomysłów w przełamywaniu rutyny i dokonywaniu wyboru zróżnicowanych form aktywności poznawczej dziecka oraz zachęcać do roztrzonego i odpowiedzialnego korzystania z ofert edukacyjnych proponowanych w środowisku lokalnym (np. przez instytucje, organizacje, miejsca kreatywnej zabawy i nauki)⁵².

Wyżej wymienione działania rodziców w zakresie stymulowania aktywności poznawczej dziecka wymagają respektowania: zasady stopniowania trudności, zasady podążania za potrzebami i zainteresowaniami dziecka, zasady zachęcania dziecka do samodzielności w podejmowaniu nowych wyzwań oraz zasady współdziałania dziecka z innymi (np. rodzicami, krewnymi, rówieśnikami) i zasady dialogu⁵³. Zasady te określają reguły postępowania w procesie wychowania. Ułatwiają dobór form i metod, które w sposób optymalny pobudzają dziecko do aktywności poznawczej. W znacznym stopniu warunkują zatem charakter podejmowanych przez rodziców działań w zakresie stymulowania aktywności poznawczej dziecka.

III. Mocne i słabe strony zaangażowania rodziców

Wyżej opisane kwestie wskazują na wielorakie aspekty zaangażowania rodziców w stymulowanie aktywności poznawczej dziecka. Coraz częściej można je dostrzec w codziennym życiu. Wybierając dla dzieci różne zajęcia dodatkowe (sportowe, językowe, teatralne, artystyczne), rodzice wspierają dzieci w poszerzaniu wiedzy o rzeczywistości i zdobywaniu nowych umiejętności⁵⁴. Tym samym z jednej strony angażują się w rozwój poznawczy dziecka, z drugiej natomiast ograniczają swój własny, bezpośredni, oparty na dialogu i kontaktach interpersonalnych udział w stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka. Co

⁵¹ Basińska, dz. cyt. s. 25–27.

⁵² Tamże.

⁵³ K. Wojtaś: *Zajęcia dodatkowe: wsparcie rozwoju czy odbieranie dzieciństwa*. http://www.mjakmama24.pl/dziecko/edukacja/zajecia-dodatkowe-wspracie-rozwoju-czy-odbieranie-dziecinstwa,563_4730.html (dostęp: 16.06.2016).

⁵⁴ K. Kowal: *Zajęcia dodatkowe – im więcej obowiązków tym lepiej?* <https://akademiapuchatka.pl/pl/dla-rodzicow/zajecia-dodatkowe-im-wiecej-obowiazkow-tym-lepiej> (dostęp: 15.06.2016).

ważne, ograniczają dziecku czas na zwykłą, spontaniczną, tematyczną zabawę w domu i na świeżym powietrzu (np. w ogródku jordanowskim, na orliku)⁵⁵. Pośrednio przyczyniają się w ten sposób do pomniejszenia znaczenia spontanicznej, opartej na aktywności własnej, kreatywności. Niekiedy też hamują twórcze zachowania dziecka.

W praktyce trudno określić wymierne efekty zaangażowania rodziców w stymulowanie aktywności poznawczej potomstwa. Nadmiar zajęć dodatkowych czy też przerost ambicji rodziców nad potrzebami i zainteresowaniami dziecka może przyczynić się do deformacji osobowości, destrukcyjnych zachowań (np. odwlekania wyjścia z domu na zajęcia, podatności na infekcje, trudności z podejmowaniem decyzji), które są reakcją na zmęczenie i przeciążenie obowiązkami⁵⁶. Niejednokrotnie nadmiar zajęć dodatkowych, nawet jeśli dziecko chętnie w nich uczestniczy, a rodzice są przekonani, że w ten sposób dbają o dobro dziecka i jego „lepszy start w przyszłość”, dostarczając mu bodźców do aktywności poznawczej, prowadzi do zaburzeń w rozwoju osobowym i zachowaniu (np. apatii, agresji, chorób psychosomatycznych, wybuchów złości, kłopotów z porannym wstawaniem)⁵⁷. Tym samym brak zdrowego rozsądku w stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka okazuje się gorszy w skutkach niż małe zaangażowanie rodziców⁵⁸, pomniejsza bowiem znaczenie zabawy w prawidłowym rozwoju dziecka, czyli naturalnej formy aktywności dziecka, sprzyjającej poznawaniu świata, nawiązywaniu i podtrzymywaniu kontaktów interpersonalnych i budowaniu więzi międzyludzkich⁵⁹. Hamuje też rozwój twórczości i wyobraźni oraz uczenie się ról życiowych poprzez udział w zabawach tematycznych⁶⁰. Wzmacnia natomiast oczekiwania wobec innych osób. Dziecko uczy się, że to inni są zobowiązani do organizowania jego czasu, stwarzania mu przestrzeni do bycia aktywnym i zadowolonym, kontrolowania każdej aktywności i dostarczania nagród. Staje się też zależne od tego, w jaki sposób rodzice stymulują jego aktywność poznawczą. Nie ma możliwości doświadczania negatywnych skutków zachowań społecznie nieakceptowanych. Uczy się głównie realizacji zadań. Nie ma czasu na refleksję nad sobą i innymi osobami, co utrudnia dostęp do własnych uczuć, pragnień i potrzeb⁶¹.

⁵⁵ A. Dyląg: *Nadmiar zajęć dodatkowych szkodzi!*. <http://www.familie.pl/arttykul/Nadmiar-zajec-dodatkowych-szkodzi,3223,1.html> (dostęp: 16.06.2016).

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Kowal, dz. cyt.; Wojtaś, dz. cyt.; *Zajęcia dodatkowe dla dzieci – inwestycja czy fanaberia?*. <http://www.zfilizankakawy.pl/2016/05/zajecia-dodatkowe-dla-dzieci-inwestycja.html>. (dostęp: 17.06.2016).

⁵⁸ Dyląg, dz. cyt.; Kowal, dz. cyt.; Wojtaś, dz. cyt.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

Codzienny udział dziecka w zajęciach dodatkowych, nawet jeśli są one zróżnicowane, uniemożliwia swobodne i dowolne spędzanie czasu wolnego, a przez to spontaniczne, zgodne z własnymi potrzebami i zainteresowaniami, poznawanie świata⁶². Co więcej, sprawia, że dziecko nie ma okazji do nawiązania przyjaźni z rówieśnikami poza przedszkolem lub szkołą. Staje się zależne wyłącznie od ambicji i decyzji rodziców, nawet jeśli ma możliwość wyboru zajęć. Zwykle rodzice tak prowadzą rozmowę z dzieckiem, że decyduje się ono na udział w zajęciach i wykazuje zainteresowanie⁶³. Chcąc bowiem zaspokoić oczekiwania rodziców, dziecko aktywnie uczestniczy w zajęciach. Rodzice, mniej lub bardziej świadomie, stosują techniki manipulacji. W konsekwencji przyczyniają się z jednej strony do lepszego przystosowania dziecka do zajęć zorganizowanych i sumiennego wypełniania poleceń osoby prowadzącej, z drugiej natomiast pozbawiają dziecko swobody i kreatywności w planowaniu zabawy⁶⁴. Co ważne, tego rodzaju zachowania rodziców mogą sprawić, że dziecko, które obecnie ma każdego dnia zorganizowane zajęcia, w przyszłości nie będzie potrafiło samodzielnie podejmować ważnych decyzji, nawiązywać prawidłowych kontaktów interpersonalnych oraz negocjować w sytuacjach konfliktowych (np. w rodzinie, w pracy) i nie będzie chciało spędzać wolnego czasu z rodzicami⁶⁵.

Świadome zaangażowanie rodziców w stymulowanie aktywności poznawczej dziecka wymaga zatem nie tylko odpowiedniej wiedzy pedagogicznej, ale także umiejętności wyselekcjonowania zajęć i krytycznego, a zarazem odpowiedzialnego korzystania z ofert edukacyjnych, książek, materiałów i gier edukacyjnych. Istotna wydaje się również zdolność do nieulegania charakterystycznej dla ponowoczesności modzie na zajęcia dodatkowe oraz przekładania własnych ambicji na dziecko. Dzięki temu można uniknąć sytuacji, w której dziecko codziennie, od poniedziałku do niedzieli, uczestniczy w zajęciach poza przedszkolem lub szkołą.

IV. Konkluzja

Niewątpliwie rodzice odgrywają ważną, (nie)wymierną rolę w stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka. Ich świadome, odpowiedzialne i mądre zaangażowanie w integralny rozwój potomka w znacznym stopniu decyduje o wymiernych efektach wychowania i edukacji, uwidocznionych w aktywności zewnętrznej, wiedzy i umiejętnościach dziecka. Jednakże nawet najlepsze, interesujące i aktywizujące zajęcia dodatkowe (poza przedszkolem i szkołą) nie zastąpią bezpośredniego kontaktu rodziców z dzieckiem oraz swobodnej i kreatywnej

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

zabawy w domu i na świeżym powietrzu. Chodzi tu zwłaszcza o czas poświęcony na wspólną aktywność, odpoczynek, rozmowy, oglądanie filmów razem, gry planszowe, twórcze zabawy tematyczne w domu i na świeżym powietrzu oraz możliwość częstych kontaktów z rówieśnikami w domu i na placu zabaw.

W odpowiedzialnym stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka pierwszoplanową rolę odgrywa zachowanie umiaru i złotego środka. Respektowanie tych zasad chroni rodziców przed przesadną koncentracją na dziecku, jego sukcesach i umiejętnościach oraz przed próbą przyśpieszenia jego wszechstronnego rozwoju i przed zawyżonymi oczekiwaniami. Pozwala właściwie stymulować aktywność poznawczą dziecka, bez pomijania jego prawa do radosnego dzieciństwa i kształtowania więzi emocjonalnej z rodzicami.

Bibliografia

- Andrzejewska J.: *Aktywność poznawcza dziecka*. „Wychowanie w Przedszkolu” 2014 nr 7 s. 5–9.
- Basińska A.: *Aktywność poznawcza dziecka w przestrzeni edukacyjnej środowiska*. https://repositorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/459/1/Anna_Basi%C5%84ska.pdf (dostęp: 6.06.2016) s. 24–26.
- Brzezińska A.I. (Red.): *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*. Gdańsk 2005.
- Brzezińska A.: *Czy i kiedy zapisać dziecko na zajęcia dodatkowe?*. <http://acpir.swps.pl/index.php/psychoniezbednik/17-czytelnia/113-czy-i-kiedy-zapisac-dziecko-na-zajecia-dodatkowe> (dostęp: 11.06.2016).
- Budzińska L.: *Konflikt poznawczy. Prawo ucznia do błędu*. http://www.sp11.suwalki.pl/publikacje/publ_budz2.htm (dostęp: 7.06.2016).
- Cudo A., Kopeć N., Sawicki K. (Red.): *Rodzina wobec wyzwań współczesności*. Lublin 2013.
- Marzec H., Szymczyk K. (Red.): *Rodzina w obliczu współczesnych wyzwań cywilizacyjnych*. T. 1. Piotrków Trybunalski 2013.
- Curkowska K.: *Literatura dla dzieci – uczy, bawi, wychowuje*. W: *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*. Red. E. Osewska, J. Stala. Tarnów 2005 s. 71–99.
- Dudek A.J.: *Chiński, joga i szachy – przedszkola kuszą zajęciami dodatkowymi, by dać dzieciom „lepszy start”*. <http://natemat.pl/115069,chini-szachi-i-joga-i-szachi-przedszkola-kusza-zajeciami-dodatkowymi-by-dac-dzieciom-lepszy-start> (dostęp: 30.05.2016).
- Dudziak U.: *Życie, rodzina, wychowanie*. Warszawa 2009.
- Dyląg A.: *Nadmiar zajęć dodatkowych szkodzi!*. <http://www.familie.pl/arttykul/Nadmiar-zajec-dodatkowych-szkodzi,3223,1.html> (dostęp: 16.06.2016).
- Dziewiecki M.: *Rodzice, wychowanie, powołanie*. „Zeszyty Formacji Katechetów” 7: 2007 nr 4 s. 12–16.
- Gurycka A.: *Przeciw nudzie: o aktywności*. Warszawa 1977.
- Guz S., Sokołowska-Dzioba T., Pielecki A. (Red.): *Aktywność dzieci i młodzieży*. Warszawa 2008. <http://sjp.pwn.pl/slowniki/stymulowa%C4%87.html> (dostęp: 1.06.2016).
- Jakubczyk K.: *Bajkoterapia jako metoda pracy z dzieckiem w wieku przedszkolnym*. „Nauczyciel i Szkoła” 2013 nr 1 s. 249–258.
- Jeziarański M., Opozda D., Rynio A. (Red.): *Rodzina przestrzeni rozwoju osoby: perspektywa pedagogiczna*. Lublin 2012.

- Kowal K.: *Zajęcia dodatkowe – im więcej obowiązków, tym lepiej?*. <https://akademiapuchatka.pl/pl/dla-rodzicow/zajecia-dodatkowe-im-wiecej-obowiazkow-tym-lepiej>. (dostęp: 15.06.2016).
- Lubianiec E.: „*Inwestycje edukacyjne*” – jak zagospodarować czas wolny dziecka. <http://www.szkolnictwo.pl/index.php?id=PV0098> (dostęp: 10.06.2016).
- Lubina E. (Red.): *Rodzina w pierwszym dwudziestoleciu XXI wieku: problemy stare i nowe*. Lublin 2013.
- Micińska H.: *W poszukiwaniu inspiracji, czyli jak rozwijać aktywność poznawczą dziecka?*. <http://www.uniwersytet-dzieciocy.pl/files/document/03a5db52dce3ceb0b813daf31f0ae16c1398251416.pdf> (dostęp: 3.06.2016).
- Morawiec J.: *Konflikt informacyjny i ciekawość poznawcza*. <http://jolantamorawiec.blogspot.com/2012/05/konflikt-informacyjny-i-ciekawosc.html> (dostęp: 7.06.2016).
- Muchacka B. (Red.): *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*. Kraków 2008.
- Muchacka B.: *Stymulowanie aktywności poznawczej dzieci w przedszkolu*. Kraków 2000.
- Pikuła N. (Red.): *Rodzina podmiotem wychowania i kreatorem komunikacji społecznej*. Kraków 2010.
- Procesy poznawcze*. http://www.szkolnictwo.pl/szukaj/Procesy_poznawcze (dostęp: 6.06.2016).
- Procesy poznawcze*. https://pl.wikipedia.org/wiki/Procesy_poznawcze (dostęp: 6.06.2016).
- Przetacznik-Gierowska M., Włodarski Z.: *Psychologia wychowawcza*. T. 2. Warszawa 2014.
- Przybysz A. (Red.): *Aktywność poznawcza podmiotu w perspektywie badań kognitywistycznych*. Poznań 2015.
- Sikorska I.: *Rozwój dziecka w przedszkolu. Stymulujące właściwości wybranych systemów edukacyjnych*. Kraków 2010.
- Szewczyk A.: *Rodzice w procesie wspierania twórczej aktywności dziecka*. „*Studia Pedagogiczne (Kielce)*” T. 21: 2012 s. 89–97.
- Szpet J.: *Dydaktyka katechezy*. Poznań 1999.
- Śnieżyński M.: *Dydaktyka dialogu*. Kraków 2001.
- Uchmanowicz E.: *Wychowanie w rodzinie a kształtowanie się osobowości dziecka*. „*Wychowawca*” 2014 nr 3 s. 8–10.
- Wirtwein-Przerwa A.: *Zajęcia dodatkowe – tresura od małego?*. http://www.edziecko.pl/pierwszy_rok/1,79404,7195399,Zajecia_dodatkowe_tresura_od_malego_.html (dostęp: 11.06.2016).
- Włodarski Z.: *Psychologia uczenia się*. T. 1. Warszawa 1996.
- Wojtaś K.: *Zajęcia dodatkowe: wsparcie rozwoju czy odbieranie dzieciństwa*. http://www.mjakmama24.pl/dziecko/edukacja/zajecia-dodatkowe-wsparcie-rozwoju-czy-odbieranie-dziecinstwa,563_4730.html (dostęp: 16.06.2016).
- Zajęcia dodatkowe dla dzieci – inwestycja czy fanaberia?*. <http://www.zfilizankakawy.pl/2016/05/zajecia-dodatkowe-dla-dzieci-inwestycja.html>. (dostęp: 17.06.2016).

STRESZCZENIE

[Nie]wymierzalna rola rodziców w stymulowaniu aktywności poznawczej dziecka

W ostatnich latach, pod wpływem przemian kulturowych i społecznych, zmienia się jakość i forma zaangażowania rodziców w stymulowanie aktywności poznawczej dzieci. W celu spełnienia wymagań społecznych i kulturowych, rodzice często angażują się w poszukiwanie innowacyjnych form kształcenia. Sięgają przy tym do bardzo zróżnicowanych jakościowo propozycji, proponowanych w mediach i oferowanych przez niektórych nauczycieli czy psychologów. Zaangażowanie rodziców w pobudzanie aktywności poznawczej ich dziecka jest jednak procesem bardzo złożonym, który w życiu codziennym napotyka różne ograniczenia i utrudnienia. Wynikają one z przemian wychowawczych, mniejszej ilości czasu spędzanego razem, zmniejszonej dietetyczności rodzin, szybkości życia, braku czasu czy z tendencji rodziców do stawiania nieadekwatnych do możliwości

dziecka wymagań. Stymulowanie aktywności poznawczej dziecka w takich uwarunkowaniach nie zawsze przynosi oczekiwane rezultaty, adekwatne do zainwestowanych środków. Jest to szczególnie istotne w sytuacjach, gdy rodzice rezygnują z prostych, tradycyjnych, sprawdzonych metod wspierania ich dziecka w rozwoju poznawczym i sugerują się nowymi trendami, dążąc niekiedy do zaspokojenia własnych, nadmiernych ambicji. Wybór konkretnych form stymulowania aktywności poznawczej dziecka i postawa rodziców warunkują w dużym stopniu nie tylko jakość działań, ale także ich efektywność.

Słowa kluczowe: rodzice, wychowanie, dziecko, aktywność poznawcza, pedagogika, edukacja.

SUMMARY

[Im]measurable Role of Parents in Stimulating the Cognitive Activity of Children

In recent years, under the influence of cultural and social transformations, the quality and form of parental involvement in stimulating the cognitive activity of children has been changing. In meeting social and cultural demands, parents often engage in searching for innovative forms of education. They are increasingly often guided by trends and popularity, abandoning traditional methods of supporting children in their cognitive development. Therefore, parents often choose modern proposals, diversified in terms of quantity and quality, advertised in the mass media and promoted by teachers, psychologists and sometimes also by their acquaintances.

Parents' involvement in stimulating the cognitive activity of their child is a complex process, which encounters various limitations and impediments in everyday life. They result, among others, from diminishing the role of play in the family, of free time spent together, from reducing the number of children in the family to only one, from a high speed of life, the domination of new information and communication technologies, a lack of time, following the trends, excessive, parental ambitions inadequate to the child's capabilities, their requirements towards the child and realization of their own dreams. Under such conditions, stimulating the cognitive activity of a child does not always bring expected results that are directly proportional to time and money invested. On the contrary, it is often difficult for parents to see clear, measurable effects. This is particularly true in situations when parents resign from simple, traditional, proved methods of supporting their child in cognitive development and follow fashion, striving for satisfaction of their own, excessive ambitions.

The choice of specific forms of stimulating cognitive activity of a child and parents' approach determine, to a high extent, not only the quality of their role in this process, but also the efficiency of undertaken activities.

Keywords: parents, upbringing, children, cognitive activity, pedagogy, education.

GRZEGORZ PYŻŁAK

Der Einfluss der politischen Transformation auf das Familienleben

In dem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* schrieb Papst Johannes Paul II: *Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie* (FC 86)¹. Demnach ist die Familie als die kleinste Zelle der Gesellschaft anzusehen. Die Zukunft der nachfolgenden Generationen hängt davon ab, inwieweit diese Weisheit begriffen und in allen Aspekten des Lebens berücksichtigt wird. Deswegen wird die Familie von der Kirche, die sich für sie verantwortlich fühlt, unterstützt. Die Hilfe der Kirche beruht darauf, dass sie die Frage nach der Adäquatheit und Wirksamkeit von Initiativen zu beantworten sucht, die unter sich stets wandelnden Umständen menschlichen Engagements unternommen werden.

Ende des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich ein tiefer sozio-kultureller Wandel vollzogen. Die infolge der politischen Transformation eingeschlagene neue Entwicklungsrichtung des Staates zog auch Änderungen im politischen, ökonomischen und sozialen Bereich nach sich. Ehen und Familien konnten davon nicht verschont bleiben (vgl. RH 16).

Der Autor dieses Beitrags greift das Problem der Systemtransformation und ihrer Auswirkung auf Ehe und Familie auf, um diejenigen Aspekte des Ehe- und Familienlebens zu fokussieren, die von diesem Wandel am stärksten betroffen

Grzegorz PYŻŁAK – ks. dr hab. adiunkt w Katedrze Duszpasterstwa Rodzin w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, e-mail: gpyzio@kul.lublin.pl

¹ Johannes Paul II.: Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (22. November 1981). Libreria Editrice Vaticana – http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html

sind. Unter den von Ehen und Familien zu bewältigenden Problemen werden in erster Linie u.a. die folgenden behandelt: die Verschiebung der Eheschließung auf ein späteres Alter, die Verbreitung eines kinderarmen Familienmodells, Antikonzeption, Ehescheidungen, Arbeitslosigkeit, schwierige finanzielle Lagen und Wohnsituationen sowie die wirtschaftliche Emigration der Familienmitglieder².

I. Politische Transformation

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde der polnische Staat infolge der Beschlüsse der Jalta-Konferenz 1945 in das sowjetische Einflussgebiet eingegliedert. Anschließend wurde in Polen der Prozess der Einführung des kommunistischen Systems eingeleitet. Die Staatswirtschaft wurde zentralisiert, Medien wurden der Zensur unterworfen und die Freiheit der Bürger wurde eingeschränkt – ähnlich wie ihre sonstigen Rechte. Die Entwicklung der *Solidarność*-Bewegung in den 80-er Jahren hatte zur Folge, dass das kommunistische System 1989 zusammengebrach. Mit der umgestürzten Jalta-Ordnung sind die bisherigen gemeinsamen Motivationen des menschlichen Handelns, Ideologien und Werte in die Brüche gegangen. Die moderne Welt wird nun mit einer Werte- und Religionskrise sowie mit einem Mangel an Idealen konfrontiert. Mit dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems ist in Europa, ganz besonders in Mitteleuropa, eine völlig neue Situation entstanden.

Eine der Folgen der politischen Transformation in Polen war der Übergang von einer zentralisierten Planwirtschaft zur Marktwirtschaft. Die Zahl der Unternehmen, die unabhängig vom Staat betrieben wurden, wuchs ständig. Viele wurden allerdings aufgelöst oder insolvent, was wiederum Arbeitslosigkeit zur Folge hatte.

Zu den wichtigen Wirtschaftsfaktoren zählte die Neuordnung der Eigentumsverhältnisse. Dieses Vorhaben umfasste drei Methoden: Privatisierung, Reprivatisierung und Neugründung von Unternehmen. Infolge der Privatisierung nahm die Arbeitslosigkeit zu und das Angebot überstieg die Nachfrage. Unter anderem aus diesem Grunde gilt die Privatisierung als die am wenigsten wirksame Methode der Neuordnung von Eigentumsverhältnissen. 1990–1991 kam es zur Rezession der Volkswirtschaft, die durch einen Rückgang der

² Vgl. B. Mierzwiński: *Kościół katolicki wobec współczesnych zagrożeń rodziny polskiej*. In: *Zagrożenia rodziny w aspekcie pastoralno-społecznym*. Hg. I. Celary, G. Polok. Katowice 2008. S. 35.

Produktion und der Landwirtschaft sowie abnehmenden Wohnungsbau gekennzeichnet war³.

Die politische Transformation bewirkte auch einen Wandel im Ehe- und Familienleben. Sie prägte wesentlich die Entwicklungsbedingungen dieser Institutionen, wodurch alle in diesem Zeitraum gegenwärtige Gefahren zum Vorschein kamen. Der politische Wandel dieser Zeit trug zur Vertiefung der Ehekrise und zur Entstehung von neuen existentiellen Problemen bei, was die steigende Zahl von Scheidungen, die liberale Einstellung zu dieser Institution und die immer mehr verbreitete Ehe auf Probe eindeutig belegen⁴. Durch die sozialen Umwandlungen der letzten Jahrzehnte vertieft sich die Krise der traditionellen Ehe immer noch wegen der immer höheren Erwartungen des modernen Menschen, der Landflucht, der höheren Bildung der Frauen, zunehmender sexueller Freiheit, konsumorientierter Lebenshaltung, Permissivität, Arbeitslosigkeit und Auswanderung.

II. Die Lehre der Kirche über die Aufgaben der Familie und ihre Umsetzung nach der Systemtransformation

Die Familie als die kleinste Zelle der Gesellschaft ist vielen Veränderungen ausgesetzt, die sich auch in ihr vollziehen. Der soziale Wandel besteht grundsätzlich im Zusammenprall zwischen dem Traditionellen und dem Neuen. Der während der politischen Transformation 1989 vollzogene Wandel führte zu einem Rückgang des traditionellen Familienmodells. Die traditionelle polnische Familie war durch feste Familienbande, Respekt vor den Eltern und vor dem Alter, Gedenken an die Ahnen, Familiengedächtnis und Totenkult gekennzeichnet. Die Gründung einer eigenen Familie war nach diesem Modell der sicherste Weg zu einem klar strukturierten Leben und Glück. In der Familie wurden Werte wie Fleiß, Ehrlichkeit, Treue, Liebe und Patriotismus gepflegt. Sie sicherte Beständigkeit und war Ausdruck einer ununterbrochenen Generationenfolge⁵.

Auf der Suche nach der eigenen Berufung wird die Familie durch das Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* unterstützt, in dem darauf hingewiesen wird, dass sich das Leben der Familie auf die Erfüllung ihrer Aufgaben konzentrieren soll. Unter den Aufgaben werden genannt: die

³ *Transformacja ustrojowa w Polsce 1989-2009*. Hg. M. Kruk, J. Wawrzyniak. Warszawa 2011 S. 23–25.

⁴ Vgl. G. Pyżlak. *Kohabitacja jako wyzwanie duszpasterskie*. „Roczniki Teologiczne” 52: 2005 z. 6 S. 67–77.

⁵ Vgl. W. Majkowski: *Zagrożenia współczesnej rodziny polskiej*. In: *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Instytut Socjologii UKSW w dniach 17–18 listopada 2001 roku*. Hg. W. Majkowski. Warszawa 2003 S. 13.

Bildung einer Gemeinschaft von Personen, der Dienst am Leben, die Teilnahme an der Entwicklung der Gesellschaft und die Teilnahme am Leben der Kirche (vgl. FC 17–64).

1. Bildung einer Gemeinschaft von Personen

Die erste natürliche und zugleich fundamentale Gemeinschaft, in der ein Mensch geboren wird und aufwächst, ist die Familie. Papst Johannes Paul II. betonte: *Die Familie ist eine Gemeinschaft von Personen, die kleinste soziale Zelle und als solche eine für das Leben jeder Gesellschaft fundamentale Institution* (Brief an die Familien 17). Sie stellt den ursprünglichsten Ausdruck der sozialen Natur der Menschen dar, die von Gott nicht zur Einsamkeit, sondern als Mann und Frau geschaffen wurden, so dass sie eine Gemeinschaft von Personen bilden. Die an erster Stelle genannte Aufgabe besteht in der Umsetzung und im Erleben der wahren *communio*, d.h. der Gemeinschaft von Personen, die eine Familie bilden: des Mannes, der Frau, der Kinder, Eltern und Verwandten. Deswegen ist jedes Familienmitglied verpflichtet, diese Gemeinschaft täglich aufzubauen, damit die Familie zur Schule der Menschlichkeit wird. Die Familiengemeinschaft soll ihren Mitgliedern ein Lebensumfeld sichern, das folgende Faktoren umfasst: Befriedigung materieller Bedürfnisse, Sicherheitsgefühl, Liebe, grundlegende religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Werte. Die Umsetzung eines solchen Modells bietet ihren Mitgliedern die Chance auf persönliche Entwicklung und entsprechende Wahrnehmung ihrer Rolle in der Gesellschaft und in der religiösen Gemeinschaft.

Es ist zu betonen, dass in der Gesellschaft der vorindustriellen Zeit jedes Kind als nutzbare Arbeitskraft angesehen wurde. Die Kosten seiner Erziehung und deren Einarbeitung waren damals sehr niedrig. Gegenwärtig wird dieser Prozess, der außerhalb der Familie verläuft, verlängert und seine Kosten sind deutlich höher. Das Kind bringt keine wirtschaftlichen Vorteile mehr, wodurch die kinderreichen Familien unter einem wirtschaftlichen Aspekt nicht mehr als leistungsfähig gelten⁶.

Auch der Verlust einer sakralen Dimension wirkte sich negativ auf die Ehe aus. Die Ursache dafür ist in der Übernahme der bisherigen Funktionen der Familie durch andere Institutionen zu suchen. Der sich in der Gesellschaft vollziehende Säkularisierungsprozess führte zur Verschiebung der Schwerpunkte in der Familie von *sacrum* auf *profanum*⁷.

Eine Gefahr droht der Ehe auch seitens des Rationalisierungsprozesses, von dem beinahe alle Lebensbereiche betroffen werden. Er wirkte sich auf die

⁶ Vgl. W. Piwowarski: *Duszpasterz wobec kryzysu współczesnej rodziny*. „Homo Dei” 29: 1960 Nr. 4 S. 574–580.

⁷ Vgl. F. Adamski: *Rodzina między sacrum a profanum*. Poznań 1987.

Beständigkeit der Ehe aus, indem der Grundsatz der absoluten Dauerhaftigkeit der Ehe durch den Grundsatz einer relativen Dauerhaftigkeit abgelöst wurde, der besagt, dass die Ehegatten durch ihren Willensakt entscheiden, wie lange sie zusammenleben werden⁸.

Während des soziokulturellen Wandels wurde zum Schutz der sakramentalen Ehe vor ihrer vorzeitigen Auflösung die Möglichkeit der Trennung, des Getrenntlebens, eingeführt. Es ist zu betonen, dass Scheidungen von der katholischen Kirche nicht zugelassen werden. Die Trennung, d.h. die Auflösung bzw. das Aufgeben der Lebensgemeinschaft der Eheleute bei weiterem Bestehen der Ehe wird allerdings gestattet. Diese Lösung wird verwendet, wenn einer von Ehepartnern, statt die gegenseitige Vervollkommnung der Eheleute und die Kindererziehung zu unterstützen, selbst zur Bedrohung für diese Werte wird⁹.

Eine eindeutig negative Errungenschaft der modernen Familie stellt die Berufstätigkeit der Frauen dar. Die Emanzipation der Frauen im beruflichen Bereich sicherte ihnen einerseits Unabhängigkeit und finanzielle Stabilität. Andererseits bringt sie zusätzliche Pflichten und Lasten mit sich, deren Folgen körperliche und psychische Überforderung sowie Zeitmangel für die Familie, ganz besonders für die Kinder sind. Darunter leidet auch die Atmosphäre in der Familie, was sich durch verarmte Interaktionen innerhalb der Familie und mangelnde Erfüllung ihrer sozialisierenden Funktion äußert.

Aus der politischen Transformation sind neue Herausforderungen in Bezug auf die Erziehung in der Familie erwachsen. In letzter Zeit beobachtet man deutlich das Gewichtigkeit von pathologischen Erscheinungen, die eine ernsthafte Bedrohung für das Funktionieren der Familie sind. Papst Johannes Paul II. sagt, dass die Kirche *mit herzlich empfundener Fürsorge ... denen nahe (ist), die in solchen Situationen leben, weil sie um die grundlegende, Rolle weiß, die die Familie zu spielen berufen ist* (Brief an die Familien 2). Die Eltern werden deswegen vor eine schwierige Aufgabe gestellt, ihre Kinder im Geist der Liebe und Verantwortung für andere zu erziehen. Die Eltern bestimmen in entscheidendem Maß, welche Möglichkeiten des Wissenserwerbs ihren Kindern offen stehen¹⁰. Von ihnen werden auch die ehelichen Rollenmuster vermittelt und Vorstellungen von ehelichen Beziehungen geprägt. Die Bildung einer reifen Persönlichkeit setzt vor allem die Befriedigung solcher Bedürfnisse voraus, wie Liebe, Sicherheitsgefühl, Anerkennung, Kontakt, Selbstständigkeit, Kreativität. Darüber hinaus soll eine entsprechende Wertenhierarchie verinnerlicht werden.

⁸ Vgl. W. Majkowski: *Zagrożenia współczesnej rodziny polskiej*. op. cit. S. 14–15.

⁹ U. Kempńska: *Małżeństwa młodocianych. Cięża, ślub i co dalej...?* Toruń 2012 S. 96.

¹⁰ Vgl. A. Skreczko: *Znaczenie ciągłej pedagogizacji rodziców dla wychowania prorodzinnego dziecka*. In: *Edukacja prorodzinną*. Hg. M. Chymuk. D. Topa. Kraków 2000 S. 241.

2. Dienst am Leben

Eine wichtige Aufgabe der Familie stellt der Dienst am Leben dar. In der ehelichen Liebe wird das Geheimnis des Lebens und die Liebe Gottes widerspiegelt, sie ist auf die Weitergabe des Lebens und die Erziehung der Nachkommenschaft ausgerichtet. Durch die Erfüllung dieser grundsätzlichen Pflicht werden die Eheleute zu Mitarbeitern Gottes, die seine väterliche Liebe zum Ausdruck bringen. Indem sie ihre Kinder in die Welt setzen, beteiligen sie sich an der Vermittlung vom Bildnis und Ebenbild Gottes von Mensch zu Mensch. Papst Johannes Paul II. erinnerte uns daran, dass die Familie als Wiege des Lebens und der Liebe anzusehen ist, in der jede menschliche Person geboren wird und aufwächst, und forderte uns auf: *Die Familie muss wieder als «das Heiligtum des Lebens» angesehen werden. Sie ist in der Tat heilig: Sie ist der Ort, an dem das Leben, Gabe Gottes, in angemessener Weise angenommen und gegen die vielfältigen Angriffe, denen es ausgesetzt ist, geschützt wird und wo es sich entsprechend den Forderungen eines echten menschlichen Wachstums entfalten kann. Gegen die sogenannte Kultur des Todes stellt die Familie den Sitz der Kultur des Lebens dar* (CA 39). Das menschliche Leben hat einen unabdingbaren Wert und die höchste Würde, weil jedes menschliche Wesen von Gott aus Liebe und für die Liebe erschaffen sowie zur Teilnahme an seinem ewigen Leben berufen wurde. Auf der Familie lastet demnach eine besondere Verantwortung, d.h. Dienst am Leben und Schutz des Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod.

Nach der politischen Transformation beobachtet man trotz öffentlich deklariertem Achtung vor menschlicher Würde und menschlichem Leben zunehmend Tendenzen und Erscheinungen, die das Leben bedrohen. Den alten Gefahren schlossen sich nun die neuen an, die oft mit Entwicklungen im Bereich von Wissenschaft und Technik verbunden sind. Johannes Paul II. stellte fest: *Die Nation, die eigene Kinder tötet, wir zur Nation ohne Zukunft*¹¹. Das meistverbreitete Problem, das mit dem Töten von ungeborenen Kinder zusammenhängt, ist die Abtreibung. Heutzutage entstehen Forschungszentren, die vorrangig auf die Beschränkung der Vermehrung und auf die Vernichtung des menschlichen Lebens ausgerichtet sind. Das Ziel wissenschaftlicher Untersuchungen ist oft die Entwicklung von neuen Produkten, die einfach anzuwenden sind, immer effektiver das menschliche Leben zu vernichten und die Schwangerschaftsunterbrechung ohne soziale Kontrolle und Verantwortung zu ermöglichen (EV 13).

Ein weiteres Problem, das mit der politischen Transformation zusammenhängt, ist der Bevölkerungsrückgang. Der rasche Rückgang der Geburtenrate hat

¹¹ T. Gluszek. Jan Paweł II o wartości życia. [http:// www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/pk201411jp2_godnosc.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/pk201411jp2_godnosc.html) (20.11.2015).

zur Folge, dass Polen als Nation im internationalen Vergleich eine Randposition einnehmen und eine untergeordnete Rolle spielen muss. Zu den Ursachen gehören hinausgeschobene Eheschließungen, hinausgeschobene Geburten eines ersten Kindes, längere Zeitspannen zwischen nachfolgenden Geburten und die sinkende Kinderzahl. Damit hängt die Gefahr zusammen, dass Polen in Abhängigkeit von stärkeren Nationen geraten kann. Es ist deswegen zu betonen, dass die Jugendlichen für jede Nation eine Chance auf eine dynamische Entwicklung von Unternehmertum, Innovation, Konkurrenzfähigkeit gegenüber den hochentwickelten Ländern bedeuten¹².

Zu den neuen Gefahren für das menschliche Leben gehören auch verschiedene Techniken der künstlichen Fortpflanzung. Papst Johannes Paul II. weist in seiner Enzyklika *Evangelium vitae* darauf hin, dass diese *vom moralischen Standpunkt aus unannehmbar sind, da sie die Zeugung von dem gesamt menschlichen Zusammenhang des ehelichen Aktes trennen* (14). Darüber hinaus werden die überzähligen Embryos umgebracht oder für Forschungszwecke verwendet. Offensichtlich wird das menschliche Leben fortgepflanzt, damit es als biologisches Material frei verfügbar wäre (vgl. EV 14).

Den Bedrohungen sind auch pränatale Untersuchungen zuzurechnen, die zwar in erster Linie angeordnet werden, um eine eventuelle Behandlungsmethode für das ungeborene Kind zu bestimmen, ziemlich oft jedoch eine Gelegenheit bieten, den Eltern eine Abtreibung vorzuschlagen¹³.

Als beunruhigende Erscheinung ist die Permissivität einzustufen, von der alle Grundsätze, die das menschliche Leben regeln, als schädlich angesehen werden. Die permissive Haltung äußert sich durch grenzenlose Toleranz gegenüber allen menschlichen Handlungen, die das Recht auf ihre moralische Beurteilung ausschließt. In Bezug auf den sexuellen Bereich setzt die Permissivität die Ablehnung jeglicher Normen voraus und lässt sexuelle Freiheit zu. Diese Einstellung lehnt auch die Fortpflanzungsfunktion der Sexualität ab, indem sie Verhütung und Abtreibung akzeptiert oder gar propagiert.

Der politische Wandel hat auch die Grundeinstellung zu Alten und Kranken geprägt. Das menschliche Leben wird selbst angesichts einer unheilbaren Krankheit oder angesichts des Sterbens angegriffen. Im soziokulturellen Kontext verliert der Sinn und der Wert des Leidens immer mehr an Bedeutung. Eine Lösung scheint deswegen die vorzeitige Beendigung des menschlichen Lebens zu sein. Die Euthanasie ist nach der Ansicht von Johannes Paul II. ein tragischer

¹² E. Frankowski: *Obraz współczesnych zagrożeń wobec rodziny*. In: *Współczesne zagrożenia rodziny*. Hg. J. Zimny. Sandomierz 2006 S. 117.

¹³ M. Pokrywka: *Małżeństwo i rodzina wobec wyzwań współczesności*. In: *Rodzina kolebką powołań*. Hg. W. Depo. M. Gmyz, T. Guz. Z. Pałubska. Lublin 2008 S. 96–97.

Ausdruck dieser Haltung, die Mitleid mit den Betroffenen oder Sparmaßnahmen zur Entlastung der Gesellschaft als Rechtfertigung angibt (EV 15).

3. Teilnahme an der Entwicklung der Gesellschaft

Die weitere Aufgabe der Familie ist ihre Teilnahme an der Entwicklung der Gesellschaft. Die Familie stellt die Grundlage jeder Gemeinschaft dar und erfüllt in diesem Zusammenhang die fundamentalen Aufgaben, indem sie ihr Weiterbestehen garantiert, den geistigen Fortschritt, die moralische Erneuerung und die biologische Entwicklung sichert. Aus der Fortpflanzungs- und Erziehungsfunktion ergibt sich für die Familie direkt die Aufgabe, ihre Kinder zu sozialisieren, d.h. auf das gesellschaftliche Leben vorzubereiten.

Der soziale Vorteil der Familie besteht in den sich in ihr vollziehenden persönlichen Beziehungen, die zur Entwicklung von sozialen Verbindungen beitragen. Die Familienbande verwandeln sich zu nationalen, patriotischen und bürgerlichen Verbindungen. Der besondere Stellenwert des familiären Umfelds in Bezug auf das Leben und das Wohlbefinden der ganzen Gesellschaft und ihre Entwicklung ist der Grund, warum die ganze Gesellschaft für die Stärkung und Unterstützung von Ehe und Familie verantwortlich ist. Die Familie ist zwar eine autonome Gemeinschaft, sie erlebt jedoch allerlei Einschränkungen. Aus diesem Grund sind die größeren Gemeinschaften und entsprechende sozialen Einrichtungen nach dem Subsidiaritätsprinzip dazu verpflichtet, die Familie zu schützen und zu unterstützen, falls sie die ihr auferlegten existentiell-personalistischen und sozialen Funktionen selbst nicht erfüllen kann.

Die Familie ist die kleinste Zelle und der konstitutive Bestandteil einer nationalen Gemeinschaft. Der Staat ist verpflichtet, wesentliche Werte der Familie wie Ordnung, Würde der menschlichen Person, Gesundheit, Wohlbefinden und Glück zu schützen. Die Rechte der Familie ergeben sich aus der Würde des Menschen und hängen direkt mit den angeborenen Rechten jedes Menschen zusammen.

Die Aufgabe der Familie, an der Entwicklung der Gesellschaft teilzunehmen, fängt mit der sozialen Selbstgestaltung an. Durch ihre Erziehungsfunktion übernimmt zuallererst die Familie die Humanisierung der menschlichen Person und der Gesellschaft und wird zur Bildungsstätte für emotionale Kompetenzen. Dort wird die geistige und moralische Bildung des Menschen vermittelt, wodurch man die Fähigkeit erwirbt, sich in andere Gemeinschaften – Schulen, Betriebe, Organisationen, Nationen, Staaten, Kirche – einzugliedern, um sich in ihnen selbst zu verwirklichen. Das Elternhaus ist somit das natürliche Umfeld, in dem die Kinder in das soziale Leben eingeführt werden. Im Geiste der Gottes- und Nächstenliebe, der Achtung vor Gott und den Menschen wird dort die persönliche und gemeinschaftliche Entwicklung der Kinder und Jugendlichen gefördert. Die Familie gilt auch als die erste Schule der sozialen Tugenden, die

für das ordnungsgemäße Funktionieren der Gemeinschaft unentbehrlich sind. Der Mensch lernt dabei das Wahre und das Gute kennen, entdeckt seine Würde und erkennt seine Berufung.

Der politische Wandel wirkt sich auf die Familie auch durch eine feministische Ideologie und die Anerkennung homosexueller Beziehungen aus. Der radikale Feminismus betrachtet die Familie als eine Form der Frauenversklavung, durch die ihr sozialer Aufstieg aufgehalten wird. Als naturwidrig bezeichnete homosexuelle Beziehungen sind Ausdruck einer familienfeindlichen Ideologie, die in allen ihren Dimensionen – der körperlichen, psychischen und geistigen – Widersprüche aufweist. Im ersten Fall ist zu betonen, dass der Mensch unter normalen Umständen einen Ehepartner anderen Geschlechts sucht. So kann auch seine Fortpflanzungsfunktion erfüllt werden.

Im psychischen Bereich weisen die homosexuellen Beziehungen die Merkmale einer Deviation auf. Auf der sexuellen Ebene stützt sich die Verbindung des Männlichen und des Weiblichen darauf, dass der Mann eine Frau braucht und die Frau einen Mann. Auch in der geistigen Dimension sind homosexuelle Beziehungen widersprüchlich. Die geistige Harmonie höheren Grades kann nicht dort bestehen, wo es keine geistige Harmonie niedrigeren Grades gibt. Die kann es allerdings nicht geben, weil homosexuelle Beziehungen all dem widersprechen, was sich aus der menschlichen Natur ergibt¹⁴.

Die politische Transformation wirkte sich durch die Senkung des Bruttoinlandprodukts, den Ausbruch der Massenarbeitslosigkeit und die Unterschlagung des nationalen Vermögens negativ auf die materielle Situation polnischer Familien aus¹⁵. Ein anderes Problem, von dem polnische Familien nach dem politischen Wandel betroffen sind, ist ihre Wohnsituation. Für Familien mit Durchschnittseinkommen sind die Wohnungen in Polen zu teuer¹⁶. Viele sind von Arbeitslosigkeit bedroht, die derzeit eine ernste Gefahr für das Familienleben bildet. Die Suche und Erarbeitung von entsprechenden Lösungen ist in diesem Bereich unbedingt notwendig. Durch Arbeitslosigkeit geraten viele Familien in extreme Armut (vgl. Brief an die Familien 17).

Viele suchen einen Ausweg aus der Arbeitslosigkeit in der Auswanderung. Eheleute, die wegen der Wirtschaftsauswanderung getrennt leben, werden einer ersten Krise ausgesetzt, die durch Zerrüttung der Ehe und Auflösung der Beziehungen zwischen Eltern und Kindern realisiert wird. Zu dem Zeitpunkt, an dem ein Elternteil mit der Arbeit im Ausland beginnt, setzt auch der Prozess ein, in dem sich die Eheleute räumlich und zeitlich voneinander zunehmend entfernen. Eine Zerrüttung der Ehe bedeutet für die Eheleute und für ihre Kinder

¹⁴ Vgl. W. Majkowski: *Zagrożenia współczesnej rodziny polskiej*. op. cit. S. 16–17.

¹⁵ *Rocznik Statystyczny* 1994. S. LXVII.

¹⁶ Vgl. W. Majkowski. *Zagrożenia współczesnej rodziny polskiej*. op. cit. S. 21.

eine Tragödie. Aus diesem Grund wird die Auswanderung zu einem ernsthaften sozialen und pastoralen Problem. Den betroffenen Familien wird im Rahmen des Beratungssystems und durch Unterstützungskreise Hilfe angeboten¹⁷.

4. Teilnahme am Leben der Kirche

Eine weitere Aufgabe der Familie ist ihre Teilnahme am Leben und an der Sendung der Kirche. Die christliche Familie wird oft als *Hauskirche*, *kleine Kirche*, *Kirche in Miniatur* bezeichnet, wodurch ihre enge Verbindung mit der allgemeinen Kirche betont wird (vgl. Brief an die Familien 3). Papst Johannes Paul II. bestätigt diese Wahrheit in seinem Brief an die Familien und weist darauf hin, dass Christus seine Kirche in die Wege der irdischen Existenz eingeweiht hat, und „unter diesen zahlreichen Wegen die Familie der erste und der wichtigste [ist]. Ein gemeinsamer Weg und doch ein eigener, einzigartiger und unwiederholbarer Weg, so wie jeder Mensch unwiederholbar ist; ein Weg, von dem kein Mensch sich lossagen kann“ (Nr. 2).

Die christliche Ehe ist deshalb das natürliche Umfeld, in dem sich durch die Taufe als Wiederbelebung sowie Erziehung im Glauben die Eingliederung der menschlichen Person in die kirchliche Gemeinschaft vollzieht. Die christlichen Eltern sind dazu berechtigt und verpflichtet, ihre Kinder zum Glauben zu erziehen, was ständiger Heiligung der Eltern und ununterbrochener Evangelisierung der ganzen Familie bedarf. Die Mitglieder der Hauskirche werden zum Dialog mit Gott durch sakramentales Leben, Opfer und Gebet aufgefordert. Die Aktivität der Familie im Bereich der Fortpflanzung und Kindererziehung spiegelt das Schöpfungswerk des Vaters wider. Das Bild Gottes kommt in der Familie auch dadurch zum Vorschein, dass sie die angeborenen und übernatürlichen moralischen Werte in das Gesellschaftsleben einfügt.

Die christliche Familie bildet einen Teil der übernatürlichen Kirchengemeinschaft, weshalb sie zur Kommunion mit Gott und anderen christlichen Familien sowie zur Teilnahme an der Heilssendung der allgemeinen Kirche aufgefordert wird. Darüber hinaus beteiligt sie sich an der Verwirklichung der Kirche als einer Lebens- und Liebesgemeinschaft, denn die Liebe und das Leben bilden den Kern ihrer Heilssendung in der Kirche und für die Kirche. Die Familie als Gemeinschaft beteiligt sich an dem dreifachen Amt Christi als Prophet, Priester und König (vgl. FC 30). Diese Sendung wird erfüllt, indem man Gottes Wort hört, sich im Alltag danach richtet und es in seinem Umfeld verbreitet.

Um das Problem der Teilnahme der Familie am Leben und an der Sendung der Kirche richtig zu verstehen, soll man der Verbindung zwischen der

¹⁷ J. Mikołajec: *Pomoc małżonkom przeżywającym rozłąkę ze względu na emigrację zarobkową*. In: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Hg. R. Kamiński, J. Goleń, G. Pyżlak. Lublin 2013 S. 678.

katholischen Familie und der Kirche nachgehen. Die Kirche ist in allen Existenzdimensionen und Aufgaben der Familie präsent. Johannes Paul II. schreibt in der Enzyklika *Redemptor hominis: Der Mensch ist der Weg der Kirche* (Nr 4). Die Kirche dagegen ist für die Familie die Mutter, welche ihr das Leben schenkt, sie erzieht und wachsen lässt. (vgl. FC 49)

Die Familie bildet also eine Gemeinschaft, die durch die Gnade Christi geheilt wird und durch ihre Sendung in der Kirche selbst heilt. Alle Mitglieder der Familie nehmen an dieser Sendung teil: sowohl die Eheleute als auch die Kinder. Die Familie erfüllt ihre Missionsaufgabe durch den Reichtum des geistigen Lebens in der erlebten Ehe- und Familiengemeinschaft und ihr pastorales Engagement in Beziehung mit anderen Familien und Gemeinschaften. In *Familiaris consortio* nennt Johannes Paul II. drei Dimensionen dieser Teilnahme der Familie an der Sendung der Kirche: a) als glaubende und verkündende Gemeinschaft, b) als Gemeinschaft im Dialog mit Gott und c) als Gemeinschaft im Dienst am Menschen (vgl. FC 50).

Bei der Umsetzung der aufgegebenen Teilnahme am Leben der Kirche ist die Einstellung der Menschen zum sakramentalen Charakter der Ehe sehr wichtig. Die Auswirkungen der Transformation trugen auch dazu bei, dass die Neigung der Erwachsenen zur Eheschließung sinkt. Gleichzeitig steigt das Alter der Eheschließenden, wodurch die Zahl der Kinder pro Familie abnimmt. Die Abneigung gegen das Sakrament der Ehe führt dazu, dass die Zahl der Alleinerziehenden zunimmt.

Der politische Wandel bewirkte auch eine zunehmende Akzeptanz von alternativen Formen des Ehe- und Familienlebens. Als alternative Familienformen bezeichnet man sexuelle und familiäre Beziehungen, die weder eine rechtliche Grundlage noch eine biologische Elternschaft aufweisen. Beim Zusammenleben von zwei Personen unterschiedlichen Geschlechts umfasst die Partnerschaft eine erotisch-sexuelle, auf die Fortpflanzung ausgerichtete, wirtschaftliche und emotionale Funktion. Im Fall mangelnder Nachkommenschaft wird das Zusammenleben zu einer vorübergehenden oder dauerhaften Form von Lebenspartnerschaft. Wenn Kinder zur Welt kommen, wird diese oft zur Familie¹⁸.

III. Wichtige Bereiche der Familienhilfe in Polen

Für die Kirche ist die Familie ein besonderer Ort, wo die durch das Sakrament der Ehe verbundenen Personen ihre Berufung verwirklichen können. Die Bedeutung der Familie für den öffentlichen Bereich betonte Papst Johannes II.

¹⁸ K. Slany: *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków 2006 S. 135.

in seinem *Brief an die Familien: Unter diesen zahlreichen Wegen ist die Familie der erste und der wichtigste. Ein gemeinsamer Weg und doch ein eigener, einzigartiger und unwiederholbarer Weg, so wie jeder Mensch unwiederholbar ist* (Nr. 2). Der Mensch braucht eine Familie, in der er zur Welt kommt, um in Menschlichkeit aufwachsen zu können. Die Gründung einer Familie und ihr Bestehen müssen sich auf die Gemeinschaft, auf ihre Stabilität und Kraft stützen. Die Stärke der Familie soll in ihrer Liebe, in ihrer Hoffnung und im Glauben liegen, den sie bei der Verwirklichung ihrer Aufgaben als Kraftquelle nutzen kann. Die moderne Familie bedarf konkreter Unterstützung, die für sie bei der Überwindung der immer neuen Hindernisse und beim Erkennen eigener Identität nützlich sein können.

Das Anliegen der nachkonziliaren Lehre des Kirchlichen Lehramtes ist die Familie als eine *innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe* (GS 48). Es wird darauf hingewiesen, dass der als Mann und Frau geschaffene Mensch zur Gründung einer Gemeinschaft berufen wurde, die für die authentische Liebe offen ist und in der sich die Eheleute einander als Brautleute schenken. Es wäre empfehlenswert, mehr Wert auf das Verständnis der Ehe zu legen. Menschen, die um das Sakrament der Ehe bitten, sollen sich sein wahres Wesen bewusst machen. Das Sakrament der Ehe bedeutet die ununterbrochene und dynamische Gegenwart Gottes im Alltag der Familie und somit erschöpft es sich nicht im Moment der Eheschließung, sondern trägt dazu bei, dass die Gnade Gottes den Menschen zuteilwird¹⁹.

Trotz immer neuer Herausforderungen stellt die Familie einen konstitutiven und unersetzbaren Bestandteil jeder Gemeinschaft dar. Als eine universelle Institution und ein natürliches und grundlegendes Element der Gesellschaft gehört sie zum Erbe der Menschheit. Aus christlicher Sicht wird die Verantwortung für einen besonderen Aspekt der Ehe und der Familie betont, nämlich der Respekt vor dem menschlichen Leben. Die göttliche Berufung zu Mann und Frau bedeutet seine Einladung zur Mitwirkung an der Weitergabe des Lebens. Die Elternschaft darf nicht aus dem Bereich des Sakralen ausgeschlossen und der Wissenschaft und Technik überlassen werden. Die Hauptaufgabe der Eltern ist ihr Dienst am Leben (vgl. FC 28).

Eine starke Familie bildet ein System, in dem das intime Verhältnis den wichtigsten Platz einnimmt. Unter dieser Bezeichnung versteht man eine einzigartige Verbundenheit zwischen Mann und Frau: Sie erlaubt, psychische und körperliche Nähe zu entwickeln und in der Familie eine reife intime

¹⁹ Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Rzym 1986 S. 340.

Beziehung aufzubauen, in der nicht nur die Eheleute, sondern auch ihre Nachkommenschaft einen Entfaltungsprozess verwirklichen²⁰.

Trotz aller Auswirkungen der politischen Transformation gilt die moderne Familie für jeden Menschen immer noch als die wichtigste Bezugsgemeinschaft. Sie vermittelt ihrer Nachkommenschaft das Kulturerbe und sichert das Fortbestehen der Nation. Von ihr werden Vorbilder und Handlungsmuster mitgegeben, die in konkreten Lebenssituationen anzuwenden sind. Somit wird sie zum Sozialisationsort, wo dem Kind Pflichten und Aufgaben vermittelt werden, die über seine eigenen Bedürfnisse und Interessen hinausgehen.

Die Zukunft jeder Gesellschaft basiert auf dem Wohlergehen von Familien. Aus diesem Grund ist die Bildung von solchen sozialen Strukturen wichtig, in denen die Familie die zentrale Stelle einnimmt. Achtung der Menschenrechte, Wiederaufbau der Kultur und Ethik sowie Entwicklung prosozialer Einstellungen müssen ihren Anfang in der Familie nehmen.

Literaturverzeichnis

- Adamski F.: *Rodzina między sacrum a profanum*. Poznań 1987.
- Frankowski E.: *Obraz współczesnych zagrożeń wobec rodziny*. In: *Współczesne zagrożenia rodziny*. Hg. J. Zimny. Sandomierz 2006.
- Gluszek T.: *Jan Paweł II o wartości życia*. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TM/pk201411jp2_godnosc.html (20.11.2015).
- Jan Paweł II: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. Rzym 1986.
- Kempińska U.: *Małżeństwa młodocianych. Cięża, ślub i co dalej...?* Toruń 2012.
- Kruk M., Wawrzyniak J.: *Transformacja ustrojowa w Polsce 1989–2009*. Warszawa 2011.
- Kuźnik M.: *Psychologiczne aspekty kształtowania się związków intymnych*. In: *Silna rodzina*. Hg. B. Gulla, M. Duda. Kraków 2009.
- Majkowski W.: *Zagrożenia współczesnej rodziny polskiej*. In: *Rodzina polska u progu trzeciego tysiąclecia. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Instytut Socjologii UKSW w dniach 17–18 listopada 2001 roku*. Hg. W. Majkowski. Warszawa 2003.
- Mierzwiński B.: *Kościół katolicki wobec współczesnych zagrożeń rodziny polskiej*. In: *Zagrożenia rodziny w aspekcie pastoralno-społecznym*. Hg. I. Celary, G. Polok. Katowice 2008.
- Mikołajec J.: *Pomoc małżonkom przeżywającym rozłąkę ze względu na emigrację zarobkową*. In: *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*. Hg. R. Kamiński, J. Goleń, G. Pyźlak. Lublin 2013.
- Piwowski W.: *Duszpasterz wobec kryzysu współczesnej rodziny*. „Homo Dei” 29: 1960 Nr. 4.
- Pokrywka M.: *Małżeństwo i rodzina wobec wyzwań współczesności*. In: *Rodzina kolebką powołań*. Hg. W. Depo, M. Gmyz, T. Guz, Z. Pałubska. Lublin 2008.
- Pyźlak G.: *Kohabitacja jako wyzwanie duszpasterskie*. „Roczniki Teologiczne” 52: 2005 z. 6.
- Skreczko A.: *Znaczenie ciągłej pedagogizacji rodziców dla wychowania prorodzinnego dziecka*. In: *Edukacja prorodzinną*. Hg. M. Chymuk, D. Topa. Kraków 2000 S. 241.
- Slany K.: *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*. Kraków 2006.

²⁰ M. Kuźnik: *Psychologiczne aspekty kształtowania się związków intymnych*. In: *Silna rodzina*. Hg. B. Gulla, M. Duda. Kraków 2009 S. 151.

STRESZCZENIE

Wpływ przemian politycznych na życie rodzinne

Transformacja polityczna 1989 roku znacząco wpłynęła także na życie rodzinne. Spowodowała w konsekwencji pogłębienie kryzysu małżeństwa i pojawienie się nowych problemów egzystencjalnych. Kryzysy doświadczane przez małżonków znajdują odzwierciedlenie w rosnącej liczbie rozwodów, w społecznej akceptacji tego zjawiska oraz w tymczasowych formach wspólnego życia, w tzw. małżeństwach na próbę. Polityczne przemiany doprowadziły do przekształceń w tradycyjnym rozumieniu życia rodzinnego opartym na: głębokiej więzi rodzinnej, na szacunku dla rodziców i dla osób starszych, na pamięci o przodkach i kulcie zmarłych. Artykuł stanowi próbę opisaną zarówno kulturowo-społecznych i politycznych skutków transformacji ustrojowej 1989 roku, jak i ich wpływu na życia małżeńskie i rodzinne.

Słowa kluczowe: transformacja polityczna, małżeństwo, rodzina, wspólnota, służba życiu, społeczeństwo, Kościół.

SUMMARY

The Influence of Political Transformation on Family Life

Political transformation has significantly influenced family and married life. It resulted in deepening of the crisis of marriage and in the appearance of new existential problems. The crisis experienced by married couples is reflected in the growing number of divorces, in the liberal social attitude towards divorce and in the practice of "trial marriages". The political transformation in 1989 resulted in the change which consisted in the loss of the traditional nature of the family: based on a deep family bond, on respect for parents and for the elderly, on memory of the deceased, on keeping in memory genealogy and on the cult of the dead. Starting a family used to be the most appropriate way of regulating one's life and of achieving life satisfaction. Social changes of the recent decades caused deepening of the crisis of the traditional marriage through: increasing expectations of the contemporary man towards life, moving from the country to the city, professional careers of women, growing sexual freedom, the hedonistic attitude in life, moral permissiveness, unemployment and emigration. Among other problems which are experienced by married couples and families there are: contracting marriage late in life, introducing the model of a family with only one child, contraception, divorces, unemployment, difficult material and living condition and emigration for money.

Keywords: political transformation, marriage, family, community of people, service for human life, society, the Church.

KAZIMIERZ LIJKA

Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego

Papież Franciszek w dniu 11 kwietnia 2015 r. ogłosił bullę *Misericordiae vultus* informującą o ustanowieniu Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, który objął okres od 8 grudnia 2015 r. do 20 listopada 2016 r. Rozpoczęcie jubileuszu związane zostało z uroczystością Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, a jego zakończenie z uroczystością Chrystusa Króla Wszechświata¹. Mottem tego Roku Świętego stały się słowa z Ewangelii według św. Łukasza: *Miłosierni jak Ojciec* (por. Łk 6,36)². W dokumencie jest mowa o przeżywaniu i celebrowaniu Bożego Miłosierdzia. Jest w nim również nawiązanie do wielkiej apostołki miłosierdzia, św. Faustyny Kowalskiej³. To właśnie treść objawień przekazanych jej przez Chrystusa, zawartych w *Dzienniczku*, dała podstawy do ukształtowania się nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego.

Nabożeństwo na bazie objawień św. Faustyny zaczęło się szerzyć przed wojną w Wilnie, a podczas wojny w kilku krajach, i to nie tylko europejskich⁴. Gorliwymi propagatorami tego kultu byli spowiednicy św. Faustyny, bł. Michał Sopoćko i ks. Józef Andrasz. Po wojnie tego rodzaju kult nadal się rozwijał, ale pod koniec lat 50. spotkał się z negatywną oceną ze strony Stolicy Apostolskiej, co wpłynęło na jego znaczące osłabienie. Po wielu jednak latach sytuacja uległa zmianie i nabożeństwo zaczęło się rozwijać na całym świecie. W *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* z 2002 r. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów podała, że *Wprowadzone w naszych czasach, dzięki przesłaniu siostry Faustyny Kowalskiej, kanonizowanej 30 kwietnia 2000 roku, rozpo-*

Kazimierz LIJKA OMI, o. prof. UAM, dr hab., kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: lijka@oblaci.pl

¹ Franciszek: Bulla *Misericordiae vultus*. Rzym 2015 nr 3–5.

² Tamże nr 14.

³ Tamże nr 24.

⁴ E.K. Czaczkowska: *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*. Kraków 2012 s. 330–331.

wszechniło się stopniowo nabożeństwo do miłosierdzia Bożego, którym Bóg nas obdarzył przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa, źródło Ducha Świętego, który przebacza grzechy i przywraca nam radość z tego, że jesteśmy zbawieni. Ponieważ liturgia II Niedzieli Wielkanocnej, czyli „Miłosierdzia Bożego”, jak ją nazywamy dzisiaj⁵, stanowi naturalne podłoże, na którym wyraża się przyjęcie miłosierdzia Zbawiciela przez człowieka, trzeba wychowywać wiernych do zrozumienia treści tego nabożeństwa w świetle celebracji liturgicznych sprawowanych w dniach Paschy. Tą treścią jest „Chrystus paschalny”⁶. Na podstawie *Dzienniczka* św. Faustyny można wyróżnić pięć następujących elementów tego nabożeństwa: obraz Miłosierdzia Bożego, święto Miłosierdzia Bożego, koronkę do Miłosierdzia Bożego, godzinę Miłosierdzia i szerzenie kultu Bożego Miłosierdzia⁷.

I. Obraz Miłosierdzia Bożego

Cześć dla świętych obrazów jest znana w Kościele od czasów patrystycznych. Sobór Nicejski z 325 r. pozwolił umieszczać obrazy w świątyniach. Od czasów papieża Grzegorza Wielkiego uznaje się, że obrazy pełnią funkcję dydaktyczną, mnemotechniczną (ułatwiają zapamiętywanie) i afektywną⁸. Sobór Nicejski II w 787 r., *postępując (...) za boską nauką Ojców i Tradycji Kościoła katolickiego*, bronił z całą mocą czci dla świętych wizerunków⁹. *Katechizm Kościoła katolickiego* przypomina, że *ekonomię* obrazów zapoczątkowało Wcielenie Syna Bożego¹⁰. W *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* podkreślono, że cześć dla świętych wizerunków posiada znaczenie liturgiczne i jest ważnym elementem pobożności ludowej¹¹. Zadaniem świętego wizerunku jest wprowadzenie w misterium¹².

W Kościele istnieje niezliczona liczba czczonych obrazów, które uznaje się za cudowne. Spośród wizerunków Chrystusa warto tu wymienić Całun Turyński,

⁵ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: Dekret *Miłosierny i łagodny jest Pan*. (Rzym 05.05.2000). „L'Osservatore Romano” 2000 nr 7–8 s. 66.

⁶ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Poznań 2003 nr 154 s. 111–112.

⁷ Por. I. Różycki: *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*. Stockbridge 1984 s. 17–30; W. Kubacki, E. Siepak: *Bóg bogaty w miłosierdzie. Rozważania i modlitwy do Miłosierdzia Bożego*. Kraków-Łagiewniki 1996 s. 107–180; P. Szweđa: *Modlitewnik do Miłosierdzia Bożego. Jezu, ufam Tobie*. Kraków 2007 s. 15–31.

⁸ B. Nadolski: *Leksykon liturgii*. Poznań 2006 s. 1063.

⁹ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii*, dz. cyt., nr 238 s. 168.

¹⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 1994 nr 1159 s. 285.

¹¹ Tamże nr 239 s. 168.

¹² Tamże nr 243 s. 171.

Chustę z Manoppello¹³ i obraz Najświętszego Serca. W związku z tym ostatnim, Pan Jezus powiedział do św. Małgorzaty Alacoque: *Błogosławić będę domy, w których obraz Mego Serca będzie zawieszony i czczony*¹⁴.

Nie powinien zatem wywoływać zdziwienia fakt, że Chrystus kilka wieków później domagał się, aby obraz Jego Miłosierdzia był czczony na całym świecie. Już w pierwszym zdaniu *Dzienniczka* Faustyna zanotowała: *O Miłości wiekuista, każesz malować obraz swój święty i odślaniasz nam źródło miłosierdzia niepojęty*¹⁵. Dnia 22 lutego 1931 r. polska mistyczka napisała: *Wieczorem, kiedy byłam w celi, ujrzałam Pana Jezusa ubranego w szacie białej. Jedną ręką wzniesioną do błogosławieństwa, a drugą dotykała szaty na piersiach. Z uchylenia szaty na piersiach wychodziły dwa wielkie promienie, jeden czerwony, a drugi białe (...). Po chwili powiedział mi Jezus: „wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezus, ufam Tobie. Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie. Obiecuję, że dusza, która czcić będzie ten obraz, nie zginie. Obiecuję także, już tu na ziemi, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, a szczególnie w godzinę śmierci. Ja sam bronić ją będę jako swej chwały”*¹⁶. Objawienie to miało miejsce w Płocku. W 1934 r. Pan Jezus wyjaśnił, że białe promienie oznaczają wodę, która usprawiedliwia dusze; czerwony zaś oznacza krew, która jest życiem dusz. Te dwa promienie wyszły z konającego serca Jezusa w momencie otwarcia go włócznią na krzyżu¹⁷.

Symbolika promieni przywołuje śmierć Jezusa w Wielki Piątek, o której zaświadczył św. Jan w Ewangelii, podając, że *jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda* (J 19,34). Krew i woda oznaczają łaski Ducha Świętego, który został nam dany¹⁸. Obraz doskonale harmonizuje z perykopą ewangeliczną, czytaną w II Niedzielę Wielkanocną, w której św. Jan wskazuje, że zmartwychwstały Chrystus przyniósł uczniom pokój, dar Ducha Świętego, władzę odpuszczania grzechów i umocnienie w wierze (por. J 20,19–31). Wypada podkreślić, że ta sama perykopa ewangeliczna jest czytana każdego roku (cykl A, B i C). Obraz ma pobudzać do ufności i praktykowania miłosierdzia względem bliźnich. Jezus powiedział Faustynie, że przez ten obraz udzieli wiele łask duszom. Zaznaczył też, że nawet najsilniejsza wiara nic nie pomoże bez uczynków¹⁹. Pragnął On, aby obraz był publicznie wystawiony w pierwszej

¹³ A. Resch: *Oblicze Chrystusa. Od Całunu Turyńskiego do Chusty z Manoppello*. Tłum. A. Kuć. Radom 2006; P. Warchoń: *Krew i woda dar Miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebitego boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej*. Warszawa 2015 s. 32–36.

¹⁴ Por. *Droga do nieba. Modlitewnik dla katolików wszystkich stanów*. Opole 1967 s. 123.

¹⁵ M.F. Kowalska: *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa 1993 nr 1 s. 22.

¹⁶ Tamże nr 47–48 s. 36.

¹⁷ Tamże nr 299 s. 117; P. Warchoń, dz. cyt. s. 215–221.

¹⁸ I. Różycki, dz. cyt., s. 18.

¹⁹ M.F. Kowalska, dz. cyt. nr 742 s. 232.

Niedzielę po Wielkanocy, która jest świętem Miłosierdzia²⁰, i w tę niedzielę był uroczyste poświęcony²¹. W listopadzie 1937 r. Jezus powiedział do Faustyny: *Już jest wiele dusz pociągniętych do mojej miłości przez obraz ten. Miłosierdzie moje przez dzieło to działa w duszach*²². Kilka miesięcy później Faustyna zanotuje: *Dziś ujrzałam chwałę Bożą, która płynie z obrazu tego. Wiele dusz doznaje łask, choć o nich głośno nie mówią. Choć różne są koleje jego, Bóg otrzymuje chwałę przezeń, i wysiłki szatana, i złych ludzi rozbijają się i obracają w nicłość. Mimo złości szatana, miłosierdzie Boże zatriumfuje nad całym światem i czczone będzie przez wszystkie dusze*²³. W różnych latach Faustyna miała wizje Jezusa i słyszała polecenia, by rozpowszechniać kult tego obrazu²⁴.

Wielkie dzieła Boże rodzą się w bólach. Tak też było w przypadku obrazu Jezusa Miłosiernego. Cierpienia dotyczyły siostrę Faustynę, która krótko po objawieniach prosiła swego spowiednika, ks. Andrasza, aby zwolnił ją z obowiązku malowania obrazu. Tego zwolnienia nie otrzymała²⁵ i dlatego nie mogła znaleźć spokoju i odczuwała lęk²⁶, cierpiała prześladowania i upokorzenia²⁷. Siostry uważały ją za histeryczkę i fanatyczkę²⁸.

Pierwszy obraz Miłosierdzia Bożego został namalowany przez Eugeniusza Kazimirowskiego, i dzięki staraniom ks. Michała Sopoćki był wystawiony w dniach 26-28 kwietnia 1935 r. w oknie w Ostrej Bramie w Wilnie. Po zainstalowaniu obrazu Faustyna zobaczyła, jak Jezus uczynił duży znak krzyża, udzielając błogosławieństwa²⁹. W Wielki Piątek, który przypadał na dzień 26 kwietnia, ks. Sopoćko wygłosił kazanie o Miłosierdziu Bożym³⁰. Podczas kazania Faustyna widziała, jak promienie z obrazu przenikały w różnej mierze do serc zgromadzonych wiernych.

W późniejszym czasie wielu artystów malowało obrazy miłosiernego Jezusa, ale żaden nie wytrzymał konkurencji z dziełem wykonanym przez mieszkańca Łagiewnik, Adolfa Hylę. Tenże artysta namalował pierwszy swój obraz pod koniec 1942 r. Poprawił go w roku następnym, zaś ks. Andrasz go pobłogosławił i następnego dnia wizerunek zawieszono w kaplicy sióstr w Łagiewnikach. W 1944 r. Hyla namalował drugi obraz, który został poświęcony przez ks. An-

²⁰ Tamże nr 88 s. 50.

²¹ Tamże, nr 341 s. 128.

²² Tamże, nr 1379 s. 374.

²³ Tamże, nr 1789 s. 476-477.

²⁴ Por. A. Witko: *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego według bł. Faustyny Kowalskiej*. Kraków 1995 s. 35-80.

²⁵ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 52 s. 37.

²⁶ Tamże, nr 74 s. 46; por. nr 152 i 154 s. 79.

²⁷ Tamże, nr 91-92 s. 51.

²⁸ Tamże, nr 125 s. 67.

²⁹ Tamże, nr 416 s. 149.

³⁰ Tamże, nr 417 s. 150; por. przyp. 68 s. 495.

drasza i umieszczony w bocznym ołtarzu Bożego Serca. Artysta jeszcze w 1954 r. przemalował tło obrazu. Pejzaż beskidzki zastąpiony został przez kamienną posadzkę i ciemną płaszczyznę tła³¹. Należy tu podkreślić, że spod pędzla Hyły, który zmarł w 1965 r., wyszło 230 wizerunków Jezusa Miłosiernego³².

Promienie mające źródło w Sercu Jezusa oznaczają nie tylko chrzest i Eucharystię. Błady promień symbolizuje jeszcze pokutę, a czerwony, obok Eucharystii, także pozostałe cztery sakramenty³³. Napis *Jezu, ufam Tobie* jest źródłem pociechy i ukojenia, nadziei i pokoju dla wszystkich cierpiących i udręczonych³⁴. Spojrzenie Jezusa na obrazie jest pełnym miłosiernej miłości spojrzeniem z krzyża. Pan powiedział w 1934 r., że obraz jest naczyniem, z którym ludzie mają przychodzić po łaski, do źródła miłosierdzia³⁵. Jest on cenną pomocą w dążeniu do pogłębionego życia religijnego, gdyż pomaga spotkać się z Bogiem i czerpać obficie łaski płynące od zmartwychwstałego Jezusa³⁶.

II. Święto Miłosierdzia

Święta Faustyna nie jest pierwszą zakonnicej, od której Pan Jezus domagał się ustanowienia konkretnego święta. W XIII wieku żądał od bł. Julianny de Rentine, mieszkającej w klasztorze Mont Cornillon (k. Liège), aby zabiegała o ustanowienie święta ku czci Eucharystii. Skutkowało to wprowadzeniem do liturgii święta Bożego Ciała³⁷. W XVII wieku Jezus wyraził swoją wolę wobec św. Marii Małgorzaty Alacoque, by ustanowiono święto ku czci Bożego Serca. Powiedział wówczas: *Dlatego żądam od ciebie, żeby pierwszy piątek po oktawie Bożego Ciała był poświęcony na szczególną uroczystość ku uczczeniu mojego Serca, przez to, że w tym dniu wierni przystępować będą do komunii św., że będą składać uroczyste wynagrodzenia przez publiczne wyznawanie win, ażeby naprawić zniewagi, jakich to Serce doznało podczas wystawienia na ołtarzach*³⁸.

Pan Jezus po raz pierwszy powiedział o pragnieniu ustanowienia święta Miłosierdzia w Płocku w lutym 1931 r. Wyraził to takimi słowami: *Ja pragnę, aby było Miłosierdzia święto. Chcę, aby ten obraz, który wymalujesz pędzlem, żeby był uroczystie poświęcony w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, ta niedziela ma być świętem Miłosierdzia*³⁹. W następnych latach Jezus powracał do tego tematu

³¹ A. Witko, dz. cyt., s. 67–70.

³² E.K. Czaczkowska, dz. cyt., s. 337.

³³ Por. A. Witko, dz. cyt., s. 50.

³⁴ M. Sopoćko: *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*. T. 2. *Męka, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie*. Rzym – Paryż – Londyn 1962 s. 22.

³⁵ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 327 s. 124.

³⁶ Por. W.M. Okrasa: *Patrzeć z wiarą na obraz Jezusa miłosiernego*. *Ząbki* 2009 s. 64–65.

³⁷ Por. B. Nadolski: *Liturgika*. T. 2. *Liturgia i czas*. Poznań 1991 s. 118.

³⁸ M.M. Alacoque: *Pamiętnik duchowny*. Tłum. J. Andrasz. Kraków 1947 nr 92 s. 93.

³⁹ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 49 s. 36.

w kilkunastu objawieniach. Nawiązywał do daty tego święta w kalendarzu liturgicznym, podał przyczynę jego ustanowienia, sposób przygotowania i obchodzenia oraz wskazał na łaski związane z tym świętem⁴⁰.

W Wilnie 1934 r. Pan powiedział: *Pragnę, ażeby pierwsza niedziela po Wielkanocy była świętem Miłosierdzia*⁴¹. W następnym roku skierował poprzez Faustynę do kapłanów następujące polecenie: *a kapłani mają w dniu tym mówić duszom o tym wielkim i niezgłębionym miłosierdziu moim*⁴². Ksiądz Ignacy Różycki zauważył, że Jezus domagał się, by przedmiotem kazań było nie tylko Jego Boskie i nieskończone miłosierdzie, ale także niepojęte miłosierdzie Jego ludzkiego Serca, którego dowodem jest męka i całe dzieło odkupienia⁴³. W tym dniu należy pobudzić wiernych do ufności i wspomnieć o szczególnej łasce związanej z obchodem święta⁴⁴. We wrześniu 1936 r. Jezus złączył ze świętem obietnice, mówiąc: *Pragnę, aby święto Miłosierdzia było ucieczką i schronieniem dla wszystkich dusz, a szczególnie dla biednych grzeszników. W dniu tym otwarte są wnętrzości miłosierdzia mego, wylewam całe morze łask na dusze, które się zbliżą do źródła miłosierdzia mojego; która dusza przystąpi do spowiedzi i Komunii św., dostąpi zupełnego odpuszczenia win i kar; w dniu tym otwarte są wszystkie upusty Boże, przez które płyną łaski; niech się nie lęka zbliżyć do mnie żadna dusza, chociażby grzechy jej były jak szkarlat*⁴⁵. W tych słowach zawarta jest największa obietnica, polegająca na łasce zupełnego odpuszczenia win i kar. Miesiąc później Jezus, wspominając o święcie Miłosierdzia, domagał się praktykowania miłosierdzia wobec bliźnich, które ma polegać na czynie, słowie i modlitwie⁴⁶. W 1938 r. wyjaśnił, że święto Miłosierdzia wyszło z Jego wnętrzości w celu pocieszenia całego świata⁴⁷. Przygotowaniem do święta ma być nowenna, którą należy rozpocząć w Wielki Piątek. Istotnym elementem nowenny ma być koronka do Miłosierdzia Bożego. W związku z nowenną Jezus obiecuje udzielenie duszom wszelkich łask⁴⁸. W *Dzienniczku* znajduje się taka nowenna, częściowo podyktowana Faustynie przez Jezusa⁴⁹.

Wybór pierwszej niedzieli po Wielkanocy na święto Miłosierdzia Bożego, którą nazywano dawniej Niedzielą Przewodnią albo Niedzielą Białą, nie jest przypadkowy; jest to bowiem ostatni dzień oktawy Zmartwychwstania Pańskiego

⁴⁰ M.E. Siepak: *Święto Miłosierdzia*, <http://www.faustyna.pl/zmbm/swieto-milosierdzia/> (dostęp: 21.10.2015).

⁴¹ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 299 s. 117.

⁴² Tamże, nr 570 s. 192.

⁴³ I. Różycki, dz. cyt., s. 22.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 699 s. 224.

⁴⁶ Por. tamże, nr 742 s. 232.

⁴⁷ Tamże, nr 1517 s. 409; por. nr 699 s. 224.

⁴⁸ Tamże, nr 796 s. 245.

⁴⁹ Tamże, nr 1209–1230 s. 329–336.

go. Właśnie w modlitwach i czytaniach mszalnych liturgii posoborowej ideą wiodącą stało się uwielbienie Zbawiciela w Jego nieskończonym miłosierdziu⁵⁰. Ksiądz Sopoćko zauważył, że *Wszystkie części zmienne wraz ze śpiewami w odnowionej liturgii Niedzieli II Wielkanocy zmięrzają ku temu, by pobudzić Lud Boży do wielbienia Boga w Jego nieskończonym miłosierdziu nie tylko prywatnie, ale i publicznie*⁵¹. Duch tej Niedzieli promieniuje na cały okres Wielkanocy⁵². Należy podkreślić, że w Mszału Pawła VI z 1970 r. pojawiła się nowa kolekta związana z II Niedzielą Wielkanocną, która rozpoczyna się od słów: *Boże zawsze miłosierny*. Dawna kolekta Niedzieli Przewodniej terminu *miłosierny* nie posiadała. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* wyjaśnia, że w kolektce wyraża się charakter celebracji⁵³. Tak więc przedziwnym zrzędzeniem Opatrzności motyw miłosiernego Boga znalazł się w liturgii wspomnianej niedzieli w czasach, kiedy idea wprowadzenia święta Miłosierdzia Bożego nie była jeszcze przez Stolicę Apostolską popierana i zaakceptowana.

Pan Jezus podaje racje przemawiające za ustanowieniem nowego święta: *Dusze giną mimo mojej gorzkiej męki. Daję im ostatnią deskę ratunku, to jest święto Miłosierdzia mojego. Jeżeli nie uwielbią miłosierdzia mojego, zginą na wieki*⁵⁴. Innym razem dodał, że święto Miłosierdzia sprawia Jego sercu radość⁵⁵.

Wielokrotne nalegania Jezusa na wprowadzenie tego święta wzbudziło w Faustynie chęć udania się do Rzymu, by spotkać się z papieżem i przedstawić mu całą sprawę. Ale ks. Sopoćko skutecznie jej to odradził⁵⁶. Sam zaś czynił liczne starania, aby to święto zostało wprowadzone do kalendarza liturgicznego. W lipcu 1937 r. na Kongresie Mariologicznym w Wilnie przedstawił wniosek, by przesłać w tej sprawie prośbę do Stolicy Apostolskiej, ale mimo przyjęcia wniosku, arcybiskup Jałbrzykowski wyraził swój sprzeciw. Później ks. Michał rozmawiał o tym z nuncjuszem, a także wręczył biskupom zgromadzonym na konferencji Episkopatu Polski memoriał z argumentami przemawiającymi za takim świętem; udał się też w kwietniu 1939 r. do Kongregacji Obrzędów w Rzymie, ale te starania nie przyniosły pomyślnych rezultatów⁵⁷. Tymczasem dnia 16 kwietnia 1944 r. w Niedzielę Przewodnią w Krakowie Łagiewnikach po raz pierwszy obchodzono święto Miłosierdzia. W 1946 r. biskupi polscy skierowali prośbę do Stolicy Apostolskiej o zatwierdzenie święta. Dnia 14 maja 1953 r.

⁵⁰ M. Sopoćko: *Duch liturgii II Niedzieli Wielkanocy*. W: *Powołanie człowieka*. T. 2. Red. T. Bielski. Poznań – Warszawa 1972 s. 392.

⁵¹ Tamże, s. 389.

⁵² Por. tamże, s. 390.

⁵³ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*. Poznań 2004 nr 54 s. 28.

⁵⁴ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 965 s. 286.

⁵⁵ Tamże, nr 998 s. 291.

⁵⁶ Por. A. Witko, dz. cyt., s. 95–96.

⁵⁷ Tamże, s. 97–98.

Święte Oficjum uznało, że nie należy wprowadzać takiego święta⁵⁸. Ponowny zakaz wydano w dniu 19 listopada 1958 r. Natomiast 6 marca 1959 r. została podpisana *Notyfikacja* Świętego Oficjum zakazująca szerzenia nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego w formach podanych przez siostrę Faustynę. Notyfikację cofnięto w 1978 r., kilka miesięcy przed wyborem Jana Pawła II na papieża⁵⁹.

Święto Miłosierdzia wpisał w 1985 r. do kalendarza liturgicznego archidiecezji krakowskiej kardynał Macharski, a potem uczynili to niektórzy biskupi polscy w swoich diecezjach. Na prośbę Episkopatu Polski papież Jan Paweł II w 1995 r. wprowadził to święto dla wszystkich diecezji w Polsce. W dniu kanonizacji siostry Faustyny, 30 kwietnia 2000 r., Ojciec Święty ogłosił to święto dla całego Kościoła, ustalając dzień obchodu na II Niedzielę Wielkanocną, zwaną obecnie Niedzielą Miłosierdzia Bożego⁶⁰. Tak więc po prawie siedemdziesięciu latach od pierwszego objawienia związanego z tą sprawą pragnienie Jezusa, wyrażone przed Faustyną, zostało spełnione.

Dnia 29 czerwca 2002 r. Penitencjaria Apostolska ogłosiła dekret, na mocy którego udziela się *odpustu zupełnego na zwykłych warunkach (spowiedź sakramentalna, komunია eucharystyczna, modlitwa w intencjach papieskich) wiernemu, który w II Niedzielę Wielkanocną, czyli Miłosierdzia Bożego, w jakimkolwiek kościele lub kaplicy, z sercem całkowicie wolnym od wszelkiego przywiązania do jakiegokolwiek grzechu, choćby powszedniego, weźmie udział w pobożnych praktykach spełnianych ku czci Bożego Miłosierdzia albo przynajmniej odmówi przed Najświętszym Sakramentem Eucharystii, wystawionym publicznie lub ukrytym w tabernakulum, modlitwę „Ojcze nasz” i „Credo”, dodając pobożne wezwanie do Pana Jezusa Miłosiernego (np. „Jezu Miłosierny, ufam Tobie”)*⁶¹. Mówi się tu także o odpuszczeniu cząstkowym i zachęca duszpasterzy do informowania wiernych o tym rozporządzeniu Kościoła.

III. Koronka do Miłosierdzia Bożego

Różnego rodzaju koronki pojawiają się w Kościele od XIII wieku. Jest to rodzaj modlitwy, powstałej w środowisku monastycznym, polegającej na powtarzaniu prostych formuł i krótkich wezwań z równoczesnym przesuwaniem w palcach sznurka paciorków lub koralii. Znane są koronki ku uczczeniu Osób Boskich, tajemnic z życia Chrystusa, Maryi, aniołów i świętych⁶². Koronka do Miłosierdzia Bożego była znana już w XIX w. i znajdowała się w niektórych

⁵⁸ E.K. Czaczkowska, dz. cyt., s. 337.

⁵⁹ Por. A. Witko, dz. cyt., s. 99–100.

⁶⁰ M.E. Siepak, *Święto Miłosierdzia*, <http://www.faustyna.pl/zmbm/swieto-milosierdzia/> (dostęp: 21.10.2015).

⁶¹ Penitencjaria Apostolska, *Dekret o związaniu odpustów z aktami kultu spełnianymi dla uczczenia Bożego Miłosierdzia* (Rzym 29.06.2002). „L'Osservatore Romano” 2003 nr 1 s. 55–56.

⁶² J. Kopeć: *Koronka*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 9. Lublin 2002 kol. 886–892.

książeczkach do nabożeństwa. Odmawiano ją w zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia⁶³, ale różniła się ona znacząco od tej, którą Jezus przekazał Faustynie.

W dniu 13 września 1935 r. Faustyna ujrzała anioła, wykonawcę Bożego gniewu, który miał ukarać ziemię za grzechy. Wówczas zaczęła błagać Boga słowami usłyszczanymi wewnątrz, które okazały się skuteczne do tego stopnia, że anioł stał się bezsilny i nie mógł dokonać karania⁶⁴. Słowa modlitwy były następujące: *Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana naszego Jezusa Chrystusa, za grzechy nasze i świata całego; dla Jego bolesnej męki miej miłosierdzie dla nas*⁶⁵. Formuła modlitwy jest częściowo podobna do tej, którą anioł przekazał dzieciom w Fatimie w 1916 r. Anioł kazał im powtórzyć trzykrotnie: *Przenajświętsza Trójco, Ojcze, Synu i Duchu Święty, ofiaruję Wam najdroższe Ciało, Krew, Duszę i Bóstwo naszego Pana Jezusa Chrystusa, obecnego we wszystkich tabernakulach świata, jako zadośćuczynienie za zniewagi, świętokradztwa i obojętności, którymi jest obrażany. Przez nieskończone zasługi Jego Najświętszego Serca i Niepokalanego Serca Maryi, błagam o nawrócenie biednych grzeszników*⁶⁶.

Dla teologów w podanych formułach problem stanowiło ofiarowanie Ojcu Bóstwa Jezusa. Na zarzut, że Bóstwo Jezusa Chrystusa nie może być ofiarowane Trójcy Przenajświętszej, siostra Łucja z Fatimy odpowiedziała z przekazem: *Być może anioł nie studiował teologii*⁶⁷. Podobny zarzut wobec formuły przekazanej przez Faustynę wysunął ksiądz Wincenty Granat. Dziś tę kwestię wyjaśnia się w ten sposób, że przez ofiarowanie Bóstwa Jezusa należy rozumieć Jego Boską Osobę, a nie Boską naturę⁶⁸.

W związku z koronką Pan Jezus powiedział do Faustyny 14 września 1935 r.: *odmawiać ją będziesz przez dziewięć dni na zwykłej częstce różańca w sposób następujący: najpierw odmówisz jedno „Ojcze nasz” i „Zdrowaś Maryjo”, i „Wierzę w Boga”, następnie na paciorkach „Ojcze nasz” mówić będziesz następujące słowa: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo najmilszego Syna Twojego, a Pana Naszego Jezusa Chrystusa, na przebłaganie za grzechy nasze i świata całego”; na paciorkach „Zdrowaś Maryjo” będziesz odmawiać następujące słowa: „Dla Jego bolesnej męki miej miłosierdzie dla nas i świata całego”. Na zakończenie odmówisz trzykrotnie te słowa: „Święty Boże,*

⁶³ A. Witko, dz. cyt., s. 112–113.

⁶⁴ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 474 s. 165.

⁶⁵ Tamże, nr 476 s. 165.

⁶⁶ A. Witko, dz. cyt., s. 107; por. L. Kondor: *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, Fatima 1978, s. 45.

⁶⁷ F. Bauman, *Fatima und die Kritik*, w: *Maria spricht zur Welt. Fatimas Geheimnis und weltgeschichtliche Sendung*. Red. L. Gonzaga da Fonseca. Innsbruck – Wien – München 1963 s. 132; por. A. Witko, dz. cyt., s. 170, przyp. 30.

⁶⁸ Por. A. Witko, dz. cyt., s. 106–108.

*Święty Mocny, Święty Nieśmiertelny, zmiłuj się nad nami i nad całym światem*⁶⁹. We wrześniu 1936 r. Pan Jezus zachęcał Faustynę do nieustannego odmawiania koronki. Wypowiedział również obietnice związane z tą modlitwą: *Ktokolwiek będzie ją odmawiał, dostąpi wielkiego miłosierdzia w godzinę śmierci. Kapłani będą podawać grzesznikom jako ostatnią deskę ratunku; chociażby był grzesznik najzatwardziały, jeżeli raz tylko zmówi tę koronkę, dostąpi łaski z nieskończonego miłosierdzia mojego*⁷⁰. W grudniu tegoż roku Zbawiciel obiecał, że za odmówienie koronki przez dziewięć dni przed świętem Miłosierdzia udzieli duszom wszelkich łask⁷¹. Faustyna przekonała się, że przez odmawianie koronki można przebłagać Boga Ojca i uprosić Miłosierdzie Boże dla Polski⁷², miłosierdzie w życiu i dla konających⁷³, można otrzymać zaspokojenie wszelkich prośb i spokój⁷⁴, a nawet można uprosić deszcz⁷⁵, ustanie burzy⁷⁶ i uchronienie od burzy niosącej zniszczenie⁷⁷. Łaski można wypraszać dla siebie, dla innych osób i całego świata. Koronkę należy odmawiać z ufnością i wytrwałością.

Tekst koronki, nowenny i litanii do Miłosierdzia Bożego, dzięki staraniom ks. Michała Sopoćki, po uzyskaniu *Imprimatur* kurii krakowskiej, został wydrukowany w październiku 1937 r. w książeczce zatytułowanej *Chrystus, Król miłosierdzia*⁷⁸. Kult Miłosierdzia Bożego szerzył się intensywnie podczas wojny i po jej zakończeniu. Notyfikacja Świętego Oficjum z 1959 r. przerwała ten rozwój prawie na dwadzieścia lat. Popularność koronki po uchyleniu Notyfikacji w 1978 r., a zwłaszcza po beatyfikacji i kanonizacji siostry Faustyny, zaczęła rosnąć w całym świecie w sposób niezwykły.

Kardynał Józef Glemp w imieniu biskupów polskich skierował do Ojca Świętego w listopadzie 2001 r. prośbę o udzielenie daru odpustu dla odmawiających Koronkę do Miłosierdzia Bożego. Dnia 12 stycznia 2002 r. Penitencjaria Apostolska podjęła decyzję o udzieleniu odpustu zupełnego pod zwykłymi warunkami w granicach Polski wiernemu, który z duszą całkowicie wolną od przywiązania do jakiegokolwiek grzechu pobożnie odmówi Koronkę w kościele lub kaplicy wobec Najświętszego Sakramentu, publicznie wystawionego lub też przechowywanego w tabernakulum. Chorzy, którzy nie mogą wyjść z domu, a odmówią Koronkę z ufnością i pragnieniem miłosierdzia, również taki odpust

⁶⁹ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 476 s. 166.

⁷⁰ Tamże, nr 687 s. 221.

⁷¹ Tamże, nr 796 s. 245.

⁷² Tamże, nr 714 s. 227.

⁷³ Tamże, nr 1035 s. 300.

⁷⁴ Tamże, nr 1541 s. 413.

⁷⁵ Tamże, nr 1128 s. 316.

⁷⁶ Tamże, nr 1731 s. 460.

⁷⁷ Tamże, nr 1791 s. 477.

⁷⁸ A. Witko, dz. cyt., s. 115; Litania do Miłosierdzia Bożego – zob. M. Sopoćko: *Godzina święta. Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego nad światem*. Poznań 1949 s. 113–116.

mogą uzyskać. W innych okolicznościach odpust będzie cząstkowy⁷⁹. Można więc powiedzieć, że Koronka do Miłosierdzia Bożego jest wielkim darem Chrystusa dla Kościoła. Jest ona wyrazem Jego nieskończonego miłosierdzia i niezwykłej troski o zbawienie ludzi.

IV. Godzina Miłosierdzia

Nabożeństwo związane z godziną Miłosierdzia pojawia się jedynie w dwóch objawieniach opisanych przez Faustynę w *Dzienniczku*. W październiku 1937 r. Pan Jezus powiedział: *O trzeciej godzinie błagaj mojego miłosierdzia, szczególnie dla grzeszników, i choć przez krótki moment zagłębiaj się w mojej męce, szczególnie w moim opuszczeniu w chwili konania. Jest to godzina wielkiego miłosierdzia dla świata całego. Pozwolę ci wniknąć w mój śmiertelny smutek; w tej godzinie nie odmówię duszy niczego, która mnie prosi przez mękę moją*⁸⁰. Drugie objawienie dotyczące tej godziny nastąpiło w początkach lutego 1938 r. Jezus wówczas mówił: *Przypominam ci, córko moja, że ile razy usłyszysz, jak zegar bije trzecią godzinę, zanurzaj się cała w miłosierdziu moim, uwielbiając i wysławiając je; wzywaj jego wszechmocy dla świata całego, a szczególnie dla biednych grzeszników, bo w tej chwili zostało na oścież otwarte dla wszelkiej duszy. W godzinie tej uprosisz wszystko dla siebie i dla innych; w tej godzinie stała się łaska dla świata całego – miłosierdzie zwyciężyło sprawiedliwość. Córko moja, staraj się w tej godzinie odprawiać drogę krzyżową, o ile ci na to obowiązki pozwolą; a jeżeli nie możesz odprawić drogi krzyżowej, to przynajmniej wstąp na chwilę do kaplicy i uczcij moje serce, które jest pełne miłosierdzia w Najświętszym Sakramencie; a jeżeli nie możesz wstąpić do kaplicy, pograż się w modlitwie tam, gdzie jesteś, chociaż przez króciutką chwilę. Żądam czci dla miłosierdzia mojego od wszelkiego stworzenia, ale od ciebie najpierw, bo dałem ci najgłębiej poznać tę tajemnicę*⁸¹.

Godzina Miłosierdzia, stanowiąca jedną z form nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, została dostrzeżona i równocześnie uwydatniona dopiero w 1980 r. przez Kongregację do spraw Świętych, badającą pisma Faustyny. Nieco później zwrócił na tę godzinę uwagę ks. Ignacy Różycki w referacie wygłoszonym na sympozjum w Krakowie, które odbyło się w dniach 19-20 lutego 1981 r. Zaznaczył wówczas, że modlitwa ma być odmawiana o godzinie piętnastej, ma odwoływać się do wartości i zasług męki Pańskiej, ma być ufna, wytrwała i w razie potrzeby wielokrotnie powtarzana. Należy ją skierować do Jezusa⁸². Ksiądz Sopoćko w przedstawianiu różnych form nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego

⁷⁹ Penitencjaria Apostolska: *Odpust za Koronkę do Miłosierdzia Bożego*. Rzym 12.01.2002. „Anamnesis” 2002 nr 2 s. 54–55.

⁸⁰ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 1320 s. 358.

⁸¹ Tamże, nr 1572 s. 420–421.

⁸² Por. I. Różycki, dz. cyt., s. 28–29.

wymieniał m.in. litanie i nowennę, pomijając milczeniem Godzinę Miłosierdzia⁸³. Oficjalnie praktyka uczczenia godziny śmierci Jezusa, według objawień siostry Faustyny, została wprowadzona 1 listopada 1983 r., na mocy okólnika przełożonej generalnej Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Poleciła ona, by siostry codziennie o godzinie piętnastej odmawiały koronkę do Miłosierdzia Bożego⁸⁴. Później zachęta do przeżywania tej godziny znalazła się w Dyrektorium Zgromadzenia i w modlitewniku zakonnym, w którym wskazano, że godzina piętnasta jest czasem błagania o Miłosierdzie Boże. W tej godzinie siostry powinny odmawiać koronkę, polecając Bogu wszystkich umierających, osoby powierzone apostołskiemu gorliwości Zgromadzenia, wszystkie jego dzieła i prosić o wierność swojej misji w Kościele⁸⁵. Pośród tych intencji zabrakło polecenia Bogu grzeszników, na co należał Jezus w obu objawieniach.

W odniesieniu do godziny piętnastej pojawiły się różne interpretacje. Jedni interpretowali ją jako moment nastania tej godziny, inni zaś widzieli tu czas od godziny piętnastej do szesnastej. Ksiądz Dłutowski, nawiązując do momentu śmierci Jezusa, podkreśla, że dopiero później, po godzinie piętnastej, *jeden z żołnierzy przebił Mu bok i natychmiast wypłynęła krew i woda* (J 19,34). Ponieważ krew i woda są materialnym przedmiotem kultu Miłosierdzia Bożego, dlatego należy uczcić nie tylko moment oddania ducha przez Zbawiciela, lecz także moment przebicia Jego boku, który nastąpił prawdopodobnie około godziny szesnastej. Poza tym Jezus polecił Faustynie, by w tym czasie odprawiła drogę krzyżową, a ta może trwać nawet kilkadziesiąt minut. I chociaż łaski miłosierdzia można wypraszać przez całą godzinę, to jednak kulminacyjny moment Godziny Miłosierdzia przypada wtedy, kiedy zegar wybija godzinę piętnastą⁸⁶. I ważnym jest to, aby modlitwy rozpocząć właśnie w tym momencie.

Należy jeszcze pamiętać, że wielkie znaczenie dla Jezusa ma rozważanie przez nas Jego męki. W styczniu 1935 r. Faustyna usłyszała głos w duszy: *Jedna godzina rozważania mojej bolesnej męki większą zasługę ma aniżeli cały rok biczowania się aż do krwi; rozważanie moich bolesnych ran jest dla Ciebie z wielkim pożytkiem, a mnie sprawia wielką radość*⁸⁷. Dnia 21 stycznia 1938 r. Faustyna przeżywała w czasie mszy wizję Jezusa konającego na krzyżu, który powiedział: *Najwięcej mi się podoba, kiedy rozważasz moją bolesną mękę; łącz swoje małe cierpienia z moją bolesną męką, aby miały wartość nieskończoną*

⁸³ Por. A. Witko, dz. cyt., s. 121.

⁸⁴ Por. tamże, s. 121–122.

⁸⁵ *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia*. Warszawa – Rzym 1985 s. 107–108; *Tobie, Panie zaufałem. Modlitewnik Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia*. Warszawa 1986 s. 33–34.

⁸⁶ Por. M. Bernyś, M. Dłutowski: *Nie lękaj się niczego. Hymny, rozważania, modlitwy w godzinie miłosierdzia*. Ząbki 2014 s. 148–149; E. Siepak: *Godzina miłosierdzia*. Częstochowa 2004 s. 3.

⁸⁷ M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 369 s. 137.

*przed moim majestatem*⁸⁸. Należy zatem pamiętać, aby w odprawianiu Godziny Miłosierdzia nie zabrakło refleksji nad męką Jezusa. Myśl skupiona na konaniu i śmierci Jezusa jest bardzo dla nas pożyteczna, raduje Jego serce i sprawia, że ma On w nas wielkie upodobanie.

V. Szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego

Ostatnią formą nabożeństwa przekazanego św. Faustynie jest szerzenie kultu Miłosierdzia Bożego. Faustyna jest pierwszą osobą, od której Jezus domagał się rozpowszechniania tego kultu w nowej formie. Również do tego zadania zostali powołani jej spowiednicy, a w dalszej kolejności inni duchowni, siostry zakonne oraz wszyscy ludzie Kościoła.

W lutym 1935 r. Bóg obiecał wielką łaskę Faustynie i wszystkim, którzy będą głosić o Jego wielkim miłosierdziu. Bóg powiedział: *Ja sam bronić ich będę w godzinę śmierci, jako swej chwały, i chociażby grzechy dusz czarne były jak noc, kiedy grzesznik zwraca się do miłosierdzia mojego, oddaje mi największą chwałę i jest zaszczytem męki mojej. Kiedy dusza wysławia moją dobroć, wtenczas szatan drży przed nią i ucieka na samo dno piekła*⁸⁹. Nieco później, podczas adoracji, Jezus przyrzekł: *Duszom, które uciekać się będą do mojego miłosierdzia, i duszom, które wysławiać i głosić będą innym o moim wielkim miłosierdziu, w godzinę śmierci postąpię z nimi według nieskończonego miłosierdzia mojego*⁹⁰. Po tych słowach Zbawiciel wyjawiał swoją boleść z powodu niezrozumienia i niedowierzania Jego wielkiemu miłosierdziu przez dusze wybrane. W dniu 4 kwietnia 1937 r., w Niedzielę Przewodnią, czyli święto Miłosierdzia, podczas adoracji Faustyna usłyszała takie słowa: *Dusze, które szerzą cześć miłosierdzia mojego, osłaniam je przez życie całe, jak czuła matka swe niemowlę, a w godzinę śmierci nie będę im Sędzią, ale miłosiernym Zbawicielem. W tej ostatniej godzinie nic dusza nie ma na swą obronę, prócz miłosierdzia mojego; szczęśliwa dusza, która przez życie zanurzała się w zdroju miłosierdzia, bo nie dosięgnie jej sprawiedliwość*⁹¹.

Bardzo ważną obietnicę dotyczącą kapłanów wyraził Jezus w styczniu 1938 r. Powiedział wówczas: *Córko moja, nie ustawaj w głoszeniu miłosierdzia mojego, ochłodziś przez to serce moje, które pała płomieniem litości dla grzeszników. Powiedz moim kapłanom, że zatwardziali grzesznicy kruszyć się będą pod ich słowami, kiedy będą mówić o niezgłębionym miłosierdziu moim, o litości, jaką mam dla nich w sercu swoim. Kapłanom, którzy głosić będą i wysławiać*

⁸⁸ Tamże, nr 1512 s. 409.

⁸⁹ Tamże, nr 378 s. 140.

⁹⁰ Tamże, nr 379 s. 140–141.

⁹¹ Tamże, nr 1075 s. 307–308.

*miłosierdzie moje, dam im moc przedziwną i namaszczę ich słowa, i poruszę serca, do których przemawiać będą*⁹².

Inne objawienie, z dnia 28 stycznia 1938 r., skierowane zostało do wszystkich, którzy będą szerzyć kult Miłosierdzia Bożego. Faustyna zanotowała takie słowa Pana: *Wszystkim duszom, które uwielbiać będą to wielkie moje miłosierdzie i szerzyć jego cześć, zachęcając inne dusze do ufności w moje miłosierdzie – dusze te w godzinę śmierci nie doznają przerażenia. Miłosierdzie moje osłoni je w tej ostatniej walce*⁹³.

Po św. Faustynie głównym krzewicielem kultu Miłosierdzia Bożego był bł. Michał Sopoćko, który w swoim życiu z tego powodu doznał wielu cierpień⁹⁴. Starał się on dać podstawy teologiczne temu nabożeństwu w licznych książkach i artykułach⁹⁵. Inny znany spowiednik Faustyny, ks. Józef Andrasz, opisał szerzący się w powojennej Polsce kult Miłosierdzia Bożego. Pisał, że kult ten po wojnie nie osłabł, ale szerzy się coraz bardziej, a obraz Jezusa Miłosiernego pielgrzymuje po licznych miastach i wioskach nie tylko w formie obrazków, ale i medalików. Nowenna, koronka i litania do Miłosierdzia Bożego rozszerzają się nie tylko u nas, ale i w innych krajach. W wielu kościołach znajdują się duże obrazy Pana Jezusa Miłosiernego, zazwyczaj obwieszane wotami, jako wyraz wdzięczności za wysłuchanie próśb⁹⁶. W niektórych kościołach odprawia się każdego miesiąca specjalne nabożeństwa dla wiernych, a przed obrazem Miłosiernego Zbawiciela celebruje się mszę świętą, głosi kazanie o Bożym Miłosierdziu i śpiewa się litanię do Miłosierdzia Bożego⁹⁷. Nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego zainicjowano w Łagiewnikach dnia 7 marca 1943 r. Później odprawiano je w trzecią niedzielę miesiąca, a w kwietniu w pierwszą niedzielę po Wielkanocy⁹⁸. W okresie powojennym na temat Bożego Miłosierdzia zaczęły pojawiać się liczne publikacje w różnych językach. A w późniejszym okresie do rozwoju kultu Miłosierdzia Bożego przyczynił się św. Jan Paweł II, który w 1980 r. obdarzył Kościół encykliką *Dives in misericordia*⁹⁹. Rok Miłosierdzia Bożego, ogłoszony przez papieża Franciszka, stał się nowym okresem intensywnego głoszenia miłosierdzia i korzystania z łask miłosiernego Pana. W tym Roku Świętym papież posłał *misjonarzy miłosierdzia*, którzy otrzymali władzę rozgrzeszania z grzechów zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej¹⁰⁰. W Roku Miłosierdzia misjonarze przeprowadzali misje i rekolekcje, w których dominującym tematem stało się

⁹² Tamże, nr 1521 s. 410.

⁹³ Tamże, nr 1540 s. 413.

⁹⁴ Por. tamże, nr 378 s. 140.

⁹⁵ Zob. H. Ciereszko: *Michał Sopoćko apostoł Miłosierdzia Bożego*. Kraków 2004.

⁹⁶ Por. J. Andrasz: *Miłosierdzie Boże, ufamy Tobie!* Kraków 1948 s. 3–4.

⁹⁷ Tamże, s. 16–17.

⁹⁸ Tamże, s. 17, przyp. 1.

⁹⁹ Jan Paweł II: *Encyklika Dives in misericordia*. Rzym 1980.

¹⁰⁰ Franciszek: *Bulla Misericordiae vultus*, dz. cyt., nr 18.

miłosierdzie Boże. Kazania, homilie, konferencje i nabożeństwa miały przybliżyć wiernych do źródła niezgłębionego miłosierdzia. W języku polskim istnieją niezliczone modlitewniki z tekstami dla tego rodzaju nabożeństw¹⁰¹. Wiernych należało zachęcać do nawracania się i korzystania z Bożego Miłosierdzia w sakramencie pokuty, do wieszania obrazu Jezusa miłosiernego w mieszkaniach i do odmawiania koronki.

W Roku Miłosierdzia apelowano do duszpasterzy, aby w kościołach umieścili obraz Miłosierdzia i udostępniili świątynie dla wiernych, którzy chcą się modlić w Godzinie Miłosierdzia. Wiernych zachęcano, aby docierali do ludzi, którzy oddalili się od Kościoła i aby przekonywali ich do skorzystania z łask miłosiernego Boga, który nawet największego grzesznika nie odrzuca i raduje się z jego nawrócenia.

VI. Zakończenie

Kult Bożego Miłosierdzia w nowej formie wyszedł z Polski i jest dziełem Jezusa, przekazanym światu za pośrednictwem św. Faustyny Kowalskiej. W maju 1938 r., podczas modlitwy Faustyny za nasz kraj, Pan Jezus powiedział: *Polskę szczególnie umiłowałem, a jeżeli posłuszna będzie woli mojej, wywyższę ją w potęgę i świętości. Z niej wyjdzie iskra, która przygotowuje świat na ostateczne przyjście moje*¹⁰². Tą iskrawą zdaje się być Boże Miłosierdzie, które należy rozpowszechniać na wszelki możliwy sposób. Nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia łączy się z niezwykłymi obietnicami dotyczącymi zarówno życia doczesnego, jak i wiecznego; jest ono dowodem nieskończonej miłości Zbawiciela do ludzi. Realizacja każdego elementu tego nabożeństwa ma być złączona z ufnością i z podaniem się woli Bożej. Szczególnym okresem do rozpowszechniania i praktykowania wspomnianego nabożeństwa stał się Rok Miłosierdzia.

W kontekście wydarzeń we współczesnym świecie warto przypomnieć słowa św. Pawła: *Mówię, bracia, czas jest krótki (...). Przemija bowiem postać tego świata (1 Kor 7,29.31). Z tymi słowami wypada złączyć fragment z Apokalipsy, w którym Jezus mówi: Ja wszystkich, których kocham, karzę i ćwiczę. Bądź więc gorliwy i nawróć się! Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto posłyszysz mój głos i drzwi otworzy, wejść do niego i będę z nim wieszerał, a on ze mną. Zwycięzcy*

¹⁰¹ Oto niektóre modlitewniki: A. Misiak: *Modlitwy do Bożego Miłosierdzia*. Osny 1981; W. Kubacki, E. Siepak: *Bóg bogaty w miłosierdzie. Rozważania i modlitwy do Miłosierdzia Bożego*. Kraków – Łagiewniki 1996; S. Chabiński: *Okaż nam miłosierdzie Swoje*. Ząbki 1998; Z. Rutkowski: *Miłosierdzie... z Pokolenia na Pokolenie*. Ząbki 1998; W. Kubacki: *Miej miłosierdzie dla nas i całego świata. Adoracje*, Kraków – Łagiewniki 1999; T. Ryłko: *Modlitewnik do Miłosierdzia Bożego. Wiem, komu zaufałem*. Kraków 2001; P. Szveda: *Modlitewnik do Miłosierdzia Bożego. Jezu, ufam Tobie*. Kraków 2007; B. Słota: *Z miłosierdzia*. Warszawa 2008; J. Brózda-Wisniewska: *Modlitwy do Miłosierdzia Bożego. Jezu, ufam Tobie*. Poznań 2009.

¹⁰² M.F. Kowalska, dz. cyt., nr 1732 s. 461.

dam zasiąść ze Mną na moim tronie (Ap 3,19–21). Zwycięzcą jest ten, kto otwiera się na Boże Miłosierdzie, kto darzy czią obraz Miłosierdzia, obchodzi święto Miłosierdzia, odmawia koronkę, łączy się z konającym Jezusem w godzinie Miłosierdzia oraz głosi miłosierdzie słowem i uczynkami.

Bibliografia

- Andrasz J.: *Miłosierdzie Boże, ufamy Tobie!* Kraków 1948.
- Bauman F.: *Fatima und die Kritik*, w: *Maria spricht zur Welt. Fatimas Geheimnis und weltgeschichtliche Sendung*. Red. L. Gonzaga da Fonseca. Innsbruck – Wien – München 1963.
- Bernyś M., Dłutowski M.: *Nie lękaj się niczego. Hymny, rozważania, modlitwy w godzinie miłosierdzia*. Żąbki 2014.
- Ciereszko H.: *Michał Sopoćko apostoł Miłosierdzia Bożego*. Kraków 2004.
- Czaczkowska E.K.: *Siostra Faustyna. Biografia Świętej*. Kraków 2012.
- Droga do nieba. Modlitewnik dla katolików wszystkich stanów*. Opole 1967.
- Faustyna Kowalska M.: *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Warszawa 1993.
- Franciszek: *Bulla Misericordiae vultus*. Rzym 2015.
- Jan Paweł II: *Encyklika Dives in misericordia*. Rzym 1980.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 1994.
- Kondor L.: *Siostra Łucja mówi o Fatimie*, Fatima 1978.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: *Dekret Miłosierny i łagodny jest Pan* (Rzym 05.05.2000). „L'Osservatore Romano” 2000 nr 7–8 s. 66.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*. Poznań 2003.
- Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia*. Warszawa – Rzym 1985.
- Kopeć J.: *Koronka*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 9. Lublin 2002 kol. 886–892.
- Kubacki W., Siepak E.: *Bóg bogaty w miłosierdzie. Rozważania i modlitwy do Miłosierdzia Bożego*. Kraków-Łagiewniki 1996.
- Małgorzata Maria Alacoque: *Pamiętnik duchowny*. Tłum. J. Andrasz. Kraków 1947.
- Nadolski B.: *Leksykon liturgii*. Poznań 2006.
- Nadolski B.: *Liturgika*. T. 2. *Liturgia i czas*. Poznań 1991.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*. Poznań 2004.
- Okrasa W.M.: *Patrzeć z wiarą na obraz Jezusa miłosiernego*. Żąbki 2009.
- Penitencjaria Apostolska, *Dekret o związaniu odpustów z aktami kultu spełnianymi dla uczczenia Bożego Miłosierdzia* (Rzym 29.06.2002). „L'Osservatore Romano” 2003 nr 1 s. 55–56.
- Penitencjaria Apostolska: *Odpust za Koronkę do Miłosierdzia Bożego* (Rzym 12.01.2002.). „Anamnesis” 2002 nr 2 s. 54–55.
- Resch A.: *Oblicze Chrystusa. Od Całunu Turyńskiego do Chusty z Manoppello*. Tłum. A. Kuć. Radom 2006.
- Różycki I.: *Miłosierdzie Boże. Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego*. Stockbridge 1984.
- Siepak E.: *Godzina miłosierdzia*. Częstochowa 2004.
- Siepak M.E.: *Święto Miłosierdzia*, <http://www.faustyna.pl/zmbm/swieto-milosierdzia/> (dostęp: 21.10.2015).
- Sopoćko M.: *Duch liturgii II Niedzieli Wielkanocy*. W: *Powołanie człowieka*. T. 2. Red. T. Bielski. Poznań – Warszawa 1972 s. 377–392.
- Sopoćko M.: *Godzina święta. Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego nad światem*. Poznań 1949.

Sopoćko M.: *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*. T. 2. *Męka, śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie*. Rzym – Paryż – Londyn 1962.

Szweda P.: *Modlitewnik do Miłosierdzia Bożego. Jezu, ufam Tobie*. Kraków 2007.

Tobie, Panie zaufałem. Modlitewnik Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Warszawa 1986.

Warchoń P.: *Krew i woda dar Miłości miłosiernej. Studium historyczno-teologiczne przebitego boku Chrystusa w literaturze teologicznej i duchowej*. Warszawa 2015.

Witko A.: *Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego według bł. Faustyny Kowalskiej*. Kraków 1995.

STRESZCZENIE

Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego

Bóg nas kocha i chce, abyśmy uznali, że jego miłosierdzie jest większy od naszego grzechu. W bulli *Misericordiae vultus* papież Franciszek ogłosił nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia. Rok Święty Miłosierdzia rozpoczął się 8 grudnia 2015 roku i zakończył 20 listopada 2016 roku. Ojciec Święty naucza: *Potrzebujemy nieustannie kontemplować tajemnicę miłosierdzia*. [...] *Nasze zbawienie zależy od niego*. W swojej bulli Papież wspominał o wielkiej apostołce miłosierdzia, Faustynie Kowalskiej, polskiej zakonnicy, która miała mistyczne wizje. Chrystus powiedział jej, aby szerzyć kult miłosierdzia. W jej Dzienniczku znajdujemy następujące elementy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego: obraz miłosiernego Chrystusa, święto Miłosierdzia Bożego, Koronka do Miłosierdzia Bożego, godzina Miłosierdzia i szerzenie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Te elementy są analizowane w niniejszym artykule.

Słowa kluczowe: Jubileusz Miłosierdzia, Boże Miłosierdzie, nabożeństwo, Faustyna Kowalska.

SUMMARY

Devotion to the Divine Mercy

God loves us and he wants us to recognize that his mercy is greater than our sin. Pope Francis has published a bull *Misericordiae vultus*, in which he has proclaimed the extraordinary Jubilee of Mercy. The Holy Year of Mercy was inaugurated on December 8th 2015 and was concluded on November 20th 2016. The Holy Father teaches: *We need constantly to contemplate the mystery of mercy [...]. Our salvation depends on it*. In this bull Pope has mentioned a great apostle of mercy, Saint Faustina Kowalska, a Polish nun, who had mystical visions. Christ told her to spread the cult of mercy. In her *Diary* we find the following elements of the devotion to the Divine Mercy: image of merciful Christ, the Feast of Mercy, the Chaplet of Divine Mercy, Mercy hour and spreading the devotion to the Divine Mercy. These elements are analyzed in the present article.

Keywords: Jubilee of Mercy, Divine Mercy, devotion, Faustina Kowalska.

KATARZYNA WASIUTYŃSKA

**»La misericordia è Gesù Abbandonato«.
Riflessione alla luce dell'esperienza spirituale
di Chiara Lubich**

*Ho un solo sposo sulla terra: Gesù abbandonato: non ho altro Dio fuori di Lui*¹ – questa dichiarazione di amore esclusivo scritta da Chiara Lubich (1920–2008) nel settembre 1949, contiene in sé tutta la ricchezza della sua vita che oggi la Chiesa vuole esaminare per presentarla ai fedeli come via autentica alla santità². Anni dopo, alla domanda sull'essenza della spiritualità del Movimento dei Focolari alla cui base si trova la sua esperienza personale, la Lubich dirà che essa ricorda una medaglia dove su una faccia si trova il grido: *Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato* (Mat 27,46), sull'altra la frase della preghiera sacerdotale di Gesù: *Che tutti siano uno* (Gv 17,21), e in mezzo a essi sta tutto il Vangelo. Nella nostra riflessione che si inserisce nel Giubileo Straordinario vissuto nella Chiesa, guarderemo a Gesù Abbandonato nella prospettiva della misericordia di Dio. Il punto di partenza sono per noi i primi anni della comunità dei Focolari quando Chiara scopriva pian piano il suo Volto particolare e di cui una testimonianza sono le sue lettere degli anni 1943-1949, pubblicate in gran parte da *Città Nuova*. Una tappa significativa di questa storia spirituale è anche

Katarzyna WASIUTYŃSKA – mgr, doktorantka w Zakładzie Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: katarzyna.wasiutynska@amu.edu.pl

¹ C. Lubich: *La dottrina spirituale*. Milano 2001 p. 138.

² Nel suo telegramma inviato dopo la morte di Chiara Lubich, Benedetto XVI ringraziava per il suo servizio reso alla Chiesa: *un servizio silenzioso e incisivo, in sintonia sempre con il magistero della Chiesa chiamandola generosa testimone di Cristo, donna di intrepida fede, mite messaggera di speranza e di pace* (Benedetto XVI: *Strumento di Dio*. „Città Nuova”. A. 52: 2008 numero speciale p. 28). Il 27 gennaio 2015, il vescovo di Frascati, mons. Raffaello Martinelli, ha aperto in modo solenne il suo processo di beatificazione.

l'estate del 1949, che fu per Chiara e le prime focolarine un periodo di luce straordinaria a carattere mistico conosciuto come *Paradiso '49*³. Poi ci soffermeremo sul modo e sul contenuto della rivelazione di Dio misericordioso in Gesù Abbandonato: su una via che portasse l'uomo all'intimità col Padre e sulla posizione del peccato e della sofferenza in questa prospettiva. Nell'ultima parte prenderemo in considerazione l'atteggiamento esistenziale di Chiara che nasce dall'esperienza vissuta: sulla sua uscita verso il mondo, sulla caratteristica dei rapporti con le persone e con il cosmo.

I. Alle origini della scoperta di Gesù Abbandonato

Era il 24 gennaio 1944, a Trento. Un'insegnante ventiquattrenne, Silvia-Chiara Lubich, da un mese e mezzo consacrata a Dio con un voto perpetuo di castità, chiese a padre Casimiro Bonetti, allora direttore del Terz'ordine francescano, di portare la santa comunione a una sua amica ammalata⁴. Mentre questa pregava in ringraziamento, il religioso chiese inaspettatamente a Chiara in quale momento secondo lei Gesù aveva sofferto di più. Si parlava spesso della sua grande sofferenza nell'orto degli ulivi e fu questo il pensiero spontaneo di questa giovane con una formazione solida nell'Azione Cattolica e nel Terz'ordine francescano. *Ma il sacerdote: »Io credo, invece, che sia stato quello in croce, quando ha gridato: 'Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?' (Mat 27,46)«. Appena il Padre se ne fu andato, ricorda Doriana Zamboni, avendo udito le parole di Chiara mi rivolsi a lei, sicura d'una spiegazione. Mi disse invece: »Se il più grande dolore di Gesù è stato l'abbandono da parte del Padre suo, noi lo scegliamo come Ideale e lo seguiamo così«⁵.*

Questa scelta unica di Gesù Crocifisso e Abbandonato verrà rinnovata più volte da Chiara che confesserà di trovare tutto in Lui e di non conoscere nella sua vita nessun'altro. I primi anni della comunità a Trento che nasceva fra le faccende e le distruzioni della seconda guerra mondiale, erano segnati da una cura particolare dei sofferenti, bisognosi di un sostegno materiale e spirituale, delle vittime delle lotte e delle loro famiglie. In mezzo all'esperienza della fragilità e della vanità del mondo, dietro ogni persona e situazione si nascondeva il volto dell'Abbandonato e l'incontro con Lui era un'occasione per dimostrargli l'amore attraverso dei gesti concreti di misericordia. *Lo si avvertiva solo e abbandonato in fondo a tanti cuori umani, nei quali abita per la grazia [...], nelle persone abbandonate a se stesse per la guerra [...], nei dolori e nelle*

³ Cf. C. Lubich: „*Paradiso '49*”. „Nuova Umanità”. A. 30: 2008 n. 3 pp. 285–296; V. Araujo: *Il patto del '49 nell'esperienza di Chiara Lubich: percorsi interdisciplinari*. Roma 2012.

⁴ Era Doriana Zamboni. Cf. C. Lubich: *La dottrina spirituale*, op. cit., pp. 61–62.

⁵ *Ibidem*, p. 61.

*incomprensioni [...], nei poveri che si andavano a cercare, negli ammalati che si visitavano, nei carcerati, in chi aveva errato, come le ragazze madri*⁶.

La prima precisa scelta di Gesù Abbandonato marcò l'inizio di un legame d'amore che si era sviluppato, formato e aveva acquistato un significato nuovo nell'arco di tutta la vita. Una settimana sola dopo l'episodio nella casa di Doriana Zamboni descritto sopra, Chiara scriveva alla sua sorella Liliana: *Ma soprattutto istruisciti in un libro solo; oh! Se tu mi comprendessi come vorrei io: nel Crocifisso Gesù che fu da tutti abbandonato! Che grida: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? Oh! Se quel Volto Divino contratto dallo spasimo, quegli occhi arrossati ma che ti guardano con bontà, dimenticando i peccati miei e tuoi che l'hanno così ridotto, fossero sempre davanti al tuo sguardo! [...] Verranno per te le gioie, verranno i dolori e le angosce. Ma se tu in lui ti sforzerai di vedere Gesù, così come te lo presento e sempre te lo presenterò nel culmine del dolore che è il vertice dell'Amore*⁷.

Per Chiara – e dal punto di vista della teologia è un'intuizione giusta – la sofferenza sulla croce si spiega solamente con l'amore che le dona un valore unico, salvifico. Nello stesso tempo rimane in rapporto stretto con i peccati concreti degli uomini che ne sono il motivo, ma proprio in essa vengono dimenticati. Ormai nelle prime lettere di Chiara appare questa consapevolezza della propria colpa alla quale Dio risponde con un *eccesso d'amore*. Nell'agosto del 1945 scriveva: *Lo so: cadrà. Anch'io cado e spesso e sempre. Ma quando alzo lo sguardo a Lui che vedo incapace di vendicarsi perché è fisso in Croce per eccesso d'Amore, mi lascio accarezzare dalla Sua Infinita Misericordia e so che quella sola ha da trionfare in me. A che sarebbe Lui infinitamente Misericordioso? A che? Se non fosse per i nostri peccati?*⁸

In modo misterioso il peccato umano attirò Dio il cui amore quale fuoco potente cerca le miserie per divorarle, consumarle⁹. Nell'opera della croce, che per Chiara porta il nome dello Sposo: Gesù Abbandonato, il peccato per quanto suscita una contrizione sincera proveniente dalla fede nell'amore divenne veramente *felix culpa*, aprendo paradossalmente la via verso Dio. Questo pensiero lo si trova nel modo più esplicito in una lettera a due suore francescane di Rovereto, scritta probabilmente il 3 ottobre 1946: *Per unirci a Gesù (unico*

⁶ C. Lubich: *L'unità e Gesù Abbandonato*. Roma 1984 pp. 70–72.

⁷ C. Lubich: *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*. Roma 2010 pp. 31–32.

⁸ *Ibidem*, p. 97.

⁹ In una lettera leggiamo: *Perché l'anima che ama conosce i gusti dell'Amato e sa che Gesù se è venuto sulla terra, se s'è fatto uomo, se qualcosa brama nel profondo del Suo Cuore Umano Divino è soltanto: Far da Salvatore, Far da Medico! Null'altro desidera. »Fuoco sono venuto a portar sulla terra e che cosa voglio se non che s'accenda?«. È un Fuoco divoratore che ha portato e null'altro vuole che divorare miserie, trovare miserie da consumare!* (*Ibidem*, p. 111).

*scopo della nostra vita, specie della nostra che tutte ci siamo date a Lui) c'è un solo mezzo: i nostri peccati. Occorre levarsi dall'anima ogni altro pensiero. E credere che Gesù è attirato a noi soltanto dall'esposizione umile e confidente e amorosa dei nostri peccati. Noi, per noi, null'altro abbiamo e facciamo che miserie. Lui, per Lui, a riguardo nostro, non ha che una sola qualità: la Misericordia. L'anima nostra si può unire a Lui soltanto offrendoGli in dono, come unico dono, non le proprie virtù, ma i propri peccati!*¹⁰ La miseria dell'uomo diventa una via di comunione con Dio per il fatto che attraverso l'incarnazione e la Pasqua Cristo si identificò con essa, secondo le parole di Paolo: *Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio* (2 Cor 5,21). In realtà troviamo non più il peccato ma il volto del Figlio che donò la sua vita per gli uomini, per amore. La giustificazione si compie in Lui, e non per l'adempimento della Legge per via della virtù.

Quell'incontro con l'amore di Dio che sta alla base di ogni esperienza cristiana¹¹ viene vissuto da Chiara soprattutto nella contemplazione di Gesù che chiama *Dio mio, Dio mio*. In quel grido drammatico ella ritrova la misura massima dell'amore: il dono della vita non solo quella fisica ma anche spirituale che per il Figlio era il legame con il Padre, intimo e irripetibile. Accogliendo nella parte umana le conseguenze del peccato e della morte cioè la voragine che separa la creazione da Dio e il sentimento di una solitudine infinita che ne nasce, le vince in sé con la forza della divinità¹². Il segno della vittoria in questa lotta interiore sono le parole: *Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito* (Lc 23,46).

II. Pupilla dell'occhio di Dio: prospettiva trinitaria

L'anno 1949 segna una tappa nuova nel rapporto con Gesù Abbandonato. Chiara aveva sperimentato che lasciando vivere Lui sul nulla totale della propria esistenza¹³, viene portata insieme a Lui nella vita della Santissima Trinità:

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Cf. Benedetto XVI: *Lettera enciclica Deus caritas est*. Città del Vaticano 2006 n. 1.

¹² Affrontando il tema della morte di Gesù nel contesto dell'unità trinitaria, occorre prendere in considerazione la verità sull'unione ipostatica. La Lubich, cosciente di muoversi nell'ambito del mistero, ripete più volte che l'abbandono nella divinità è irreali, rimane però il dramma che tocca la Persona nella sua natura umana. L'opera della riconciliazione e della salvezza avviene necessariamente nell'Uomo-Dio. *Nell'abbandono Gesù è, in atto, il Redentore; è il Mediatore: fattosi nulla, unisce i figli al Padre* (C. Lubich: *Il Grido*. Roma 2000 p. 25).

¹³ In quel periodo Chiara e la comunità dei primi focolarini nascente attorno a lei era animata da un amore particolare per Gesù Abbandonato nel quale scopriva come una sintesi di tutto il Vangelo. Leggiamo nei ricordi scritti nel 1961: *Vivendo Gesù Abbandonato si era arrivati a comprendere come Egli s'era annullato e nel nulla stava la nostra vita. Essere con Lui per amore di Lui quel nulla che realmente siamo. Noi nulla, Lui tutto* (C. Lubich: „Paradiso '49", op. cit., p. 286).

*Un giorno [...] Igino Giordani¹⁴ ed io abbiamo chiesto a Gesù di unire, come Lui sapeva, le nostre anime. E si è sperimentato – per una grazia speciale – cosa significava essere una cellula viva del Corpo mistico di Cristo: era essere Gesù, e come tali in seno al Padre¹⁵. In Dio può stare solo Dio, scriveva, per quanto siamo dunque innestati pienamente in Gesù Abbandonato, nel quale la Santissima Trinità si spalanca sull'umanità, possiamo secondo il suo disegno eterno rimanere in Dio. Per la natura umana ciò sarebbe stato impossibile, ma la kenosi del Figlio compie questa trasformazione mirabile, innalzando l'uomo al vertice della vita trinitaria: *Perché avessimo la Luce, ti venne meno la vista. Perché avessimo l'unione, provasti la separazione dal Padre. Perché possedessimo la sapienza, ti facesti »ignoranza«. Perché ci rivestissimo dell'innocenza, ti facesti »peccato«. Perché Dio fosse in noi, lo provasti lontano da te¹⁶.**

Questa dinamica dell'amore che dona la propria vita per l'altro, che rinuncia a se stesso perché l'altro possa esistere in pieno, è un riflesso della pericorese eterna fra Padre, Figlio e Spirito Santo. Solo che nel contesto dello stato di peccato nel quale l'umanità era immersa, sulla croce questo amore era segnato da una grande sofferenza. Tuttavia proprio per il suo compimento nei condizionamenti umani, divenne il destino dell'uomo redento in Cristo. Egli *redime*, scriveva Chiara nel 1949, *quando versa sull'umanità il Divino, attraverso la Ferita dell'Abbandono, che è la pupilla dell'Occhio di Dio sul mondo: un Vuoto Infinito attraverso il quale Dio guarda noi: la finestra di Dio spalancata sul mondo e la finestra dell'umanità attraverso la quale (si) vede Dio¹⁷*. La pupilla è un foro anatomico, una macchia nera al centro dell'iride che regola l'entrata della luce all'interno dell'occhio. Un tale foro cioè un vuoto, un nulla nella Santissima Trinità divenne il Figlio nel sentimento apparente di una rottura dell'unità con il Padre e in tal modo in Lui la luce della vita divina si dilatò sull'umanità.

La penetrazione da parte dell'uomo della vita intima della Santissima Trinità attraverso grazie abbondanti concesse in Cristo, lo apre a una comprensione dell'amore intriso di misericordia. Si tratta di una prospettiva di sguardo su tutta la creazione: marchiata, per quanto l'uomo lo possa cogliere, dal Creatore stesso. Questa logica particolare viene rivelata in pienezza, nella visione di Chiara,

¹⁴ Igino Giordani (1894-1980) – politico, scrittore, giornalista, marito e padre di famiglia. Per il suo contributo allo sviluppo del Movimento dei Focolari ne fu chiamato da Chiara Lubich cofondatore. La sua richiesta rivolta a Chiara di legarsi a lei con un voto di obbedienza per una reciproca santificazione, divenne l'ispirazione per il patto d'unità che segnò il 16.07.1949 l'inizio delle visioni intellettuali nel periodo illuminativo detto *Paradiso '49*. È in corso il suo processo di beatificazione.

¹⁵ C. Lubich: *Il Grido*, op. cit., p. 55.

¹⁶ C. Lubich: *La dottrina spirituale*, op. cit., pp. 137–138.

¹⁷ C. Lubich: *Il Grido*, op. cit., p. 127.

proprio in Gesù Abbandonato, perché in Lui la sofferenza e l'amore diventano una cosa sola. San Paolo scrive che nel momento culmine del suo abbassamento, che va dall'incarnazione fino alla morte in croce, Egli si fece per noi peccato¹⁸, maledizione¹⁹. La sofferenza che prese su di sé contiene in qualche modo tutto il male e l'infelicità del mondo, le conseguenze della disobbedienza e dell'allontanamento dal Creatore.

L'offerta della vita comprende non solo la sua dimensione fisica, ma anche quella spirituale come dimostra il grido sulla croce: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mat 27,46). La risposta del Padre a quell'amore smisurato è la risuscitazione di Gesù dai morti. Come la redenzione è un'opera trinitaria in cui il mistero di Dio nella sua economia e nella sua comunione interiore di Persone si apre davanti all'uomo, così il dono perfetto del Figlio può essere considerato e spiegato solamente in rapporto al Padre e allo Spirito Santo. L'unica mediazione di Cristo significa che l'uomo redento ha l'accesso a Dio soltanto in Lui e Dio invece guarda, conosce e ama l'umanità nel Figlio. Per la Lubich Egli ha sempre il volto dell'Abbandonato.

III. Rapporto sponsale: uscita verso il mondo

Dopo due mesi di un'intensa esperienza mistica avvenuta durante le vacanze nelle Dolomiti, Chiara aveva ormai dimenticato il mondo. Fu allora che Igino Giordani le ricordò chi era lo Sposo della sua vita e le chiese di tornare in città, alla comunità nascente, proprio per la sua scelta esclusiva di Gesù Abbandonato. In quei giorni, tra le lacrime, come lei stessa ricorda, scrisse una sua toccante dichiarazione d'amore che porta la data del 20 settembre 1949:

*Ho un solo sposo sulla terra: Gesù abbandonato: non ho altro Dio fuori di Lui. In Lui è tutto il Paradiso con la Trinità e tutta la terra con l'umanità. Perciò il suo è mio e null'altro. E suo è il Dolore universale e quindi mio. Andrò per il mondo cercandolo in ogni attimo della mia vita. Ciò che mi fa male è mio. Mio il dolore che mi sfiora nel presente. Mio il dolore delle anime accanto (è quello il mio Gesù). Mio tutto ciò che non è pace, gaudio, bello, amabile, sereno...*²⁰

Per Chiara Gesù Abbandonato è lo sguardo amoroso di Dio sull'uomo. Il rapporto sponsale con Lui la spinge a portare lo stesso sguardo su ogni uomo. Pure lei cerca ciò che è misero, sporco, lontano da Dio, perché immedesimata

¹⁸ *Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore* (2 Cor 5,21).

¹⁹ *Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: Maledetto chi pende dal legno* (Ga 3,13).

²⁰ C. Lubich: *La dottrina spirituale*, op. cit., p. 138.

con Cristo può partecipare insieme a Lui al compimento dell'opera della salvezza. L'amore puro vuole ad ogni costo bruciare in sé ogni male, per cui è pronta a prendere sulle proprie spalle sia il peccato suo che quello altrui: *Ad ogni sbaglio fatto dal fratello chiedo io perdono al Padre come fosse mio ed è mio perché il mio amore se ne impossessa. Così sono Gesù. E sono Gesù Abbandonato sempre di fronte al Padre come Peccato e nel più grande atto d'amore verso i fratelli e quindi verso il Padre. Dunque ogni peccato è mio. Così sono Gesù, Agnello di Dio che toglie i peccati del mondo. Difatti il mio amore li paga, bruciandoli*²¹.

La misericordia è una questione di sguardo. E non è uno sguardo che analizza ed esamina per esprimere un giudizio, ma uno sguardo che possiede la forza di cambiare l'altro per estrarre dal suo interno il disegno innato di santità che vi è nascosto dalla creazione. L'uomo che ha sperimentato veramente questo sguardo divino pieno di amore, non può non portarlo agli altri. Quando dopo il vissuto dell'estate 1949, Chiara era tornata a Roma, non voleva guardare quella città distrutta dalla guerra e dalle rovine morali. Non fuggiva però con lo sguardo dalla realtà, ma cercava quella prospettiva di pupilla, di vuoto, per lasciar passare la luce dall'anima unita alla Santissima Trinità. Scriveva: *Passo per Roma e non la voglio guardare. [...] Il mio umano si fonde col divino e i miei occhi non sono più spenti, ma, attraverso la pupilla che è vuoto sull'anima, per il quale passa tutta la Luce che è di dentro (se lascio viver Dio in me), guardo al mondo e alle cose [...] Cosicché riaprendo gli occhi sul di fuori vedo l'umanità con l'occhio di Dio che tutto crede perché è Amore*²².

Questo sguardo contiene in sé il potere di risuscitare la vita nell'altro e d'illuminare il suo volto con la stessa luce soprannaturale. È dunque un amore che non solo non passa indifferente, ma desidera vivificare e incendiare sempre di nuovo, motivare all'azione, scoprire ciò che c'è di prezioso, ma spesso rimane ben nascosto nell'intimo. Sveglia nell'altro la presenza di Dio a condizione però che lei stessa la possieda stabile e forte. Poi da quell'incontro nasce spontanea la necessità di un servizio concreto intrapreso possibilmente nel modo più sapiente, perché sotto l'ispirazione di Cristo: *Egli rivede ciechi da illuminare e muti da far parlare e storpi da far camminare. Ciechi alla visione di Dio dentro e fuori di loro. Muti alla Parola di Dio che pure parla in loro e potrebbe da essi esser trasmessa ai fratelli e risvegliarli alla Verità. Storpi immobilizzati, ignari della divina volontà che dal fondo del cuore li sprona al moto eterno che è l'eterno Amore dove trasmettendo Fuoco si viene incendiati*²³. Le opere

²¹ Testo inedito dell'agosto 1949. Citato in: F. Gillet: *La misericordia in Chiara Lubich, cammino di risurrezione. „Unità e carismi”*. A. 25: 2015 n. 2 p. 30.

²² C. Lubich: *La dottrina spirituale*, op. cit., pp. 218–219. Cf. anche il testo *Se il tuo occhio è semplice* in: *Ibidem*, pp. 123–124.

²³ *Ibidem*, p. 219.

d'amore diventano così una continuazione dell'opera del Figlio fra gli uomini, segni credibili della sua presenza, diffusione del suo regno.

Un tale sguardo ha permesso a Chiara di percorrere in seguito, per più di 50 anni, il mondo con i suoi angoli più bui, più sofferenti (non solo fisicamente, ma anche moralmente e spiritualmente, perché era proprio così il dolore maggiore di Gesù Abbandonato), giacché la misericordia è un amore che prende l'iniziativa. Lei stessa confessava che vivere in modo radicale la spiritualità evangelica di unità, sia nella prima comunità sia più tardi, non sarebbe stato possibile senza una pratica nata all'inizio del Movimento dei Focolari. Si tratta di un proposito solenne di guardarsi gli uni gli altri ogni giorno con occhi nuovi, compiendo durante la notte un'amnistia completa per non ricordare più sbagli o debolezze del passato. Poiché è una cosa naturale che l'amore reciproco perda il suo calore di fronte alle differenze inevitabili nel comportamento e alle piccole incomprensioni, se non lo si coltiva sul modello del Padre che vuole sempre perdonare le colpe, vivendo in un eterno presente. Senza questo atto di perdono quotidiano attuato nel *patto di misericordia*, come venne chiamato, nessuna comunità sarebbe sopravvissuta e il Movimento stesso, come ebbe a dire una volta Chiara, non si sarebbe diffuso da Trento neppure a Rovereto che dista mezz'ora di viaggio²⁴.

La misericordia è, come abbiamo visto, una qualità d'amore che riflette l'eterno dono di sé del Padre e del Figlio nello Spirito Santo. Essa non sta nel coprire o ritoccare l'immagine della realtà. Al contrario, in Dio essa è la verità, perché nasce dalla purezza dello sguardo. Spiegava la Lubich: *Forse quel fratello, come tutti noi, ha commesso degli errori, ma Dio come lo vede? Qual è in realtà la sua condizione, la verità del suo stato? Se è a posto davanti a Dio, Dio non ricorda più nulla, ha tutto cancellato col suo sangue. E noi perché ricordare? Chi è nell'errore in quel momento? Io che giudico, o il fratello? Io. E allora devo mettermi a veder le cose dall'occhio di Dio, nella verità, e trattare in modo conforme col fratello, ché, se per disavventura egli non si fosse ancor sistemato col Signore, il calore del mio amore, che è Cristo in me, lo porterebbe a compunzione come il sole riassorbe e cicatrizza tante piaghe. La carità si mantiene con la verità e la verità è misericordia pura, della quale dobbiamo essere rivestiti da capo a piedi per poterci dire cristiani*²⁵.

Guardare con lo sguardo di Dio stesso preserva dalla falsità nei rapporti con gli altri. L'amore e la misericordia sono un riflesso della verità sull'essere umano, la garanzia di una conoscenza autentica. La benedizione di un tale comportamento raggiunge non solo la persona a cui si concede di nuovo

²⁴ Cf. C. Lubich: *L'amore reciproco*. Roma 2013 p. 89-91; A. Sgariglia: *La misericordia nell'eredità spirituale di Chiara Lubich*. www.centrochiaralubich.org (28.06.2016).

²⁵ C. Lubich: *La dottrina spirituale*, op. cit., p. 144.

la fiducia e il perdono, ma anche colui che guarda. L'amore ai fratelli è infatti la misura del suo rapporto con Cristo che egli riconosce e accoglie in ogni persona umana. Il cristiano desidera e riesce a vivere in tal modo, poiché prima lui stesso aveva sperimentato questo sguardo pieno di misericordia da parte di Dio. È dunque una conseguenza naturale di essere chiamati *all'immagine e somiglianza* della Comunione di Persone e condizione di parteciparvi per l'innesto nel Figlio. La Lubich vede in questo amore una via privilegiata alla perfezione cristiana, nella sua dimensione ascetica e mistica²⁶.

IV. Implicazioni sociali e nuovo legame con l'universo

Il cammino per le vie del mondo alla ricerca di Gesù Abbandonato porta alla trasformazione non solo di rapporti singoli con i fratelli. Questa consapevolezza accompagnava Chiara già nei primi anni, quando scriveva: *allora tutto si rivoluziona: politica e arte, scuola e religione, vita privata e divertimento [...]. Dio è in noi vivo – se lo facciamo vivere – come legislatore d'ogni legge umana e divina, ch  tutta   fattura sua. Ed egli dall'intimo detta ogni cosa, ci insegna – Maestro eterno – l'eterno e il contingente e a tutto d  valore*²⁷.

Per parlare delle opere di misericordia, la Lubich si riferiva volentieri all'immagine di uno studente che prepara un esame. Cos  sar  anche del giudizio finale e Dio nel suo sconfinato amore ha gi  rivelato agli uomini le domande perch  ognuna possa prepararsi in modo migliore. *Qualunque sia la nostra vocazione: di padri o di madri, di contadini o di impiegati, di deputati o di capi di Stato, di studenti o di operai, durante il giorno c'  di continuo l'occasione diretta o indiretta di dar da mangiare agli affamati, di istruire gli ignoranti, di sopportare le persone moleste, di consigliare i dubbiosi, di pregare per i vivi e per i morti*²⁸. La portata e le modalit  di azione cambiano a seconda dello stato di vita, del lavoro da svolgere e delle possibilit  individuali di ognuno, ma una sola   la ricerca del volto sofferente di Cristo in ogni prossimo. Nello stesso tempo   una via sicura, perch  indicata dal Vangelo, per raggiungere la pienezza della vita in Dio, nella dimensione terrena ed escatologica.

La chiamata universale alla santit  che si realizza attraverso l'amore concreto,   il primo distintivo, secondo il pensiero e l'esperienza della Lubich, del cristianesimo. Se il disegno di Dio nei confronti del mondo, e soprattutto dei discepoli di Cristo,   *perch  tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te* (Gv 17,21), il segno distintivo di questo legame   la comunione di persone, secondo le parole *tutte le cose mie sono tue e tutte le cose tue sono mie* (Gv 17,10). Un dono radicale di s , di tutto il proprio essere e dei beni

²⁶ Cf. C. Lubich: *L'amore al fratello*. Roma 2012 p. 71–74.

²⁷ C. Lubich: *La dottrina spiritual*, op. cit., p. 220.

²⁸ Ibidem, p. 122.

in possesso, porta dei frutti sia nell'ambito personale che in quello sociale. La misericordia è una qualità dell'amore universale, che si oltrepassa e cerca l'altra persona per lei stessa. Contiene in sé aspirazioni rivoluzionarie di cambiare l'ambiente e per ciò di natura non può rimanere nascosto, inosservato. Per Chiara il modello irraggiungibile di chi dona la propria vita fisica e spirituale, in vista di tutta l'umanità, è Gesù Abbandonato.

L'opera della redenzione compiuta sulla croce raggiunge in qualche modo anche tutta la creazione, poiché insieme all'uomo colpito dalla sofferenza e dall'abbandono, anche la natura *è stata sottomessa alla caducità e geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto* (Ro 8,20.22). All'inizio dell'esperienza di luce straordinaria nel 1949, la Lubich aveva colto in modo particolarmente esplicito nell'universo la presenza di Dio che sostiene tutto nell'esistenza e gli dona la legge perenne di amore reciproco che abbraccia le piante, i fiumi, le stelle²⁹. Il Creatore nel suo disegno fece tutto in quanto dono, dove ogni essere si rivolge totalmente verso gli altri. *Sulla terra tutto è in rapporto di amore con tutto: ogni cosa con ogni cosa. Occorre però essere l'Amore per trovar il filo d'oro fra gli esseri*³⁰.

Il contrario di questa esperienza di una presenza potente di Dio fra le creature è il grido di abbandono che risuona tutt'ora. Rispondergli per soddisfarlo può solo chi essendo se stesso l'Amore penetra con la propria esistenza il mondo intero e attribuisce a ogni cosa il valore del dono.

Il rapporto sponsale con Cristo fa sì che l'essere umano si identifichi con ogni sofferenza: non solo spirituale e morale, ma anche quella fisica nelle sue dimensioni cosmiche. Questo desiderio di partecipare all'opera della salvezza è testimoniato dall'invocazione di Chiara:

Signore, dammi tutti i soli...

Ho sentito nel mio cuore la passione che invade il tuo per tutto l'abbandono in cui nuota il mondo intero.

Amo ogni essere ammalato e solo:

anche le piante sofferenti mi fanno pena..., anche gli animali soli [...].

²⁹ Scriveva la Lubich degli inizi dell'esperienza del *Paradiso '49*: *Ricordo che in quei giorni la natura mi sembrava tutta avvolta dal sole; già lo era dal lato fisico, ma a me sembrava che un sole più forte la avvolgesse, la inzuppasse, cosicché mi appariva tutta «innamorata». Vedevo le cose, i fiumi, le piante, i prati, le erbe, fra loro legati da un legame d'amore nel quale ognuno aveva un perché d'amore verso gli altri* (C. Lubich: „*Paradiso '49*”. *op. cit.* p. 287). Cf. anche F. Ciardi: *La parola come amore e la presenza di Dio sotto le cose. Lettura trinitaria di un'esperienza*. „*Nuova Umanità*”. A. 28: 2006 n. 2 pp. 155–180.

³⁰ C. Lubich: *La dottrina spirituale*, *op. cit.*, p. 130.

*Dammi, mio Dio, d'essere nel mondo il sacramento tangibile del tuo Amore, del tuo essere Amore: d'esser le braccia tue che stringono a sé e consumano in amore tutta la solitudine del mondo*³¹.

La misericordia che riempie il Cuore di Gesù è nella comprensione della Lubich simile a un fuoco che divora la disunità, la sofferenza e ogni male. Solo un tale amore può rispondere a una nostalgia inconsolabile di tutta la creazione e Chiara si sente chiamata a esserne un segno concreto grazie all'immedesimazione con Gesù Abbandonato nel momento culmine della sua rivelazione in quanto Uomo-Dio. Chi vive con Lui e per Lui non troverà la pace finché tutto l'universo non verrà accolto fra le braccia misericordiose del Salvatore, poiché tutto fu da Dio creato per essere un riflesso dell'amore trinitario.

I pensieri presentati sopra costituiscono solo un primo tentativo di aprire piste da percorrere per una riflessione più approfondita sulla misericordia negli scritti di Chiara Lubich segnati dal timbro dell'unità. Dove sta la sua originalità e la novità che ogni carisma introduce nella storia spirituale della Chiesa? Prima di tutto ci pone davanti Gesù Abbandonato in quanto volto misericordioso di Dio che apre il cuore alla miseria umana e cerca Lui stesso di rimediare in modo pieno e perfetto. Gesù Abbandonato è il mistero dell'unità, è la via della comunione degli uomini con Dio e fra di loro. L'accoglienza della sua logica d'amore fino al dono della vita rende capaci d'inserirsi nell'attualizzazione del disegno di Dio nei confronti dell'uomo e dell'universo.

Le profonde intuizioni della Lubich, il cui spessore va misurato e valorizzato attraverso la sua propria vita spesa in una donazione fedele e radicale a Gesù Abbandonato, risuonano oggi con una grande forza. La spiritualità dell'uomo odierno non può permettersi il lusso di tacere tutti i "perché" gridati in modo drammatico verso quel Dio che più che mai si vuole credere e conoscere come amore. Quella domanda sulla croce svela un'altra dimensione dell'essere divino in quanto dono smisurato di sé che ridefinisce la forma e la giustizia di tutta la realtà. Per poter guardare quest'ultima secondo la verità, occorre uno sguardo diverso, rinnovato da un amore che ha in sé il coraggio di farsi uno spazio vuoto e buio. Per Chiara la pupilla è Gesù Abbandonato.

Bibliografia

Araujo V.: *Il patto del «49 nell'»esperienza di Chiara Lubich: percorsi interdisciplinari*. Roma 2012.

³¹ Ibidem, pp. 124–125.

Benedetto XVI: *Strumento di Dio*. „Città Nuova”. A. 52: 2008 numero speciale p. 28.
 Benedetto XVI: *Lettera enciclica Deus caritas est*. Città del Vaticano 2006.
 Ciardi F.: *La parola come amore e la presenza di Dio sotto le cose. Lettura trinitaria di un'esperienza*. „Nuova Umanità”. A. 28: 2006 n. 2 pp. 155–180.
 Gillet F.: *La misericordia in Chiara Lubich, cammino di risurrezione*. „Unità e carismi”. A. 25: 2015 n. 2 p. 28–33.
 Lubich C.: *Il Grido*. Roma 2000.
 Lubich C.: *L'amore al fratello*. Roma 2012.
 Lubich C.: *L'amore reciproco*. Roma 2013.
 Lubich C.: *L'unità e Gesù Abbandonato*. Roma 1984.
 Lubich C.: *La dottrina spirituale*. Milano 2001.
 Lubich C.: *Lettere dei primi tempi. Alle origini di una nuova spiritualità*. Roma 2010.
 Lubich C.: „Paradiso '49”. „Nuova Umanità”. A. 30: 2008 n. 3 pp. 285–296.
 Sgariglia A.: *La misericordia nell'eredità spirituale di Chiara Lubich*. www.centrochiaralubich.org (28.06.2016).

STRESZCZENIE

»Milosierdzie to Jezus Opuszczony«. Refleksja w świetle doświadczenia duchowego Chiary Lubich

W tajemniczym wołaniu Jezusa na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15, 34) Chiara Lubich (1920-2008) odczytuje najpełniejsze objawienie miłości i miłosierdzia Boga. Jako młoda dziewczyna wybiera Opuszczonego jako ideał swojego życia, jedyne Oblubieńca, a cennym świadectwem tego pierwszego okresu są listy z lat 1943–1949. Lato 1949 przynosi jej głębokie, mistyczne doświadczenie, w którym przenika ona tajemnice Boga Trójjedynego dzięki szczególnej jedności z Synem. Jej powrót do świata naznaczony będzie odtąd pragnieniem, by to samo doświadczenie przenieść na relacje z innymi ludźmi, z całym stworzeniem. Dla Chiary uczestniczyć w miłosierdziu Boga to posiadać Jego czyste spojrzenie, które każde napotkane cierpienie i grzech przemienia w miłość.

Słowa kluczowe: Chiara Lubich, miłosierdzie, Jezus Opuszczony, duchowość.

SUMMARY

»Mercy is Jesus Forsaken«. Reflection in the Light of the Spiritual Experience of Chiara Lubich

In the mysterious Jesus' cry on the cross: “My God, my God, why have you forsaken me?” (Mark 15, 34) Chiara Lubich (1920-2008) reads the fullest revelation of God's love and mercy. As a young woman, she chooses Jesus Forsaken as the ideal of her life, the only Spouse; a precious testimony of this first period are her letters of the years 1943–1949. The summer of 1949 brings her a deep, mystical experience in which she penetrates the mystery of triune God thanks to a particular unity with the Son. Her return to the world will henceforth be marked with a desire to transfer the same experience to the relationships with other people and the whole creation. For Chiara to participate in the mercy of God is to have his pure look which transforms every encountered suffering and sin into love.

Keywords: Chiara Lubich, mercy, Jesus Forsaken, spirituality.

JERZY STEFAŃSKI

***Invitatorium* oraz *Te Deum* w księdze *Liturgii godzin*.
Kwestie redakcyjne**

I. *Invitatorium*

Pierwsze dyskusje w łonie Grupy Studyjnej III (*De psalmis distribuendis*) odbyte we wrześniu 1964 roku, odnośnie do roli i miejsca *Invitatorium* („Wezwanie”) w strukturze przyszłego, nowozredagowanego *Officium divinum*, doprowadziły do wstępnych, następujących ustaleń:

– dotychczasowy psalm 94 (95) należy zachować, zarówno w modlitwie indywidualnej, jak też chórowej;

– jeśli recytację *officium* rozpoczyna się od jutrzni, a nie jak zazwyczaj od godziny czytań, to również tę pierwszą wtedy godzinę poprzedza psalm inwitatoryjny. Takie rozwiązanie praktykowane jest również we wspólnotach protestanckich oraz anglikańskich¹.

W czasie II Sesji Plenarnej Ojców *Consilium*, A.G. Martimort w roli odpowiedzialnego za całość reformy dotychczasowej księgi *Breviarium Romanum*

Jerzy STEFAŃSKI – ks. prof. dr hab., emerytowany profesor Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: giorgio_st@poczta.onet.pl

¹ O tych wstępnych ustaleniach informuje *Schemata n. 24*, z dnia 20 lipca 1964, *De Breviario 6, Eruditissimi Sodales*, s. 1–12, tutaj s. 6. O dacie wspomnianej dyskusji wzmiankuje *Schemata n. 185* z dnia 19 września 1966, *De Breviario 40, Relatio generalis de Officio divino*, s. 1–25, tutaj s. 16. Należy przypomnieć, że numerację psalmów podajemy zgodnie z przyjętą w cytowanych dokumentach *Consilium*, czyli numerację ustaloną w grecko-lacińskich przekładach psalmów.

NB. Aby nie powtarzać wcześniej już przekazanych informacji na temat organizacji prac nad redakcją nowej księgi *Brewiarza*, przeprowadzonych przez różne Grupy Studyjne wchodzące w skład *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra liturgia* (1964), odsyłamy do: J. Stefański: *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii godzin. Konspekt historyczny*. W: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: Dzieje i teologia*. Red. H. Sobeczko. Opole 2008 s. 115–136.

(odtąd = *BR*), w dniu 18 kwietnia 1964 r. referował dotychczasowe ustalenia i propozycje odnośnie do powyższej księgi. W kwestii dotyczącej *Invitatorium* nadmienił, że wszyscy zabierający głos w tej materii (*periti*) zgodnie proponowali, aby zachować praktykę poprzedzania *officium* specjalnym psalmem, jakkolwiek bez wskazywania na obowiązujący dotąd psalm 94 (95). Przyszłe dyskusje w łonie Grupy Studyjnej III dokonają ostatecznych ustaleń².

Wykorzystując obecność biskupów na III Sesji obrad Soboru Watykańskiego II (jesień 1964 roku), na poszczególne dni od 28 września do 16 listopada zwoływano także posiedzenia Ojców IV Sesji Plenarnej *Consilium*, aby wysłuchać ich opinii w kwestiach reformy liturgicznej. Poprzez głosowanie w dniach 28–29 września oraz 1 października 1964 zapytani Ojcowie odnośnie do trzech pytań w materii *invitatorium* wyrazili następujące opinie:

- czy poza psalmem 94 (95) można używać także inny, odpowiedni psalm? Wszyscy obecni w liczbie 25: *placet*;
- czy zarówno w recytacji prywatnej, jak też chórowej *invitatorium* jest obowiązkowe? Na 24 obecnych 22 głosy *placet*, 1 – *non placet*, 1 głos nieważny;
- jeśli *officium* dnia nie otwiera godzina czytań, lecz jutrznia, czy *invitatorium* jest wówczas obowiązkowe? Na 24 głosujących było 19 *placet*, 4 – *non placet*, jeden głos nieważny³.

Przez następne dwa lata nie zajmowano się bliżej problematyką *invitatorium*. Na V Sesji Plenarnej *Consilium* (26–30 kwietnia 1965) powtórzono jedynie dotychczasowe ustalenia zezwalające na możliwość zastąpienia dotychczasowego psalmu 94 (95) innym tekstem. Taki alternatywny psalm 99 zgłosił Ojcom VII Sesji Plenarnej *Consilium* w dniu 13 października A.G. Martimort⁴.

W czasie posiedzeń i dyskusji w dniach 6–8 lutego 1967 r. w opactwie S. Maria della Castagna w Genui, zorganizowanych przez Grupę Studyjną IX z udziałem relatorów pozostałych zespołów pracujących nad nową redakcją księgi *BR*, odnośnie do *invitatorium* zastanawiano się nad rolą antyfon poprzedzających powyższy psalm. Ich ewentualne opuszczenie byłoby zubożeniem tegoż elementu modlitewnego. Wszyscy obecni dyskutanci głosowali za podtrzymaniem dotychczasowej praktyki poprzedzania *invitatorium* antyfoną. Problem

² Zob. *Schemata n. 31*, z dnia 14 września 1964, *De Breviario 10, Relatio generalis de reformatione Breviarii*, s. 1–17, tutaj s. 11.

³ Zob. *Schemata n. 50*, z dnia 1 grudnia 1964, *De Breviario 14, Relatio de Sessionibus quas Coetus a Studiis IX diebus 26, 27 septembris ac 1 octobris Romae habuit*, s. 1–16. Głosowania Ojców *Consilii* zawarte są w części tegoż dokumentu pod tytułem: *Quaestiones Membris Consilii ad exsequendam Constitutionem liturgicam in Sessionibus diebus 28, 29 septembris, 1 octobris in aedibus ad S. Martam propositae, indicato etiam exitu suffragationis*, s. 14.

⁴ Zob. *Schemata n. 201*, z dnia 8 listopada 1966, *De Breviario 42, Relatio de his quae 13 octobris in VII Sessione Plenaria Consilii, de Officio divino acta sunt*, s. 1–11, tutaj s. 4.

dotyczył jedynie *officium* ku czci świętych. Zastanawiano się, czy należy zawsze stosować antyfony *de tempore*, czy odpowiednie *de sanctis*. Pierwsze rozwiązanie popierało 7 uczestników dyskusji, za drugim opowiadało się 6 dyskutantów⁵.

W obliczu zbliżającej się VIII Sesji Plenarnej *Consilium*, wyznaczonej na 10–19 kwietnia 1967 r., Grupa Studyjna IX przegłosowała dwutygodniowy *specimen* (wzorzec, „próbka”) *officium divinum* właśnie na ten okres obrad Ojców *Consilium*. W ramach *Introductio officii* znalazł się versus *Domine labia mea aperies*, odpowiednia antyfony oraz psalm 94 (95), który zgodnie z rubrykami powinien być zawsze obowiązujący, zarówno w recytacji chóralnej (czy śpiewie), jak też przy odmawianiu prywatnym⁶.

W czasie obrad VIII Sesji Plenarnej *Consilium* (10–19 kwietnia 1967 r.) w kwestii *Invitorium* Ojcowie zgodzili się *in genere*, aby w przyszłości dokonać ewentualnego skrócenia dotychczasowego psalmu 94 oraz zastąpienia go innymi psalmami, np. ps. 80, 91, 99, jakkolwiek odnotowano szereg indywidualnych opinii. I tak np. bp B.J. Hervas proponował opuścić w całości *invitorium*, i to z potrójnej przyczyny:

- nie jest ono niezbędne dla struktury *officium*,
- jest obciążeniem dla danej godziny kanonicznej,
- sprawia, iż jego recytacja nabiera charakteru mechanicznego.

Z powyższą opinią zgadza się bp C.G. Young. Bp E. Guano stwierdził, że jakkolwiek omawiany psalm nie jest „niezbędny do zbawienia” (*non est quidem necessarium ad salutem*), ma jednak swoje wyjątkowe znaczenie. Można by jednak dokonać jego skrócenia⁷.

Warto tutaj uzupełnić powyższe opinie Ojców *Consilium* dyskusjami *in proposito*, które w łonie Grupy Studyjnej IX wraz z relatorami wszystkich zespołów pracujących nad reformą dotychczasowego *BR* bezpośrednio w dniach 3–8 kwietnia 1967 r. poprzedzały wspomnianą Sesję Plenarną. Pomimo ogólnej zgody na pozostawienie dotychczasowej struktury *Introductio officii*, nie brakowało jednak kontrowersyjnych opinii niektórych konsultorów. H.M. Roguet był przeciwny psalmom 80, 91, 99 w roli *invitorium*. J. Cellier nie chciałby, aby *invitorium* otwierało oficjum jutrzni, gdyż stanowiłoby to przeciążenie tekstowe. Odpowiedź ostateczną w tej materii mogłyby dostarczyć przewidywane możliwości używania przez wybrane wspólnoty recytacji projektu przyszłego oficjum

⁵ Zob. *Schemata n. 206*, z dnia 15 lutego 1967, *De Breviario 43, Relatio Sessionis Coetus IX „De structura generali Officii divini” quae apud Abbatiam S. Maria „Della Castagna” diebus 6, 7, 8 februarii 1967 habita est*, s. 1–13, tutaj s. 10.

⁶ Zob. *Schemata n. 215*, z dnia 15 marca 1967, *De Breviario 46, Relatio generalis de structura Breviarii*, s. 1–16, tutaj s. 5 n.

⁷ Zob. *Schemata n. 227*, z dnia 9 maja 1967, *De Breviario 48, De structura generali Officii divini*, s. 1–16, tutaj s. 12 n.

ad experimentum. Takiej możliwości *ad experimentum* nie wykluczył również A.G. Martimort, który dodatkowo zakładał ewentualne skrócenie psalmu 94, jak też zastąpienie go innymi tekstami psalmów⁸.

Bardziej szczegółowej oceny i analizy powyższych dwóch sesji (*Consilium* oraz poprzedzającego spotkania relatorów) dokonał J. Pascher, relator Grupy Studyjnej III (*De psalmis distribuendis*). Miało to miejsce w Monachium (Baye-rische Katholische Akademie) w dniach 20–23 czerwca 1967⁹.

J. Pascher problematykę *invitatorium* zaprezentował w formie trzech pytań:

- a) Czy psalm 94 należy zachować w całości czy dokonać jego skrótu?
- b) Czy i jakie psalmy byłyby alternatywą dla psalmu 94?
- c) Jak należy usytuować psalm *invitatorium* w relacji do jutrzni i godziny czytań?

Ad a) Za propozycją zakończenia psalmu 94 (czyli skrócenia go) przed słowami *Hodie si vocem eius audieritis* opowiadali się następujący konsultorzy: J. Pascher, E. Lengeling, A. Rose, P. Jounel, V. Raffa, A. Dumas oraz B. Cignitti. Odmiennego zdania byli S. Famoso, A. Dirks, B. Neunheuser, A. Lentini, P. Visentin oraz członek *Consilium* bp E. Guano. Przekonywali oni, że przysła psalmodia zreformowanego brewiarza jest już w wystarczający sposób skrócona. Ponadto bp E. Guano w szerszej wypowiedzi argumentował, że struktura psalmu 94 domaga się zachowania go w całości. Składa się on bowiem z dwóch części, które z jednej strony są sobie przeciwstawne, ale zarazem uzupełniające się. Jest zatem czymś pięknym słyszeć każdego dnia samego Boga, który coś zapowiada i równocześnie sygnalizuje pewne ostrzeżenie. Opuszczając zaś drugą część psalmu, można zagubić ważne przesłanie, zawarte przecież w Liście do Hebrajczyków, z jego ideą Kościoła wędrującego ku prawdziwemu odpoczynkowi w Bogu, w wieczności. W ostateczności można by opatrzyć ten psalm własnym tytułem czy jakimś wyjaśnieniem (*nota esplicativa*) lub antyfoną o treści: *Venite exsultemus Domino: festinemus ingredi in requiem eius*.

Ad b) Za wyłącznym zachowaniem jedynie psalmu 94 głosowali tacy konsultorzy, jak S. Famoso, J. Pascher, A. Rose, P. Visentin, A. Dirks oraz bp E. Guano. Opinie swoje uzasadniali długoletnią tradycją, zachowywaną także przez „braci odłączonych” oraz merytoryczną stosownością umieszczenia tego psalmu na początku *officium divinum*.

Odmienną opcję prezentowały wypowiedzi następujących konsultorów: V. Raffa, E. Lengeling, B. Cignitti. Opowiadali się oni za możliwością używania

⁸ Tamże, s. 1, 13.

⁹ Poniżej referowane opinie zawarte są w *Schemata n. 231*, z dnia 20 lipca 1967, *De Breviario 50, De structura generali Breviarii*, s. 1–16, tutaj s. 2 n.

psalmów w funkcji *invitatorium* (*mutatio bona videtur*). Taką praktykę spotykamy w *officium* wspólnoty z Taizé.

Proponowano zatem przyjąć psalm 80 (bp E. Guano, S. Famoso, P. Jounel, A. Amore). Z tą propozycją zgadzali się także J. Pascher oraz A. Dirks (z pominięciem jednakże wierszy od 1 do 5). Za włączeniem do alternatywnych psalmów *invitatorium* proponowano także psalm 91, jakkolwiek J. Pascher, A. Dirks oraz A. Amore chcieliby wykluczyć z niego wiersze 1 do 6. Psalm 99 miał również swoich „zwolenników” (P. Jounel, A. Amore). Sekretarz Grupy Studyjnej IX – V. Raffa – wśród psalmów, które mogłyby odgrywać rolę *invitatorium*, wymienił następujące: 32, 65, 97, 104, 116, 134, 135 146 oraz 149.

Ad c) Odnośnie do usytuowania *invitatorium* w strukturze *officium divinum* charakterystyczne były dwie wypowiedzi: S. Famoso oraz sekretarza *Consilium* A. Bugniniego. Ten pierwszy był zdania, że *invitatorium* powinno być na stałe związane z jutrznią, jako jej część wstępna. Jeśli bowiem psalm *invitatorium* raz poprzedza godzinę czytań, innym razem jutrznię, tym samym staje się elementem zmiennym, niestabilnym, czyli okazjonalnym. Ponadto należy rozważyć ogólną przydatność i rolę *invitatorium* w recytacji indywidualnej. Ze swej natury jest ono elementem recytacji chóralnej. Psalm zaś responsoryjny wymaga udziału solisty i chóru. Zatem, zachowując wymagane dzisiaj redakcyjne kryterium autentyczności i prawdziwości przy recytacji indywidualnej *Officium*, należałoby zrezygnować z *invitatorium*. Do podobnej konkluzji, czyli zupełnego odrzucenia *invitatorium*, przekonywał A. Bugnini (... *quel fronzolino di invitatorio francamente mi pare non abbia senso*...).

Ostatecznie na tychże obradach w Bawarskiej Akademii Katolickiej (20–23 kwietnia 1967) w kwestii *invitatorium* wyłoniły się cztery opcje¹⁰:

- a) zachować *invitatorium* jedynie w oficjach większych uroczystości lub wyłącznie w recytacji chórowej;
- b) zatrzymać codzienną recytację albo psalmu 94 albo innego odpowiedniego;
- c) zupełnie zrezygnować z *invitatorium*;
- d) pozostawić *invitatorium ad libitum*.

Na temat powyższych kwestii przeprowadzono podwójne głosowanie. Pierwsze pytanie brzmiało: czy należy zachować psalm *invitatorius* jako wprowadzenie do pierwszej godziny oficjum i czy musi on obowiązywać codziennie? W odpowiedzi uzyskano 11 głosów – *placet* oraz 3 – *non placet*. Druga kwestia dotyczyła określenia integralności psalmu 94 w roli *invitatorium* w obliczu opinii domagających się odrzucenia jego ostatniej części jako niemającej charakteru

¹⁰ Zob. *Schemata n. 239*, z dnia 25 sierpnia 1967, *De Breviario 55, Relatio de laboribus Coetus IX Monachii adunati diebus 20–23 iulii 1967*, s. 1–25, tutaj s. 6 n.

invitatorium (taką praktykę prezentuje oficjum anglikańskie). Za integralnością psalmu 94 opowiadało się 12 konsultorów, przeciwnego zdania było 2.

A.G. Martimort w swojej relacji na temat dotychczasowych prac redakcyjnych odnoszących się do całości reformy księgi *BR*, a opracowanej w związku z pierwszym Synodem Biskupów reprezentujących wszystkie episkopaty świata, obradującym w Rzymie w październiku 1967, odnośnie do *invitatorium* zaproponował uczestnikom Synodu podwójne ustalenie:

- a) psalm inwitatoryjny poprzedza zawsze pierwszą godzinę kanoniczną recytowaną w danym dniu i stanowi zarazem codzienne zobowiązanie;
- b) w roli *invitatorium* powinien codziennie i w formie integralnej występować dotychczasowy psalm 94¹¹.

Synod Biskupów takiemu redakcyjnemu szczegółowi nie poświęcił specjalnej uwagi. Natomiast przed zapowiedzianymi obradami zorganizowanymi przez Grupę Studyjną IX w Opactwie Santa Maria della Castagna w Genui w dniach 27 lutego–1 marca 1968 r. swoje *votum* zgłosił relator Grupy Studyjnej XII (*De oratione communi seu fidelium*) oraz Grupy XIII (*De Missis votivis*) H.M. Roguet OP. Odrzucał on konieczność codziennej recytacji psalmu 94. Proponował natomiast, aby funkcję *invitatorium* pełniły psalmy 80 lub 99. A.G. Martimort poprosił go o pisemne uzasadnienie owej propozycji¹². Przeanalizowano ją na wspomnianym powyżej spotkaniu w Genui. W głosowaniu nad rozstrzygającym pytaniem: „czy należy zawsze i bez wyjątku stosować jako *invitatorium* psalm 94, czy można także zastępować go innymi psalmami”, na czterestu obecnych konsultorów 9 opowiedziało się za psalmem 94, a 5 pozostałych zgłosiło swoje *iuxta modum*. Oto one:

- a) psalm 94 recytować, jeśli *officium* rozpoczyna się od godziny czytań. Przy innej sytuacji można stosować jakiś alternatywny psalm;
- b) zatrzymać zawsze psalm 94 z możliwością jednak, zgodnie z tradycją protestanckiego brewiarza używanego w Niemczech, opuszczania końcowej partii wspomnianego psalmu;
- c) na czasy mocne (od Adwentu do Zesłania Ducha Świętego) przewidzieć inny, odpowiedni psalm;
- d) psalm 94 podzielić na ps. 94 A oraz 94 B. Pierwszy byłby używany na dni feriałne, drugi na niedzielę. Na okres paschalny przewidzieć należy psalm 99;

¹¹ Zob. *Schemata n. 245*, z dnia 28 września 1967, *De Breviario 60*, *De Breviarii structura. Relatio generalis*, s. 1–19, tutaj s. 13 n.

¹² Zob. *Schemata n. 269*, z dnia 1 lutego 1967, *De Breviario 67*, *De Breviarii structura. Relatio generalis*, s. 1–19, tutaj s. 8.

e) psalm 94 można zastąpić innym psalmem, jednakże zawsze *ad libitum*¹³.

Z powyższego wynika, że propozycja H.M. Rogueta nie uzyskała na tym etapie prac redakcyjnych większościowej akceptacji. Przypomniał o tym ponownie A.G. Martimort, w swoim sumarycznym podsumowaniu dotychczasowych osiągnięć w materii reformy księgi *BR*¹⁴. Proponowane, alternatywne psalmy wskazane przez H.M. Rogueta nie satysfakcjonują w pełni, i to nie tylko Grupy Studyjnej IX, ale także Grupy III (*De psalmis distribuendis*). Zatem należy zachować integralny psalm 94, i to nie tylko jako dziedzictwo tradycji, ale zwłaszcza ze względu na jego walory merytoryczne. Końcowa część tego psalmu wzywa codziennie do wsłuchiwania się w Słowo Boże i jednoznacznie nawiązuje do Listu do Hebrajczyków z jego treściami nadziei wiecznego wypoczynku w Chrystusie. Ponadto, gdyby wprowadzić alternatywne psalmy w roli *invitatorium*, psalm 94 stałby się jednym z wielu psalmów recytowanych w poszczególnych godzinach kanonicznych i utraciłby tym samym swoją funkcję „Wprowadzenia” czy „Wzwania” do codziennego *officium* brewiarzowego.

Do kwestii *invitatorium* powrócono w dniu 26 kwietnia, w czasie X Sesji Plenarnej *Consilium*, która miała miejsce w Watykanie. Bp E. Guano twierdził, że inne psalmy, poza dotychczasowym 94, nie są odpowiednie do roli „Wprowadzenia”. Bp O. Spülbeck postulował zachowanie ps. 94 w jego całkowitej, integralnej postaci. Bp A. Pichler pytał, czy *invitatorium* nie mogłoby poprzedzać także „Modlitwy w ciągu dnia”. Gość specjalny tejże Sesji – brat Max Thurian z Taizé – chciałby mieć możliwość wyboru z kilku dobranych psalmów. W końcowym jednakże głosowaniu Ojcowie Sesji jednoznacznie opowiedzieli się za zachowaniem psalmu 94 (... *omnes inde acceptant unicitatem psalmi 94 pro invitatorio*)¹⁵.

Na końcowy etap redakcyjnych prac nad ostatecznym kształtem przyszłej księgi *BR* znaczny wpływ miało przygotowanie i wysłanie w styczniu 1969 roku do około 3000 biskupów i wyższych przełożonych zakonnych „próbki” brewiarza (*specimen*) wraz z krótkim opisem (*descriptio*) natury, ogólnych kryteriów redakcyjnych oraz struktury przyszłej, zreformowanej księgi. Wspomniany *specimen* zawierał dwa *officia*: jedno na dzień 1 lutego (wspomnienie św. Ignacego, biskupa i męczennika), a drugie na dzień powszedni z poniedziałku czwartego

¹³ Powyższe propozycje podajemy za *Schemata n. 284*, z dnia 15 marca 1968, *De Breviario 70, Relatio Sessionis Coetus IX Genuae habitae diebus 27 februarii – 1 martii 1968*, s. 1–17, tutaj s. 5.

¹⁴ Zob. *Schemata n. 288*, z dnia 17 kwietnia 1968, *De Breviario 71, Relatio generalis de labore peracto hisce ultimis mensibus ab omnibus Coetibus qui officio divino instauratione incumbunt*, s. 1–18, tutaj s. 2.

¹⁵ Zob. *Schemata n. 294*, z dnia 14 maja 1968, *De Breviario 73, Acta de Officio divino in X Sessione Concilii ad exsequendam Const. de S. Lit. (16–30 aprilis 1968)*, s. 1–12, tutaj s. 8.

tygodnia¹⁶. Powyższej inicjatywie towarzyszyła prośba o wyrażenie opinii czy oceny odnośnie do wysłanych tekstów. W kwestii *invitatorium* zgłaszano propozycje, aby obok psalmu 94, *pro opportunitate* dopuścić także inny psalm¹⁷. Ta sugestia, której zresztą nie podzielał A.G. Martimort, znalazła w końcu potwierdzenie w ostatecznej redakcji księgi *BR* w postaci umieszczenia psalmów 99 (100), 66 (67) oraz ps. 23 (24) w zestawie *ad libitum*.

II. *Te Deum*

Problematyką hymnu *Te Deum*, jego usytuowaniem w strukturze godziny czytań szerzej zajmowano się dopiero w pierwszych miesiącach 1967 r. Wstępne propozycje przewidywały, aby ten hymn zachować jedynie w oficjach niedzielnych, w uroczystościach oraz świątach (określanych w *BR* jako *festum I et II classis*). Należy go natomiast opuszczać we wspomnieniach (*Memoriae*) ku czci świętych, zarówno obowiązkowych, jak też fakultatywnych. Z powyższym hymnem, który zamyka kanoniczną godzinę czytań, związana jest jednak mała wątpliwość treściowa odnosząca się do wersetu *Dignare, Domine, die isto...* („Racz, Panie, w dniu dzisiejszym...”). Jeśli bowiem godzinę czytań, która przecież nie jest związana z określoną chronologią dnia, recytuje się późnym wieczorem, wówczas wspomniany werset *Dignare, Domine...* nie brzmi prawdziwie. Czy nie należałoby w takim przypadku opuszczać hymn *Te Deum*¹⁸?

Do powyższej kwestii powrócono w czasie dyskusji w łonie Grupy Studyjnej IX poprzedzającej VIII Sesję Plenarną *Consilium* (10–19 kwietnia 1967 r.). Konsultor J. Lucchesi proponował, aby hymn *Te Deum* kończył się wersem *Aeterna fac cum sanctis tuis in gloria numerari* („Policz ich między świętych Twoich w wiekuistej chwale”). Zniknie wówczas kontrowersja związana z wersem *Dignare, Domine, die isto*. Ponadto najstarsza wersja hymnu *Te Deum* kończyła się na wspomnianym powyżej wersecie... *in gloria numerari*. Konsultor I. Nabuco uważał, że jeśli *officium* przewiduje recytację hymnu *Te Deum*, to należy wówczas opuścić *responsorium*. W odpowiedzi A.G. Martimort przy-

¹⁶ Potwierdzają to dwa źródła: *N 5* (1969), s. 74–85 oraz *Schemata n. 357*, z dnia 31 października 1969, *De Breviario 95, Relatio generalis de Breviario*, s. 1–7, tutaj s. 1, 3.

¹⁷ Zob. *Schemata n. 357*, s. 3:

In titulo V, De introductione totius Officii, maior flexibilitas accepta est circa executionem Invitatorii. Proponitur ut admittatur ut, pro opportunitate, alius psalmus, etsi nobis minus aptus videtur, sufficiatur psalmo 94; ut eius antiphonae repetendae obligatio mitigetur, ut denique, ubi necesse erit, etiam omitti possit Invitatorium ipsum initio Laudum communiter celebratarum.

¹⁸ Zob. *Schemata n. 215*, z dnia 15 marca 1967, *De Breviario 46, Relatio generalis de structura Breviarii*, s. 1–16, tutaj s. 10.

pomniał, że *responsorium* jest kontynuacją określonej lektury, natomiast hymn *Te Deum* pełni zupełnie inną funkcję w danej godzinie czytań¹⁹.

A.G. Martimort, przygotowując materiały, które ze względu na swoje komplikowanie mają być przedmiotem najbliższych obrad zaplanowanych na 27 lutego – 1 marca 1968 (w Genui), odnośnie do problematyki *Te Deum* przyszłym dyskutantom zwrócił uwagę na kwestię ewentualnego skrócenia powyższego hymnu²⁰. A.G. Martimort zebrał razem dotychczasowe opinie konsultorów w tej materii:

- J. Pascher: ostatnie wersety *Te Deum* z pewnością stanowią dodatek do pierwotnego kształtu tego hymnu i nie są z nim organicznie powiązane. Można by zatem ów dodatek opuścić, ale czy warto, biorąc pod uwagę jego występowanie z całością hymnu od czasów starożytnych;

- A. Lentini: fakt przywrócenia oryginalnego, pierwotnego tekstu *Te Deum*, bez końcowej dzisiejszej części, jest elementem pozytywnym. Jednakże występuje tu także problem natury pastoralnej. Całość hymnu jest znana także ludowi, który uważa końcową część tego tekstu za świętą i pobożną, a jego opuszczenie mogłoby wywołać zdziwienie i zgorszenie;

- A. Dirks: w żaden sposób nie należy skracać hymnu *Te Deum*, a raczej zachować tradycję recytowania go w całości zgodnie ze zwyczajem Bazyliki Watykańskiej;

- V. Raffa: w antyfonarzu z Bangor w Ulsterze (*Antiphonarium Benchorensum*) z VII wieku²¹ omawiany tutaj hymn kończy się werselem *et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculum saeculi. Amen*²². Zatem rodzi się uzasadnione pytanie, jaki tekst hymnu *Te Deum* można uznać za pierwotny i oryginalny? W tej materii należy wysłuchać opinii bpa P. Salmona OSB, wybitnego autorytetu w materii znajomości starożytnych kodeksów liturgicznych, aby później zdecydować odnośnie do możliwości skrócenia powyższego hymnu. Ponadto trzeba *in genere* zastanowić się czy podtrzymać obowiązujący powszechnie zwyczaj kończenia godziny czytań hymnem *Te Deum*. W oparciu o historyczny przekaz płynący z epoki starożytnej (*Antiphonarium Benchorensum, Regula Monachorum S. Caesarii* – VII w.) hymn *Te Deum* był częścią jutrzni. Warto również przypomnieć fakt, że powyższy hymn w starożytności recytowany był w *officium lectionis* jedynie przy okazji wielkich uroczystości. Amalary z Metz (VIII/IX

¹⁹ Zob. *Schemata n. 227*, z dnia 9 maja 1967, *De Breviario 48, Acta de Officio Divino in Adunatione Commissionis Coordinatricis et in Sessione VIII Consilii mensis aprilis 1967*, s. 1–16, tutaj s. 11.

²⁰ Poniżej referowane kwestie zawarte są w *Schemata n. 269*, z dnia 1 lutego 1968, *De Breviario 67, De structura generali Breviarii*, s. 1–19, tutaj s. 9.

²¹ Obszerniejsze dane na temat tego antyfonarza podaje K. Gamber: *Codices liturgici latini antiquiores*. Vol. I. Freiburg 1968 s. 146 n., a także B. Kosecki: *Bangor w Ulsterze*, w: EK 1(1973) kol. 1304.

²² Nieobecne są tutaj sporne wersety zaczynające się od wiersza *Dignare, Domine, die isto...*

w.), teolog liturgista, zaświadcza, że w liturgii papieskiej *Te Deum* występowało jedynie w rocznicę wyboru papieża²³.

Zapowiadane wcześniej posiedzenie Grupy Studyjnej IX (wraz z relatorami pozostałych Grup pracujących nad nową redakcją *BR*), które miało miejsce w Genui w dniach 27 lutego–1 marca 1968, zajmowało się również kwestią *Te Deum*. W dyskusji zaproponowano, aby końcową część hymnu rozpoczynającą się od słów *Per singulos dies...* zupełnie pominąć, gdyż nie współbrzmi z całością tegoż hymnu, i nie zawiera *nullum vinculum organicum cum partibus praecedentibus*. Za taką opcją głosowało 10 konsultorów, 4 było odmiennego zdania. Nie wykluczano równocześnie opuszczania końcowej części hymnu *Te Deum* od wiersza *Salvum fac populum tuum...* Opierano się tutaj na opinii z odczytanego listu nadesłanego przez bpa P. Salmona OSB. W opuszczaniu końcowej części hymnu *Te Deum* nie przeszkadza również jego struktura śpiewu gregoriańskiego. Nie ma jednakże żadnego przeciwwskazania, aby ci, którzy zechcą, mogli zawsze analizowny hymn recytować w jego dotychczasowym pełnym kształcie.

Na omawianym tutaj posiedzeniu w Genui zapoznano się również z dysertacją znanego liturgisty B. Botte OSB, profesora Instytutu Liturgicznego w Paryżu, którego badania w kwestii hymnu *Te Deum* „*contraria argumenta exponebat*”²⁴.

Szerzej do powyższej problematyki konsultorzy oraz zaproszeni przez Grupę Studyjną IX fachowcy (*periti*) powrócili w dniach bezpośrednio poprzedzających obrady X Sesji Plenarnej *Consilium* zwołane na dni 23–30 kwietnia 1968 roku w siedzibie Pałacu św. Marty w Watykanie. W sumie dyskutanci w różnorodnej tonacji powtarzali znane już uprzednio opinie odnośnie do końcowej części hymnu *Te Deum*. I tak B. Neunheuser OSB chciałby recytację tejże końcowej części pozostawić *ad libitum*. P. Jounel argumentował, że wiersz *Dignare Domine die isto...* wyklucza stosowanie tegoż hymnu w postaci integralnej. B. Fischer proponował taką korektę *Te Deum*, aby można ten hymn odmawiać z jakąkolwiek godziną kanoniczną, i to zawsze z pełnym tekstem. Th. Schnitzler chciałby zachować dotychczasowy integralny tekst w przypadku wykonywania hymnu *in cantu*, gdyż domaga się tego piękno tej melodii. Tejże tezie sprzeciwił się P. Visentin, znawca śpiewu gregoriańskiego, uzasadniając, że melodia gregoriańska hymnu *Te Deum* w żaden sposób nie ucierpi, jeśli zostanie opuszczona koń-

²³ Niestety, powyższe fakty zaprezentowane przez sekretarza Grupy Studyjnej IX – V. Raffę nie zostały opatrzone odpowiednim aparatem bibliograficznym.

²⁴ Argumenty dotyczące hymnu *Te Deum* dyskutowane w Genui w dniach 27 lutego–1 marca 1968, powtarzamy za *Schemata n. 284*, z dnia 15 marca 1968, *De Breviario 70, Relatio Sessionis Coetus IX Genuae habitae diebus 27 februrii – 1 martii 1968*, s. 1–17, tutaj s. 6. Powyższe stwierdzenia zostały powtórzone, i nieco poszerzone, w *Schemata n. 288*, z dnia 17 kwietnia 1968, *De Breviario 71, Relatio generalis de labore peracto hisce ultimis mensibus ab omnibus Coetibus qui officio divino instauratione incumbunt*, s. 1–18, tutaj s. 2 n.

cowa część omawianego hymnu. Ponadto ta część należy do innego gatunku literackiego. Bp F. Kerveadou uważał siebie za rzecznika kapłanów, którzy domagali się opuszczenia końcowej części *Te Deum*. W ostatecznym głosowaniu 18 obecnych opowiedziało się za opuszczeniem końcowej części *Te Deum*, 11 było przeciwnego zdania, a 1 konsultor oddał głos: *placet iuxta modum*, które oznaczało, aby recytację całości czy też skróconej wersji *Te Deum* pozostawić zainteresowanym *ad libitum*²⁵. Ta ostatnia propozycja uzyskała w ostatecznej decyzji swoją autorytatywną normę obowiązującą w dzisiejszej księdze *Liturgii godzin*.

Bibliografia

- Gamber K.: *Codices liturgici latini antiquiores*. Vol. I. Freiburg 1968.
Kosecki B.: *Bangor w Ulsterze*. W: EK 1(1973) kol. 1304.
Stefański J.: *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii godzin. Konspekt historyczny*. w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: Dzieje i teologia*. Red. H. Sobeczko Opole 2008 s. 115–136.

STRESZCZENIE

Invitatorium oraz Te Deum w księdze Liturgii godzin. Kwestie redakcyjne

Artykuł przedstawia prace redakcyjne nad rolą i miejscem *invitatorium* i *Te Deum* w reformowanej w okresie posoborowym *Liturgii godzin*. Opisuje przebieg dyskusji oraz proponowane rozwiązania. Wskazuje na różne rodzaje argumentacji i sposoby rozumienia znaczenia tych modlitw w brewiarzu. Pozwala na prześledzenie organizacji prac zespołu odpowiedzialnego za redakcję oraz konsultorów i ekspertów. Prezentuje ostateczne wyniki procesu redakcyjnego i uzasadnienia podjętych decyzji.

Słowa kluczowe: reforma brewiarzowa, liturgia godzin, *invitatorium*, *Te Deum*.

SUMMARY

Invitatorium and Te Deum in Book of the Liturgy of the Hours. Editorial Questions

The article presents the editorial work on the role and place of *invitatorium* and *Te Deum* in reformed Liturgy of the Hours in the post-conciliar period. It describes discussions and proposed solutions. It indicates different types of argumentation and ways of understanding the meaning of these prayers in the breviary. It allows you to trace the organization of the team responsible for the editorial staff and consultants. It presents the final results of the editing process and justifying of the decisions taken.

Keywords: reform of the breviary, liturgy of the hours, *invitatorium*, *Te Deum*.

²⁵ Powyższe opinie wielu konsultorów podajemy za: *Schemata n. 294*, z dnia 14 maja 1968, *De Breviario 73, Acta de Officio divino in X Sessione Concilii ad exsequendam Const. de S. Lit. (16-30 aprilis 1968)*, s. 1–12, tutaj s. 8 n.

PAWEŁ ADAM MAKOWSKI

Prawda w dyplomacji w świetle wypowiedzi papieża Benedykta XVI

Analizując otaczającą nas rzeczywistość w kontekście spraw międzynarodowych, zauważamy w dyplomacji głęboką erozję moralności, polegającą często na podporządkowaniu dobra ogólnego partykularnym interesom. Uwagę przykuwa też brak odpowiedzialności za słowo, bełkot intelektualny czy nawet cynizm i sarkazm w wielu wypowiedziach dyplomatów¹.

Dyplomacja we współczesnym świecie zmaga się z wieloma problemami, takimi jak: konflikty zbrojne, terroryzm, uchodźstwo, migracje, głód, ubóstwo czy łamanie praw człowieka. Ich rozwiązywanie wymaga od dyplomatów profesjonalizmu, zręczności, a nade wszystko silnego zakorzenienia w wartościach moralnych. Przemawiając do dyplomatów, Benedykt XVI wskazuje, że drogą prowadzącą do tego celu jest poszukiwanie i poznanie prawdy w działaniach dyplomatycznych. W pierwszej kolejności zostanie podana definicja prawdy, następnie sposoby jej poszukiwania i poznania, ukazując, iż prawda jest istotą sprawiedliwości, fundamentem prawa do wolności, a także drogą do przebaczenia i pojednania. W dalszej kolejności zostaną ukazane sposoby propagowania tej prawdy w świecie dyplomacji, do których należy: odpowiedzialne działanie, dekonstrukcja ideologii politycznych oraz stanowienie praw.

Paweł Adam M A K O W S K I – dr teologii, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: moraldiplomacy@gmail.com

¹ Por. A. Bohdanowicz: *Cnota umiarkowania w polityce*. „Collectanea Theologica” 1: 2010 s. 123.

I. Pojęcie prawdy moralnej

W wypowiedziach Benedykta XVI skierowanych do dyplomatów odnajdujemy wyjaśnienie pojęcia prawdy moralnej. Oznacza ona: *prawdę, uczciwość i szacunek w kontaktach z innymi ludźmi i państwami, które powinny być fundamentem działań każdego dyplomaty*². Zdaniem Papieża te trzy filary są pierwszym krokiem na drodze do budowy wzajemnego zaufania, a w dalszej kolejności do zacieśniania trwałych więzi, przyjaźni między jednostkami, społecznościami i narodami. Ponadto wskazują drogę do działalności dyplomatycznej w krajach, gdzie sytuacja polityczna jest niestabilna i skomplikowana. Na ich podstawie można budować dobro, nie tylko określonych społeczności, ale też całej wspólnoty międzynarodowej. Już filozofowie starożytnej Grecji uczą, iż dobro wspólne kształtuje się pod wpływem ludzi odważnych, obdarzonych zdolnością jasnego rozeznania moralnego. Prawość moralna, bezstronny szacunek dla wszystkich oraz troska o ich pomyślność są dobrem dla każdego społeczeństwa, gdyż tworzą klimat wzajemnego zaufania, w którym relacje o charakterze religijnym, gospodarczym, społecznym, kulturalnym, obywatelskim czy politycznym nabierają zupełnie innego wymiaru³.

II. Poszukiwanie i poznanie prawdy moralnej w dyplomacji

Dla chrześcijan poszukiwanie prawdy moralnej odbywa się na gruncie wiary⁴. To ona odegrała w wielu częściach świata decydującą rolę w kształtowaniu duchowego i kulturowego dziedzictwa wielu narodów. Przenikające się wzajemnie duchowe i kulturowe wartości pomogły w ukształtowaniu się tożsamości wielu narodów. Na przestrzeni stuleci świat był i w dalszym ciągu pozostaje miejscem spotkania różnych narodów, tradycji i kultur. W całej jego historii nie brakuje dramatycznych i bolesnych wydarzeń, które były wynikiem niezrozumienia, wojen i prześladowań. Dzięki zakorzenieniu się chrześcijaństwa w wielu narodach zrodził się duch przebaczenia, pojednania i współpracy, który pozwolił

² Benedykt XVI: *Trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w życiu publicznym*. Spotkanie z władzami i korpusem dyplomatycznym (5.06.2010 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie (dalej: OsRomPol) nr 8–9: 2010 s. 10–11.

³ Por. tamże.

⁴ Wiara religijna mówi człowiekowi, że sam z siebie nie jest zdolny do takiego dobrowolnego przyjęcia własnej transcendencji, ale ze względu na powszechną zbawczą wolę Boga owa transcendencja zostaje mocą Jego łaski tak wywyższona, że przyjęcie własnej transcendencji oznacza jednocześnie przyjęcie ukierunkowania własnego życia na Boga otwierającego się w akcie samoudzielania się. W sensie wiary religijnej „bycie w prawdzie” oznacza więc akceptację własnego ukierunkowania na Boga życia wiecznego, który jest „prawdą” absolutną i przez samego siebie chce w widzeniu Boga ofiarować stworzeniu posiadanie pełni prawdy przenikniętej absolutną światłością i miłością. Por. *Prawda*, H. Vorgrimler: *Nowy Leksykon Teologiczny. Wiara–Objawienie–Dogmat*. (przekł. i opr.) T. Mieszkowski i P. Pachciarek. Warszawa 2005 s. 285.

odnaleźć wolność i rozpocząć nowy rozdział w historii⁵. Każdy naród powinien czerpać ze swojego dziedzictwa duchowego i kulturowego wartości, które są fundamentem moralnym, aby bez lęku wychodzić na spotkanie z innymi, chętnie dzieląc się duchowymi i materialnymi bogactwami dla dobra całej wspólnoty międzynarodowej⁶.

Przemawiając do dyplomatów, Benedykt XVI podkreśla, że poszukiwanie prawdy we współczesnym świecie staje się coraz trudniejsze. Powoduje to kryzys, w którym dochodzi do niszczenia prawdy, jedności, dobra, piękna, co utrudnia znalezienie porozumienia odnośnie do wspólnie wyznawanych wartości. Dla tego narody o korzeniach chrześcijańskich, w ocenie Papieża, powinny być wierne własnej tożsamości, aby być wzorem dla podejmowanych inicjatyw na rzecz wspólnego dobra jednostek, społeczeństw i narodów. Jednak w zglobalizowanym świecie, którego charakterystyczną cechą są społeczeństwa coraz bardziej wieloetniczne i wielowyznaniowe, nie jest to proste zadanie. Pomimo tych trudności Benedykt XVI dostrzega, że wielkie religie mogą pomóc w poszukiwaniu i poznaniu prawdy moralnej o świecie i być ważnym czynnikiem w dążeniu do jedności i pokoju. Jednak w rozmaitych kulturach religijnych należy odrzucić to wszystko, co deprecjonuje godność mężczyzny i kobiety, zaś utrwałać to, co pozytywnie wpływa na współzycie obywatelskie. Przestrzeń publiczna, jaką wspólnota międzynarodowa przyznaje różnym religiom, umożliwia powstanie podzielanej przez ogół miary prawdy i dobra, które mają fundamentalne znaczenie dla sprawiedliwego i pokojowego współzycia narodów⁷. Z kolei w odniesieniu do chrześcijaństwa wiara w Boga powinna przynaglać do tego, aby żyć w duchu braterstwa i współpracować przy budowaniu lepszego świata, w którym osoby i narody *zła czynić nie będą ani działać na zgubę (...), bo kraj się napelni znajomością Pana, na kształt wód, które przepelniają morze* (por. Iz 11, 9).

Działalność dyplomatyczna ukazuje, że również w relacjach między państwami poszukiwanie prawdy ujawnia wszelkie odmienności i różnorodności, najsubtelniejsze niuanse, wymogi, jakie z nich wynikają, a tym samym także granice, które należy respektować i których nie wolno nikomu przekraczać, aby zapewnić ochronę słusznym interesom każdej ze stron. Już samo poszukiwanie tej prawdy nakazuje, aby wyraźnie podkreślać to, co jest wspólne wszystkim, co należy do samej natury osoby, każdego narodu i każdej kultury. Według Papieża, kiedy odmienności i różnorodności każdej ze stron są znane i uznawane przez

⁵ Por. Benedykt XVI: *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*. Spotkanie z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej oraz z korpusem dyplomatycznym (26.09.2009 r.). OsRomPol nr 11–12: 2009 s. 13.

⁶ Por. tenże: *Zaprowadzajmy na naszej ziemi pokój i braterstwo*. Do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (12.05.2005 r.), OsRomPol nr 7–8: 2005 s. 10.

⁷ Por. tenże: *Wolność religijna drogą do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1.01.2011 r.). OsRomPol nr 1: 2011 s. 8.

innych, pojawiające się problemy i spory można rozwiązywać i rozstrzygać sprawiedliwie. Wówczas możliwe są trwałe porozumienia i sojusze. Z kolei jeżeli nie uznaje się i nie szanuje się odmienności i różnorodności innych narodów, pojawiają się nieporozumienia, konflikty, przemoc, a także pokusy nadużywania władzy. *Odwaga jasnego przedstawiania prawdy w rzeczywistości służy wszystkim członkom społeczeństwa, ponieważ oświetla drogę ludzkiego rozwoju, wskazuje na jego podstawy moralne i etyczne (...)*⁸.

Inicjatywy zmierzające do poszukiwania i poznania prawdy w dyplomacji mogą odegrać istotną rolę w poszanowaniu odmienności i różnorodności między mieszkańcami różnych części świata, między ich kulturami. Tym bardziej, iż w minionych stuleciach wymiana kulturowa między judaizmem i hellenizmem, między światem rzymskim, germańskim i słowiańskim, a także między światem arabskim i europejskim pobudzała rozwój kultury i przyczyniała się do postępu nauk i cywilizacji⁹. Z kolei Jan Paweł II podkreślał, że: *Kultura jest życiem ducha, jest kluczem otwierającym dostęp do najgłębszych i najbardziej strzeżonych tajemnic życia ludów; jest wyrazem podstawowym i jednoczącym ich egzystencję, bowiem w kulturze spotykają się, powiedziałbym, prawie niewyrażalne bogactwa przekonań religijnych, historii, dziedzictwa literackiego i artystycznego, podłoża etnologicznego, postaw i tego, co się określa jako forma mentis ludów. Tak więc powiedziec kultura, znaczy wyrazić w jednym słowie tożsamość narodową, która jest duszą tych ludów i która trwa pomimo warunków niesprzyjających, wszelkiego rodzaju prób, historycznych czy naturalnych kataklizmów, jedna i spoista, żywa przez wieki. W zależności od kultury i życia duchowego jeden lud różni się od drugiego; przy tym każdy powołany jest do uzupełniania innych przez swój specyficzny wkład tam, gdzie inny tego potrzebuje*¹⁰.

Zdaniem Benedykta XVI przykładem, który ukazuje zasadność poszukiwania prawdy w działaniach dyplomatycznych, jest sytuacja w Ziemi Świętej. Państwo Izrael powinno mieć możliwość pokojowego istnienia, zgodnie z normami prawa międzynarodowego. Również naród palestyński powinien mieć możliwość tworzenia w pokoju własnych instytucji demokratycznych, aby zapewnić sobie wolną i pomyślną przyszłość. Zdaniem Benedykta XVI ten przykład można także odnieść do szerszego kontekstu, jakim jest aktualna sytuacja na świecie. Nie bez powodu mówi się o niebezpieczeństwie konfliktu cywilizacji, który staje się groźniejszy z powodu zorganizowanego i rozprzestrzeniającego się terroryzmu,

⁸ Tenże: *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*. Spotkanie z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej oraz z korpusem dyplomatycznym (26.09.2009 r.). OsRomPol nr 11–12: 2009 s. 14.

⁹ Por. tenże: *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*. Do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (9.01.2006 r.). OsRomPol nr 4: 2006 s. 22

¹⁰ Jan Paweł II, *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* (12 stycznia 1981 r.). W: *Dziela zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 455.

który szerzy tzw. Państwo Islamskie. Jego przyczyny są liczne i złożone, przy czym niemałą rolę odgrywają racje ideologiczne i polityczne, w połączeniu z wypaczonymi koncepcjami religijnymi. Terroryzm uderza w niewinnych ludzi i ucieka się do nieludzkich szantaży, niszczenia dziedzictwa współczesnego świata, a przede wszystkim odbierania życia – zastraszając całe społeczności. Dąży do tego, aby zmusić władze polityczne danych państw, jak i całą społeczność międzynarodową do uległości wobec jego żądań. Dlatego Benedykt XVI przypomina, że: *żadna okoliczność nie może usprawiedliwić tej przestępczej działalności, która okrywa hańbą sprawców i jest tym bardziej godna potępienia, że skrywa się za tarczą religii, sprowadzając w ten sposób czystą prawdę o Bogu do poziomu własnego zaślepienia i moralnego wynaturzenia*¹¹.

Z papieskiej nauki na temat prawdy w dyplomacji wynikają trzy zasadnicze stwierdzenia: prawda jest istotą sprawiedliwości, fundamentem prawa do wolności oraz drogą do przebaczenia i pojednania.

1. Prawda istotą sprawiedliwości

W ocenie Benedykta XVI prawda jest istotą sprawiedliwości, zaś każdy dyplomata jest zobowiązany do jej propagowania. Kłamstwo, które często przybiera pozór prawdy, jest zawsze wybiórcze i tendencyjne. Wyraża egoistyczne dążenie do instrumentalnego wykorzystania człowieka i do jego zniewolenia, czego najlepszym przykładem były systemy totalitarne. Dlatego przeciwieństwem kłamstwa jest prawda i prawdomówność, które prowadzą do spotkania z drugim człowiekiem, do jego poszanowania i do zgody. W życiu międzynarodowym wyrazem tej prawdy jest rzetelna informacja, która stanowi jeden z najważniejszych sposobów komunikacji w dyplomacji. Odpowiedzialność moralna za prawdę spoczywa na tych, którzy zbierają i przekazują informację, jak i na odbiorcach tej informacji. Dopiero wówczas możliwe jest autentyczne uczestnictwo w życiu międzynarodowym i budowaniu jego ładu¹².

2. Prawda fundamentem prawa do wolności

Benedykt XVI uważa, że prawda jest fundamentem prawa do wolności. Dyplomata jest zdolny poznać prawdę i może do niej dojść tylko w wolności. W jej przestrzeni jest naturalne miejsce dla działalności państw czy organizacji międzynarodowych. *Współczesna ewolucja prawa międzynarodowego wskazuje coraz wyraźniej na kształtowanie się coraz głębszej świadomości tego, że żaden rząd nie może się uchylać od obowiązku zagwarantowania swoim obywatelom należnych swobód, jeśli nie chce wystawić na szwank swojej wiarygodności jako partner w sprawach międzynarodowych*¹³. Dalej papież stwierdza, że: *chronić*

¹¹ Tamże.

¹² Por. tamże, s. 21.

¹³ Tamże, s. 22.

bowiem praw należnych człowiekowi jako takiemu i gwarantowanych przez społeczność międzynarodową, trzeba w pierwszej kolejności ocenić, jaką wagę przywiązuje się do prawa do wolności w poszczególnych państwach, zarówno w życiu publicznym, jak prywatnym, w relacjach gospodarczych i politycznych, w życiu kulturalnym i religijnym¹⁴.

3. Prawda drogą do przebaczenia i pojednania

Papież podkreśla, że prawda jest drogą do przebaczenia i pojednania. Stąd rodzi się przekonanie, że jedną z najważniejszych powinności dyplomacji musi być uświadamianie skonfliktowanym stronom, że jeśli miłują prawdę, nie mogą wzbraniać się przed uznaniem własnych błędów, dostrzegając tylko cudze, ani przed otwarciem się na przebaczenie, na jego przyjęcie i udzielenie. Benedykt XVI zwrócił uwagę, że Paweł VI powtarzał, iż: *współcześni ludzie oczekują od dyplomatów, że w tym, co do nich należy, przyczynią się do zaprowadzenia i zachowania międzynarodowego ładu, umiejętności kształtowania między narodami racjonalnych i godnych człowieka relacji*¹⁵. Z kolei Jan Paweł II podkreślał, że współcześni ludzie ufają, że dyplomaci będą twórcami pokoju, którzy służą interesom narodów. Ludźmi, którzy będą kierować się prawem, rozsądkiem, prowadzącymi szczerzy dialog oraz będą starali się wywołać nowy przyływ solidarności między wszystkimi narodami¹⁶.

III. Propagowanie prawdy w dyplomacji

Kiedy misja dyplomatyczna jest należycie realizowana, pozwala każdemu dyplomacie wzrastać w mądrości i prawości, osiągając osobiste spełnienie. Benedykt XVI zwraca uwagę, że: *Platon, Arystoteles i stoicy przywiązywali wielką wagę do owego spełnienia – eudemonii – jako celu każdego człowieka, a sposobu na osiągnięcie go upatrywali w moralnym postępowaniu*¹⁷. Dalej stwierdza, że: *dla nich, a także dla wielkich filozofów islamskich i chrześcijańskich, którzy poszli w ich ślady, praktykowanie cnoty polegało na postępowaniu zgodnym ze zdrowym rozsądkiem i poszukiwaniu wszystkiego tego, co prawdziwe, dobre i piękne*¹⁸. Papieskie wypowiedzi skłaniają do refleksji i rodzą pytania. Na czym w praktyce polega szanowanie i propagowanie prawdy w dyplomacji? W jaki sposób poszukiwanie prawdy może przyczynić się do zgody w niespokojnych

¹⁴ Tamże.

¹⁵ T. Bertone: *Służyć pokojowi i zgodzie między narodami*. Przemówienie Sekretarza Stanu kard. Tarcisio Bertone podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym. OsRomPol nr 1: 2007 s. 48.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Benedykt XVI: *Trzy sposoby...*, dz. cyt., s. 10.

¹⁸ Tamże.

regionach świata? Benedykt XVI wymienia trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w dyplomacji.

1. Odpowiedzialne działanie

Pierwszym sposobem propagowania prawdy jest odpowiedzialnie działanie zgodnie z wiedzą opartą na faktach. Wiedza ta pozwala dostrzec wiele problemów w szerszym kontekście. Benedykt XVI zwraca uwagę, że kiedy strony konfliktu patrzą na wydarzenia z punktu widzenia szerszego niż ich własny, zyskują pełny i obiektywny obraz. Tylko wtedy dyplomaci, których rolą jest rozwiązywanie różnorodnych sporów, będą zdolni do podejmowania sprawiedliwych decyzji i działań na rzecz prawdziwego pojednania¹⁹.

2. Dekonstrukcja ideologii politycznych

Drugim sposobem propagowania prawdy jest dekonstrukcja ideologii politycznych, które usiłują zastąpić prawdę. Benedykt XVI zwraca uwagę, że dramatyczne wydarzenia, jakie miały miejsce w XX wieku, ukazały skutki tłumienia prawdy i deptania ludzkiej godności. W dalszym ciągu można dostrzec próby szerzenia fałszywych wartości pod pozorem działań na rzecz pokoju, rozwoju i ochrony praw człowieka. Z kolei Jan Paweł II podkreślał, że: *wszyscy ludzie w każdym ustroju i systemie politycznym, powinni cieszyć się rzeczywistą pełnią praw*²⁰. W świetle tych zagrożeń Benedykt XVI, przemawiając na forum Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych, zwrócił uwagę, że niektóre środowiska próbują dokonać reinterpretacji Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, aby zaspokoić własne partykularne interesy. Przyzwolenie wspólnoty międzynarodowej na takie działania w ocenie Benedykta XVI zniszczy wewnętrzną spójność Deklaracji i będzie odejściem od jej pierwotnych założeń²¹.

3. Stanowienie praw

Trzecim sposobem na propagowanie prawdy jest stanowienie odpowiednich praw w oparciu o zasady etyczne prawa naturalnego. Benedykt XVI podkreśla, że: *dawniej odwoływanie się do prawa naturalnego uważane było za rzecz oczywistą, lecz obecnie wpływ wywierany przez pozytywizm na teorię prawa powoduje, że konieczne jest ponowne potwierdzenie tego ważnego aksjomatu*²². Dalej Papież zwraca uwagę, że jeżeli jednostki, społeczeństwa i narody nie będą kierować się obiektywnymi prawdami moralnymi, z jednej strony staną się egoistyczne i pozbawione skrupułów, a życie w świecie będzie jeszcze bar-

¹⁹ Por. tamże, s. 11.

²⁰ Jan Paweł II: *Co czynimy dla dobra braci i siostr z Afryki*. Spotkanie z władzami Kamerunu i korpusem dyplomatycznym w Kamerunie (12 sierpnia 1985 r.). OsRomPol nr 9: 1985 s. 10.

²¹ Por. Benedykt XVI: *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*. Wizyta w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych (18.04.2008 r.). OsRomPol nr 5: 2008 s. 57.

²² Tenże: *Trzy sposoby...*, dz. cyt., s. 11.

dziej niebezpieczne. Z drugiej strony, poprzez okazywanie szacunku osobom i narodom chronimy i wspieramy godność ludzką. Kiedy popierane przez nas działania polityczne pozostają w zgodzie z prawem naturalnym, które jest dobrem uniwersalnym i wspólnym dla całej ludzkości, wtedy postępowanie dyplomatów stanie się bardziej rozważne i będzie sprzyjać tworzeniu klimatu zrozumienia, sprawiedliwości i pokoju²³.

IV. Zakończenie

Dyplomacja we współczesnym świecie powinna brać pod uwagę dziedzictwo moralne i duchowe wielkich religii świata, aby uznać i potwierdzić prawdę, zasady i wartości uniwersalne, których nigdy nie powinno się negować. Człowiek jest zdolny do poznania prawdy zarówno o własnym istnieniu, jak i problemach praktycznego działania: w sferze indywidualnej, w relacjach społecznych i międzynarodowych²⁴. Prawda jest istotą sprawiedliwości, fundamentem prawa do wolności oraz drogą do przebaczenia i pojednania. Oznacza działanie w sposób odpowiedzialny, oparty na obiektywnej i pełnej znajomości faktów; oznacza dekonstrukcję ideologii politycznych, które wypierają prawdę i godność człowieka, szerząc pseudowartości pod pretekstem pokoju, rozwoju i praw człowieka; oznacza wspieranie nieustannych dążeń do stanowienia prawa pozytywnego opartego na zasadach prawa naturalnego. Wszystko to jest konieczne i zgodne z zasadą poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej, co zostało usankcjonowane w Karcie Organizacji Narodów Zjednoczonych z 1945 r., która przedstawia uniwersalne wartości i zasady moralne, jakie mają być punktem odniesienia dla norm, instytucji, systemów politycznych i współistnienia narodów na poziomie krajowym i międzynarodowym²⁵.

Panujące obyczaje i utarte schematy we współczesnym życiu międzynarodowym uniemożliwiają często dotarcie do prawdy. Za Benedyktem XVI należy mówić o pilnej potrzebie jej poszukiwania i poznania. Papież w ten sposób wzywa dyplomatów do głębokiej refleksji i zadumy nad moralną kondycją współczesnej dyplomacji, po to, aby mogli jeszcze lepiej wypełniać powierzoną im misję i budować trwały ład międzynarodowy.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. Benedykt XVI: *Trzeba budować...*, dz. cyt., s. 23.

²⁵ Por. tenże: *Wolność religijna...*, dz. cyt., s. 8–9.

Bibliografia

- Benedykt XVI: *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*. Spotkanie z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej oraz z korpusem dyplomatycznym (26.09.2009 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 11–12: 2009 s. 13–15.
- Benedykt XVI: *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*. Do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (9.01.2006 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 4 (2006) s. 20–23.
- Benedykt XVI: *Trzy sposoby propagowania prawdy moralnej w życiu publicznym*. Spotkanie z władzami i korpusem dyplomatycznym (5.06.2010 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 8–9: 2010 s. 10–11.
- Benedykt XVI: *Wolność religijna drogą do pokoju*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1.01.2011 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 1: 2011 s. 8–11.
- Benedykt XVI: *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego*. Spotkanie z władzami politycznymi i administracyjnymi Republiki Czeskiej oraz z korpusem dyplomatycznym (26.09.2009 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 11–12 (2009) s. 13–15.
- Benedykt XVI: *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*. Wizyta w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych (18.04.2008 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 5: 2008 s. 55–58.
- Benedykt XVI: *Zaprowadzajmy na naszej ziemi pokój i braterstwo*. Do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (12.05.2005 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 7–8: 2005 s. 10–11.
- Bertone T.: *Służyć pokojowi i zgodzie między narodami*. Przemówienie Sekretarza Stanu kard. Tarcisia Bertone podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 1: 2007 s. 47–49.
- Bohdanowicz A.: *Cnota umiarkowania w polityce*, „Collectanea Theologica” 1: 2010 s. 123–134.
- Jan Paweł II: *Co czynimy dla dobra braci i sióstr z Afryki*. Spotkanie z władzami Kamerunu i korpusem dyplomatycznym w Kamerunie (12 sierpnia 1985 r.). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie nr 9: 1985 s. 10–11.
- Jan Paweł II: *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* (12 stycznia 1981 r.). W: *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V. Kraków 2007 s. 453–460.
- Skarga P.: *Jeszcze raz o etyce i polityce*. W: *Człowiek to nie jest piękne zwierzę*. Kraków 2007 s. 181–193.
- Vorgrimler H.: *Nowy Leksykon Teologiczny. Wiara-Objawienie-Dogmat* (przekł. i opr.) T. Mieszkowski i P. Pachciarek. Warszawa 2005.

STRESZCZENIE

Prawda w dyplomacji w świetle wypowiedzi papieża Benedykta XVI

Artykuł przedstawia prace redakcyjne nad rolą i miejscem *invitarorium* i *Te Deum* w reformowanej w okresie posoborowym Liturgii Godzin. Opisuje przebieg dyskusji oraz proponowane rozwiązania. Wskazuje na różne rodzaje argumentacji i sposoby rozumienia znaczenia tych modlitw w brewiarzu. Pozwala na prześledzenie organizacji prac zespołu odpowiedzialnego za redakcję oraz konsultorów i ekspertów. Prezentuje ostateczne wyniki procesu redakcyjnego i uzasadnienia podjętych decyzji.

Słowa kluczowe: prawda moralna, dyplomacja, moralność, Benedykt XVI.

SUMMARY

Truth in the Diplomacy in the Light of Speeches Made by Pope Benedict XVI

Diplomacy in the contemporary world struggles with numerous problems, such as: military conflicts, terrorism, refugeeism, migrations, famine, poverty and violation of human rights. Solving them requires of diplomats to be professional, skilful, and most of all, deeply committed to moral values. While speaking to diplomats, Pope Benedict XVI indicates that the path leading to this aim is to search and cognize the moral truth in diplomatic actions.

Keywords: moral truth, diplomacy, morality, Benedict XVI.

ANNA WIERADZKA-PILARCZYK

JĘDRZEJ MACHALSKI, MIKOŁAJ OCHLA
HUBERT PILARCZYK, MARTA SIENKIEWICZ

**Dojrzałość religijna kandydatów do bierzmowania.
Teoretyczna i empiryczna refleksja nad miejscem
sakramentu bierzmowania w życiu Kościoła**

Dyskusja dotycząca sakramentu bierzmowania od dłuższego czasu obecna jest w wielu duszpasterskich kręgach. Podejmowana pastoralna refleksja dotyczy wielu czynników: wieku osób przyjmujących tenże sakrament, form i sposobów przygotowania do bierzmowania, a także mentalności współczesnej młodzieży, jej podejścia do spraw wiary czy wreszcie dojrzałości religijnej kandydatów i weryfikacji jej przez wyznaczonych formatorów. Bierzmowanie sakrament inicjacji chrześcijańskiej, jest traktowane jako sakrament dojrzałości chrześcijańskiej¹, co w istocie zakłada odpowiednie usposobienie i kompetencje kandydatów do świadomego wyboru życia z Bogiem, a w konsekwencji zaangażowania w życie wiary i budowania wspólnoty Kościoła. Niniejszy artykuł jest teoretycznym i empirycznym podejściem do powstałego problemu. Autorzy dokonali wnikliwej analizy dogmatycznej, prawnej, katechetycznej i wyznaniowej sakra-

Anna WIERADZKA-PILARCZYK – dr teologii, mgr psychologii, adiunkt w Zakładzie Katechetyki i Pedagogiki Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, opiekun Sekcji Psychologii Pastoralnej Koła Naukowego Studentów Wydziału Teologicznego *Veritas* UAM w Poznaniu; e-mail: awiera@amu.edu.pl; Jędrzej MACHALSKI, Mikołaj OCHLA, Hubert PILARCZYK, Marta SIENKIEWICZ – członkowie Sekcji Psychologii Pastoralnej Koła Naukowego Studentów Wydziału Teologicznego *Veritas* UAM w Poznaniu

¹ Sformułowanie ugruntowujące tę myśl znaleźć można np. w: W. Urban: *Sakrament dojrzałości chrześcijańskiej*. Poznań 1979; J. Świtałka, M. Kuć: *Duszpasterstwo więzienne w pracy penitencjarnej*. s. 182; *Polityka* nr 22, z dn. 1.06.2002, s. 28–30; *Gaude Mater Polonia. Duchowe przygotowanie do beatyfikacji Jana Pawła II*. Red. A. Sujka. Kraków 2010 s. 35; K. Romaniuk. *Czas na Biblię*. Kraków 2013 s. 122.

mentu bierzmowania oraz przeprowadzili badania dotyczące religijnej dojrzałości kandydatów przygotowujących się do przyjęcia tego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej poprzez empiryczną analizę statusów religijnej tożsamości.

I. Miejsce bierzmowania w rozumieniu wspólnoty Kościoła

1. Aspekt dogmatyczny

W dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła sakrament bierzmowania ściśle wiąże się z pozostałymi sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrztem, który jest początkiem nowego życia i Eucharystią, w której chrześcijanin karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa. Dokumenty Kościoła: orzeczenia papieży, konstytucje oraz dekryty soborów powszechnych i synodów partykularnych są świadectwami tradycji, pozwalającej zrozumieć obecną formę sakramentu bierzmowania, które jawi się jako uzupełnienie, jak nauczał synod w Elwirze (306 r.), potwierdzenie i umocnienie życia chrześcijańskiego. Zarówno synod w Elwirze, jak i kanony synodu w Arles (314 r.) mówią o włożeniu rąk jako obrzędzie odrębnym od chrztu świętego i sprawiającym przyjście Ducha Świętego do duszy chrześcijanina. W Liście do Bazylego, arcybiskupa w Trnovie, z 1204 roku, papież Innocenty III pisze: *Namaszczeniem czoła (frontis chrismatio) nazywamy włożenie ręki, które inaczej zwie się bierzmowaniem (confirmatio), gdyż przez nie udziela się Ducha Świętego, by dać wzrost i siłę*². Kolejne wypowiedzi Magisterium, oprócz namaszczenia, podkreślały rolę biskupa jako zwyczajnego szafarza sakramentu bierzmowania. W dekrecie dla Ormian Soboru Florenckiego z 1439 r., Kościół naucza, że materią sakramentu *jest pobłogosławione przez biskupa krzyżmo (...). Formą zaś są słowa: «Znacę cię znakiem krzyża i umacniam krzyżem zbawienia w imię Ojca i Syna i Ducha Św.» Zwykłym szafarzem jest biskup*³, ponieważ to on zajmuje miejsce Apostołów udzielających niegdyś Ducha Świętego przez włożenie rąk. Nauczanie Soboru Trydenckiego zwraca uwagę na wyciskany na duszy chrześcijanina charakter, swoisty niezmazywalny, duchowy znak.

W encyklice *Mystici Corporis* z 1943 roku papież Pius XII wskazuje na zadania, jakie stają przed chrześcijaninem mającym przyjąć sakrament bierzmowania. Papież pisze, że ów sakrament *wlewa w wierzących nową siłę, by wytrwale strzegli i bronili Matki-Kościola i wiary, którą od niego otrzymali*⁴. Natomiast w encyklice *Mediator Dei* papież zwraca uwagę na nowe życie udzielane wierzącym w tym sakramencie: *Kościół, podobnie jak i jego Głowa, nie odstępował nigdy swoich synów, pomaga im i zachęca do świętości (...) obdarzonych życiem ziemskim, wzbogaca życiem nadprzyrodzonym i niejako rodzi ich ponownie. Umacnia*

² W. Granat: *Sakramenty święte*. Cz. II. *Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta*. Lublin 1966 s. 146.

³ Tamże, s. 147.

⁴ Tamże, s. 148–149.

ich siłą Ducha Św. w walce z nieubлагanym wrogiem (MD 10). Nauczanie Kościoła o skutkach przyjęcia bierzmowania zostało zebrane w Katechizmie Kościoła katolickiego⁵. Sakrament ten stanowi *pełne wylanie Ducha Świętego, jakie niegdyś stało się udziałem Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy* (KKK 1302). Wzrost i pogłębienie łaski chrzcielnej (...) *ściślej jednoczy nas z Chrystusem, pomnaża w nas dary Ducha Świętego, udoskonala naszą więź z Kościołem, udziela nam, jako pierwszym świadkom Chrystusa, specjalnej mocy Ducha Świętego do szerzenia i obrony wiary słowem i czynem, do mężnego wyznawania imienia Chrystusa oraz do tego, by nigdy nie wstydić się krzyża* (KKK 1303). Sobór Watykański II stale podkreśla także jedność sakramentów inicjacyjnych, które – jak czytamy w *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* oraz *Obrzędach bierzmowania* – *doprowadzają do pełnej dojrzałości wyznawców Chrystusa* (OChD WCh nr 2). W *Konstytucji o Liturgii Sacrosanctum Concilium* Sobór wzywa: *Należy także odnowić obrzęd sakramentu bierzmowania, by jaśniej uwypuklić głęboki związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim; z tego względu jest rzeczą właściwą przed przyjęciem samego bierzmowania odnowienie obietnic chrztu*⁶. W tej perspektywie bierzmowanie ukazane zostaje jako sakrament umacniający życie zapoczątkowane na chrzcie świętym i potwierdzenie otrzymanych wówczas darów. Sakramenty te tworzą jedność, którą Katechizm Kościoła katolickiego wielokrotnie podkreśla, zaznaczając, że do pełnej inicjacji chrześcijańskiej konieczne jest przyjęcie wszystkich trzech i *choć sakrament chrztu jest ważny i skuteczny bez bierzmowania i Eucharystii, to jednak wtajemniczenie chrześcijańskie pozostaje niedopełnione* (KKK 1306). Stąd konieczne staje się przyjęcie bierzmowania *jako dopełnienie łaski chrztu* (KKK 1285). Wskazuje na to sama nazwa sakramentu *confirmatio*, sugerując zarazem *potwierdzenie chrztu, dopełniające wtajemniczenie chrześcijańskie, a równocześnie umocnienie łaski chrzcielnej i pełnię owoców Ducha Świętego* (KKK 1289). W oparciu o powyższe fragmenty Katechizmu można by przypuszczać, jakoby bierzmowanie było ostatnim sakramentem inicjacyjnym, co znajduje odzwierciedlenie w powszechnej praktyce Kościoła Zachodniego. Jednak w innym miejscu Katechizmu znajduje się wyraźne stwierdzenie, iż dopełnieniem inicjacji chrześcijańskiej jest dopiero przyjęcie Eucharystii: *Najświętsza Eucharystia dopełnia wtajemniczenie chrześcijańskie. Ci, którzy przez chrzest zostali wyniesieni do godności królewskiego kapłaństwa, a przez bierzmowanie zostali głębiej upodobnieni do Chrystusa, za pośrednictwem Eucharystii uczestniczą razem z całą wspólnotą w ofierze Pana* (KKK 1322). Podobnie określa to również *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, podając, że wierni naznaczeni już znakiem chrztu świętego i bierzmowania włączają się całkowicie w Ciało Chrystusowe przez przyjęcie Eucharystii. Sobór Watykański II wielokrotnie zwracał

⁵ Zob. M. Blaza, D. Kowalczyk: *Dogmatyka*. T. 5. *Traktat o sakramentach*. Warszawa 2007 s. 321.

⁶ W. Granat: *Sakramenty święte*, dz. cyt., s. 149.

uwagę, iż treścią sakramentów inicjacyjnych jest jedno misterium paschalne Chrystusa celebrowane w trzech rytualnie różnych sakramentach. Taki sposób postępowania ma swoje uzasadnienie w tym, że: inicjacja chrześcijańska nie dokonuje się jedynie przez ryty sakramentalne, lecz także przez wewnętrzne i osobiste przyłgnięcie wiarą do Chrystusa⁷. Znakiem owego przyłgnięcia ma być zaangażowanie wiernych w apostołstwo, które według *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* jest uczestnictwem w samym zbawczym posłannictwie Kościoła, do którego to posłannictwa wszyscy są przez Pana przeznaczeni przez chrzest i bierzmowanie⁸.

2. Aspekt prawny

Prawo kanoniczne w sposób obszerny odnosi się do wszystkich siedmiu sakramentów, poświęcając im I część IV księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego, określonej jako: *Uświęcające zadanie Kościoła*. Bierzmowaniu poświęcono dwadzieścia kanonów – od 879 do 898 – w których poruszono podstawowe zagadnienia odnoszące się do tego sakramentu. W pierwszej kolejności Kodeks opisuje dogmatyczny wymiar bierzmowania, podkreślając, że wyciska on w duszy przyjmującego charakter. Podaje również najważniejsze skutki jego przyjęcia, czyli umocnienie darem Ducha Świętego, doskonalsze zjednoczenie z Kościołem, a także zobowiązanie przyjmującego do świadectwa i obrony wiary.

Następnie Kodeks zawiera kilka kanonów (880–888) dotyczących sprawowania bierzmowania oraz jego szafarza. Są to bardzo ważne zapisy, ponieważ wprost odnoszą się zarówno do ważności, jak i godziwości sakramentu. Jest w nich mowa o konieczności używania krzyżma konsekrowanego przez biskupa oraz nałożeniu ręki i wypowiedzeniu odpowiednich słów, co stanowi materię i formę sakramentu. Kodeks przypomina, że zwyczajnym szafarzem bierzmowania jest biskup, ale na mocy określonych praw ważnie może udzielić go także prezbiter (o czym mówią kanony 882–884). Następnie wspomina się o obowiązku spoczywającym na biskupie diecezjalnym, który winien troszczyć się o to, aby każdemu wiernemu, który należycie i roztropnie o to prosi, zostało udzielone bierzmowanie. Z kolei kanony 886–888 precyzują, w jaki sposób przynależność terytorialna szafarza oraz przyjmujących sakrament wpływają na jego ważność i godziwość.

Kodeks bardzo precyzyjnie określa, że *zdatnym do przyjęcia bierzmowania jest każdy i tylko ten, kto został ochrzczony, a nie był jeszcze bierzmowany* (KPK, kan. 889). Nie oznacza to jednak, że zawsze, niezależnie od innych okoliczności bierzmowanie będzie przyjęte godziwie. Jednym z kryteriów, które decydują o właściwym przyjęciu, jest zdolność przyjmującego do odnowienia przyrzeczeń

⁷ Cz. Krakowiak: *Sakrament bierzmowania w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce*. Sandomierz 2005 s. 56.

⁸ W. Granat: *Sakramenty święte*, dz. cyt., s. 149.

chrzcielnych. Wymaga się również od niego odpowiedniej dyspozycji oraz uprzedniego przyjęcia odpowiedniego pouczenia. Kanon 890 stanowi, że *wierni są obowiązani przyjąć ten sakrament w odpowiednim czasie*. Widać więc z jednej strony zobowiązanie wobec każdego wiernego, aby przystąpił do bierzmowania, a z drugiej roztropny nakaz, aby nastąpiło to we właściwym czasie. Troską o zachowanie tego czasu oraz o to, by przystępujący byli odpowiednio przygotowani, Kościół obarcza rodziców oraz duszpasterzy, a w szczególności proboszczów. Kolejny kanon precyzuje w pewnym stopniu zagadnienie czasu przystąpienia do bierzmowania, mówiąc o okolicach wieku rozeznania⁹, co zgodne jest z łacińską tradycją dotyczącą inicjacji chrześcijańskiej. Istnieje jednak możliwość zmiany tego czasu w obliczu niebezpieczeństwa śmierci lub innych poważnych przyczyn. Ustawodawca daje również prawo poszczególnym Konferencjom Episkopatu do ustalenia innego wieku.

Kodeks mówi o powinności obecności przy bierzmowaniu świadka, wobec którego stawia takie same wymagania jak wobec rodziców chrzestnych, czyli odpowiedni wiek, uprzednie przyjęcie bierzmowania, wolność od kar kościelnych oraz prowadzenie chrześcijańskiego życia. Prawo kanoniczne nakazuje również odnotować w odpowiednich księgach nazwiska bierzmowanych oraz poczynić odpowiednie zapisy w księgach ochrzczonych. Dzięki temu fakt przyjęcia bierzmowania nie będzie budził wątpliwości.

Należy również wspomnieć o zapisach zawartych w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich. Bierzmowanie jest tam określane jako *chryzmacja* – odnosi się do niej kanony 692–697. Niektóre zapisy treściowo tożsame są z Kodeksem Prawa Kanonicznego, np. ten zawarty w kanonie 692, mówiący o powinności przyjęcia *chryzmacji* przez ochrzczonego. Podobne są również regulacje dotyczące oleju używanego przy sprawowaniu sakramentu – święty *myron* może sporządzić jedynie biskup. Bardzo istotne różnice pojawiają się z kolei przy zagadnieniach dotyczących szafarza *chryzmacji* oraz czasu jej udzielania. W Katolickich Kościołach Wschodnich każdy prezbiter może sprawować ten sakrament, o czym mówi tradycja wschodnia. Jeśli idzie o czas udzielania *chryzmacji*, przyjęło się udzielać jej łącznie z chrztem, kanon 695 mówi wręcz o takiej powinności. Wyjątki od takiej sytuacji możliwe są tylko z poważnych przyczyn, jednak w takim wypadku należy starać się o jak najszybsze jej udzielenie. Dopełnieniem inicjacji chrześcijańskiej staje się w Kościołach Wschodnich możliwie szybkie udzielenie Eucharystii. Widoczne więc stają się różnice w wschodniej i zachod-

⁹ W przypadku Polski mówi o tym opracowana w 1975 r. *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania*, która określa ten wiek na 14–15 lat. Konferencja Episkopatu Polski: *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania* (16.01.1975) nr 1. W: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1998*. Red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz. Lublin 1999 s. 27–36.

niej tradycji inicjacji. Nie przesłaniają one jednak jej istoty i znaczenia dla chrześcijańskiego życia.

3. Aspekt katechetyczny

Szkolne materiały podręcznikowe poruszają temat sakramentu bierzmowania w klasie II gimnazjum¹⁰, ukazując bierzmowanie jako wybranie służby Bogu w pełnej wolności i z pełną świadomością¹¹. W trakcie katechezy uczeń ma za zadanie poznać trzy słowa klucze właściwe dla tego sakramentu: *krzyżmo*, *bierzmowanie* i *dojrzałość*. Według definicji podręcznikowej *dojrzałość to postawa odpowiedzialności za siebie i innych; umiejętność przewidywania, rozsądnego myślenia i ponoszenia konsekwencji za swoje czyny i słowa*¹². Uwrażliwienie i wzbudzenie świadomości związanej z odpowiedzialnością za Kościół jest tu bardzo istotne. Obdarowanie sakramentem bierzmowania można porównać do życia w rodzinie, kiedy to po okresie życia pod opieką rodziców młody człowiek wychodzi rodzinnego domu, stając się świadectwem swoich rodziców, ich pracy wychowawczej oraz zaangażowania w budowaniu w swym potomstwie życia wiary. Podobnie jest z sakramentem bierzmowania – udzielenie go młodemu człowiekowi jest znakiem zaufania Kościoła względem swego wychowanka; staje się sakramentem posłania, który uzdalnia go do mężnego wyznawania wiary¹³. Zaakcentowanie elementu związanego z umocnieniem wiary i mężnym jej wyznawaniem zostało ujęte jako główny cel katechezy poświęconej bierzmowaniu¹⁴. Aspekt katechetyczny w kontekście bierzmowania obejmuje przede wszystkim element świadectwa, mężnego świadczenia o Bogu. Katecheza akcentuje także wymiar wspólnotowy, jako czynnik pozwalający na mężne wyznawanie wiary – to tak jak Apostołowie, którzy po wniebowstąpieniu Jezusa wspólnie trwali na modlitwie, zanim otrzymali pełnię darów Ducha Świętego, która uzdolniła ich do dawania świadectwa o Jezusie (por. Dz 2, 1n).

4. Aspekt wyznaniowy

Bierzmowanie u chrześcijan nie wszędzie figuruje pod taką samą nazwą i ma takie samo znaczenie. W Kościołach Wschodnich bierzmowanie jest

¹⁰ Przygotowanie kandydatów do bierzmowania w życiu Kościoła partykularnego łączy się przede wszystkim z systematyczną katechizacją w szkole podstawowej. Obejmowało ono według obecnego do niedawna systemu szkolnego klasy V–VIII szkoły podstawowej wraz z całym cyklem katechetycznym pt. *Dojrzałość chrześcijańska (obecnie aż po II–III klasę gimnazjum)*. A. Rutkowski: *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w życiu kościoła partykularnego po II Soborze Watykańskim*. „Studia Pelplińskie” 2013 s. 223.

¹¹ Por. *Aby nie ustać w drodze*. Druga klasa gimnazjum. Poradnik metodyczny. Red. J. Szpet, D. Jackowiak. Poznań 2013 s. 30–31.

¹² Por. tamże, s. 31.

¹³ Por. tamże, s. 31.

¹⁴ Por. *Aby nie ustać w drodze*. Podręcznik do nauki religii dla drugiej klasy gimnazjum. Red. J. Szpet, D. Jackowiak. Poznań 2012 s. 46.

sakramentem inicjacji chrześcijańskiej, udzielanym zaraz po chrzcie. W prawosławiu rozumiane jest jako sakrament kapłaństwa powszechnego. Wierny staje się laikiem, członkiem ludu Bożego (*laos Theou*). W Kościołach starokatolickich bierzmowanie również nosi miano sakramentu. Polski Narodowy Katolicki Kościół na IV Synodzie Powszechnym w 1921 r. stwierdził, że chrzest oraz bierzmowanie (co do istoty) są jednym sakramentem¹⁵.

Kościół i wspólnoty kościelne, które wyrosły z reformacji, odrzuciły sakramentalny charakter bierzmowania. Znany jest natomiast obrzęd konfirmacji, a więc świadomego potwierdzenia przymierza, które zostało zawarte z Bogiem. Osoby przechodzą przygotowanie, by później w obecności całej wspólnoty uroczyste wyznać swoją wiarę i złożyć obietnicę bycia wiernym Bogu i Kościołowi. Jest to bardzo uroczysty akt, podczas którego wierny odpowiada na wezwanie Boga wewnętrznym trzykrotnym „tak” – wobec siebie samego, Boga i wspólnoty. Obrzęd ten kończy się nałożeniem rąk na kandydata przez pastora¹⁶. Odbywa się to zgodnie z przekazami zawartymi w Dziejach Apostolskich. Po tym obrzędzie osoby są samodzielnymi członkami i dostają prawo przystępowania do sakramentu Wieczerzy Pańskiej. Została zachowana starożytna kolejność obrzędów inicjacyjnych. Pomimo tego, że konfirmacja nie jest sakramentem, wyznanie to jest warunkiem do przystąpienia do Komunii. Wśród luteranów pojawiają się głosy dotyczące oddzielenia Pierwszej Komunii od konfirmacji.

Bierzmowanie uświadamia wiernemu ponoszenie odpowiedzialności za świat i Kościół, co ma swoje fundamenty w łasce Chrystusa. Nie jest ona jedynie łaską współmierania, ale łaską wcielenia. W sakramencie chrztu wyzwala ona człowieka spod grzechu i prawa śmierci, natomiast bierzmowanie powinno spowodować akceptację świata w celu przemienienia go. Bóg swoją łaską obdarowuje cały Kościół, aby ten realizował misję poprzez dary indywidualne i funkcje, jakie w zamyśle Boga przypadają jednostce¹⁷. Sakrament ten można określić jako sakrament apostołstwa. Bierzowani wezwani są do tego, aby stać się *solą ziemi, miastem na górze, światłem na świeczniku*. Na wiernego nałożony jest obowiązek troski o zbawienie świata. Pomocą w tym ma stawać się osobista relacja z Duchem Świętym, który rozwija dary udzielone na chrzcie świętym¹⁸. W ten sposób chrześcijanin powinien dążyć do doskonałości, aby mężnie wyznawać wiarę i odważnie świadczyć o Chrystusie. Namaszczenie, którego dokonuje się podczas udzielania bierzmowania, nawiązuje do namaszczenia udzielanego przez Ducha Świętego męczennikom. Chrześcijanin powinien

¹⁵ M. Blaza, D. Kowalczyk: *Dogmatyka*, dz. cyt. s. 326.

¹⁶ Tamże, s. 327.

¹⁷ *Bierzmowanie*. W: *Mały słownik teologiczny*. Red. K. Rahner, H. Vorgrimler. Warszawa 1987 s. 35.

¹⁸ M. Tschuschke: *Bierzmowanie*. W: *Katolicyzm A–Z*. Red. Z. Pawlak. Poznań 2004 s. 29.

uświadomić sobie najwyższą formę świadectwa jakim jest męczeństwo, by w sytuacjach trudnych nie wstydzic się swojej wiary¹⁹.

II. Formacja osób do bierzmowania

Zgodnie ze wskazaniem II Soboru Watykańskiego Konferencja Episkopatu Polski, a następnie synody partykularne poszczególnych diecezji opracowały dostosowane do miejscowych warunków zasady, na których opierać się będzie przygotowanie kandydatów do przyjęcia sakramentu bierzmowania. W Polsce *po reformie szkolnictwa i ustaleniu przez II Polski Synod Plenarny, że bierzmowania udziela się w gimnazjum, podstawą prowadzenia katechezy jest od 2001 r. Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce oraz Podstawa programowa katechezy wydane przez Konferencję Episkopatu Polski*²⁰. Choć wspomniane dokumenty niewiele mówią o przygotowaniu do bierzmowania, warto zauważyć, że *Dyrektorium mocno akcentuje, iż parafia jest właściwym miejscem katechezy przygotowującej do przyjmowania sakramentów świętych. Temu celowi służą spotkania formacyjne w parafii, które powinny się odbywać przynajmniej raz w miesiącu i posiadać charakter katechetyczny. Mają one różnić się od lekcji religii w szkole zarówno co do treści jak, i formy, będąc uzupełnieniem katechezy szkolnej. (...) Dyrektorium wiąże katechezę szkolną młodzieży gimnazjalnej z wyznaniem i rozumieniem wiary i zaleca włączenie jej w program przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Wskazane zostaje także, aby spotkania katechetyczne przybierały raczej w formę celebracji*²¹, aby w ten sposób ukazać związek pomiędzy poszczególnymi sakramentami a wynikającymi z ich przyjęcia zadaniami w Kościele. Drugi dokument Konferencji Episkopatu Polski – *Podstawa programowa Katechezy* – zwraca uwagę na dokonujące się w wieku 13–16 lat przemiany biologiczne, intelektualne i psychiczne, podkreślając ich znaczenie dla rozwoju religijnego. Dlatego zaleca, by w tym okresie położyć nacisk na treści związane z sakramentem pokuty, biorąc pod uwagę, że przyjęcie sakramentu bierzmowania może odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu się osobowości religijnej, aby młody człowiek stał się w przyszłości świadomym i odpowiedzialnym za swoją wiarę katolikiem.

Duszpasterze odpowiedzialni za przygotowanie wiernych do przyjęcia sakramentu bierzmowania mają obecnie do dyspozycji wiele materiałów, dzięki którym mogą łatwiej wprowadzić młodzież zarówno w obszerną tematykę sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, jak i teologii poszczególnych elementów

¹⁹ J. Orzeszyna: *Bierzmowanie*. W: Jan Paweł II: *Encyklopedia Nauczania Moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005 s. 83.

²⁰ Cz. Krakowiak: *Sakrament bierzmowania w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce*. Sandomierz 2005 s. 39.

²¹ Tamże, s. 40–41.

liturgii sakramentu bierzmowania, jak np. obrzęd nadania imienia czy naznaczenie krzyżmem, a także związany już z praktyką życia chrześcijańskiego obrzęd posłania do dawania świadectwa²². Określenie szczegółów związanych z programem przygotowania kandydatów zależy od ordynariusza miejsca. Statuty Synodu Archidiecezji Poznańskiej zawierają konkretne wymagania dotyczące np. wieku kandydatów: *Aby kandydat do bierzmowania był świadom obowiązków wynikających z bierzmowania, sakrament ten winien być udzielany młodzieży uczęszczającej do trzeciej klasy gimnazjum*²³. Przepisy określają też miejsce, czyli parafię zamieszkania kandydata, oraz czas trwania przygotowań – trzy lata. Dokumenty Synodu zawierają także wskazania dotyczące bierzmowania dorosłych, świadków sakramentu, wyboru świętego patrona, a także samej liturgii sakramentu. Synod naucza, że przygotowanie do bierzmowania powinno służyć pogłębieniu świadomości chrzcielnej kandydatów i prowadzić ich do zaangażowania w aktywne życie swojej parafii, np. poprzez zaangażowanie w duszpasterstwo młodzieży, które przygotowuje młodych do wyboru drogi życiowego powołania²⁴.

III. Pomiędzy teorią a praktyką

Założeniem artykułu było połączenie analizy teoretycznej z obszarem empirycznych badań dotyczących tożsamości religijnej, co związane jest bezpośrednio z religijną dojrzałością. Główny problem badawczy można zawrzeć w pytaniu: czy osoby przystępujące do sakramentu bierzmowania są dojrzałe pod względem religijnym w taki sposób, aby przyjmując go w sposób świadomy i dobrowolny, były gotowe na podjęcie odpowiedzialności z nim związanej, a także konsekwencji, które z niego płyną? Autorzy nie zamierzali ograniczać analiz do wiedzy ankietowanych związanej z sakramentem bierzmowania. W sposób empiryczny chciano zbadać poziom i rodzaj poszukiwań (wszerz – w głąb) kandydatów, ich zainteresowanie obszarem religijnym oraz stopień podejmowanych zobowiązań religijnych i identyfikacji z nimi.

1. Ku dojrzałości chrześcijańskiej

Życie człowieka jest drogą ku dojrzałości. Gdy mówimy o wierze chrześcijańskiej, musimy dojrzałość powiązać ze świętością, do której wzywa wierzących Jezus Chrystus (por. 2 Kor 13,11). Dojrzałość chrześcijańska nie jest związana z wiekiem metrykalnym czy rozwojem osobowościowym. Domaga się postępowania w wierze, co wyraża się w coraz pełniejszym zaangażowaniu w rela-

²² Zob. P. Tomasiak, M. Przybylski, T. Moch i in.: *Przygotowanie do bierzmowania nabożeństwa inicjacyjne*. Warszawa 2010; A. Sepiolo, J. Kasperczyk: *Młodzi na progu. Materiały do pracy z młodzieżą przy parafii. Przygotowanie do bierzmowania*. Gliwice 2010.

²³ Statuty Synodu Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008. T. 2. nr 524 § 1.

²⁴ Zob. tamże, nr 591–595.

cję z Osobą Jezusa Chrystusa. Uwzględniając obszar teologii i psychologii pastoralnej, czy też szerzej psychologii religii, możemy powiedzieć, że dla osoby dojrzałej religijnie Bóg będzie zajmował centralne miejsce. Wybór określonych wartości religijnych będzie uwarunkowany wewnętrzną potrzebą relacji z Bogiem, w ten sposób wszystkie obszary życia osoby wierzącej będą podporządkowane tej pierwszej i najważniejszej relacji. Chrześcijanin, idąc za wskazaniem Chrystusa, jest otwarty na potrzeby otaczających go ludzi, a także wspólnoty Kościoła, którym służy w sposób bezinteresowny²⁵. Ponadto potrafi zintegrować obszar własnego życia religijnego z codziennymi obowiązkami rodzinnymi i zawodowymi, a także osobistym rozwojem w dostępnych mu sferach życia²⁶. Aktywnie uczestniczy w życiu Kościoła, traktując swoje praktyki religijne jako przestrzeń spotkania z Bogiem i odpowiedzi na Jego wezwanie²⁷. Dojrzałość religijna domaga się rozwiązania kryzysu tożsamości religijnej w sposób integrujący wymiar osobistych poszukiwań związanych z wiedzą, ale także religijnym doświadczeniem z obszarem świadomego i dobrowolnego zobowiązania wynikającego z osobistej odpowiedzi na zaproszenie Chrystusa do życia wiarą, podążania według przykazań i traktowania relacji z Bogiem jako istotnego wymiaru osobistego życia.

Osoby o dojrzałej tożsamości religijnej posiadać będą status uwewnętrznionej religijnej tożsamości, o zharmonizowanych poziomach eksploracji (wszerz i w głąb) oraz obszaru zobowiązania (podjęcia i identyfikacji z nim). Są pełne zaufania Bogu, mają Jego pozytywny obraz, Bóg jawi im się jako Ojciec i Przyjaciół, nie uwidaczniają się u nich lęki egzystencjalne, w Bogu upatrują pomocy i wsparcia w codziennych problemach²⁸.

2. Grupa badawcza

W przeprowadzonych badaniach²⁹ wzięła udział młodzież klas gimnazjalnych klas I–III gimnazjów Archidiecezji Poznańskiej. Spośród 350 przebadanych osób 55% uczęszczało do szkół gimnazjalnych poza Poznaniem, pozostałe podejmowały naukę w Poznaniu (tab. 1.).

²⁵ Zob. B. Grom: *Psychologia religii*. Kraków 2009 s. 38–39; H. Grzymała-Moszczyńska: *Psychologia religii*. W: *Religioznawstwo. Podręcznik dla nauczyciela*. Red. H. Grzymała-Moszczyńska, J. Majchrowski. Warszawa 1989 s. 60–61; A. Wieradzka-Pilarczyk: *Tożsamość religijna młodych Polaków*. Poznań 2015 s. 123–129.

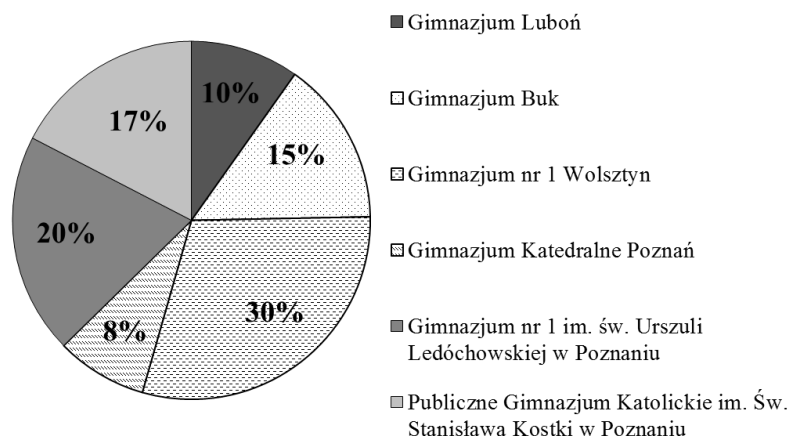
²⁶ Por. tamże, s. 234–236.

²⁷ Por. B. Grom: *Psychologia wychowania religijnego*. Kraków 2001 s. 32.

²⁸ Zob. A. Wieradzka-Pilarczyk: *Tożsamość religijna młodych Polaków*, dz. cyt., s. 148.

²⁹ Badania zostały przeprowadzone przez studentów i doktorantów należących do Sekcji Psychologii Pastoralnej Koła Naukowego „Veritas”, Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu w marcu i kwietniu 2016 r.

Tab. 1. Miejsca przeprowadzenia badań ankietowych



Pod względem płci 53% stanowiły kobiety, a 47% mężczyźni. Natomiast gdy chodzi o podział pod względem wieku, co także związane jest z etapem przygotowania do bierzmowania, najliczniejszą grupę stanowili uczniowie klas trzecich (n=39,1% badanych). Najmniej liczną grupę stanowili czternastolatki (n=20%). Trzy osoby nie podały swojego wieku.

Tab. 2. Podział ankietowanych ze względu na wiek (n=350)

Ankietowani	Częstość	Procent
14 lat	70	20%
15 lat	140	40%
16 lat	137	39,1%
Ogółem	347	99,1%

Ze względu na istotne braki danych w wypełnianych skalach badawczych do końcowych analiz wzięto pod uwagę 308 ankiet.

3. Metoda badań

Świadomi ograniczeń, które związane są z badaniem obszaru religijnego, badania dotyczące dojrzałości religijnej osób przygotowujących się do bierzmowania zostały ograniczone do wybranych wymiarów: religijnych poszukiwań, poziomu podjęcia zobowiązania religijnego oraz stopnia identyfikacji ze zobowiązaniem, które na drodze analiz statystycznych tworzą określone statusy religijnej tożsamości. W tym celu wykorzystano narzędzie badawcze *Skalę Tożsamości Religijnej* (STR) A. Wieradzkiej-Pilarczyk. Do skali dołączono metryczkę.

Skala Tożsamości Religijnej (STR) pozwala na analizę tożsamości religijnej osób badanych, opierając się na pięciu wymiarach: eksploracji wszerz (EW), eksploracji w głąb (EG), podjęciu zobowiązania (PZ) i identyfikacji ze zobowiązaniem (IZ). Istotnym wymiarem jest eksploracja ruminacyjna (ER), która stanowi ważną informację na temat występującego kryzysu tożsamości religijnej. Opisać go można jako zakłócenie równowagi pomiędzy wymiarami eksploracji i religijnego zobowiązania spowodowane brakiem motywacji do zdobywania i pogłębiania wiedzy oraz doświadczenia religijnego oraz niezdolnością do trwałego opowiedzenia się wobec rzeczywistości religijnej. Kryzys tożsamości religijnej może być także związany z lękowym zobowiązaniem religijnym, wynikającym z narzuconych, a niewewnętrzonych do końca form religijnego kultu. Osoby przeżywające kryzys tożsamości religijnej mogą mieć kłopoty z podjęciem decyzji co do ważności wartości religijnych w życiu. Uwidaczniać się mogą w ich życiu trudności z określeniem wartości religijnych, według których chcą kształtować swoje życie, a także obawy związane ze śmiercią. Biorą pod uwagę praktyki religijne, ale pod względem jakościowym charakterystyczne jest dla nich to, iż są wykonywane z lęku przed Bożą karą.

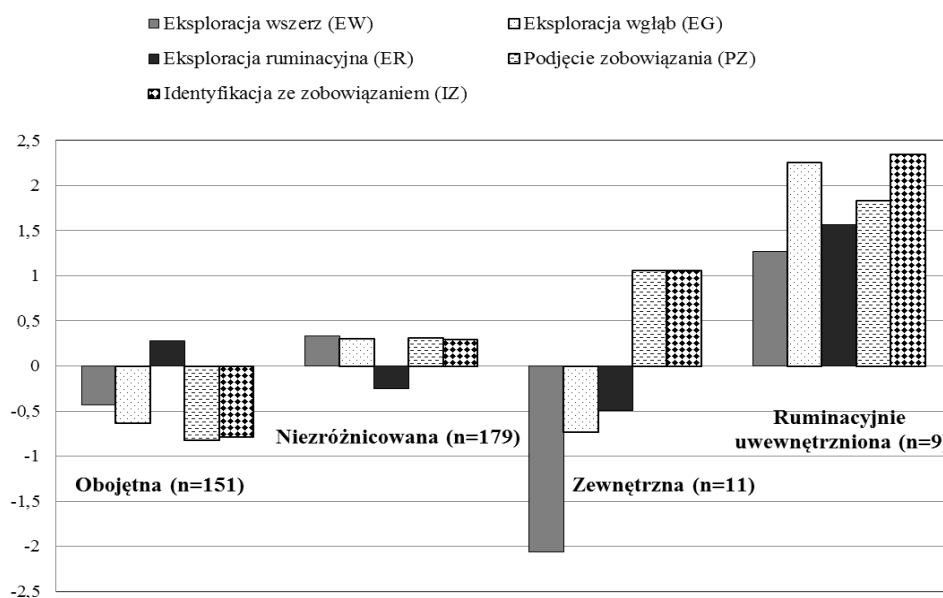
4. Wyniki badań³⁰

Analiza Skali Tożsamości Religijnej (STR) pozwoliła wyróżnić wśród badanych 4 statusy religijnej tożsamości: obojętną, nieodróżnicowaną, zewnętrzną i ruminacyjnie uwewnętrzną. Rozkład wymiarów tożsamości w poszczególnych statusach przedstawia rys.1.

Najliczniejszą grupę stanowią osoby o nieodróżnicowanym statusie religijnej tożsamości (n=179). Charakteryzuje je niski poziom dwóch wymiarów eksploracji, zarówno wszerz, jak i w głąb oraz równie niski poziom podjęcia zobowiązania i identyfikacji z nim. Niski poziom eksploracji ruminacyjnej świadczy o braku kryzysu religijnej tożsamości. Osoby te można opisać jako te, które są tuż przed podjęciem decyzji dotyczącej własnej religijnej drogi. Może ona iść w dwóch kierunkach, albo wejścia na ścieżkę religijnej *przygody z Bogiem*, albo wycofania się z drogi religijnego rozwoju. Wskazuje to na konieczną i istotną rolę religijnych formatorów i świadków, którzy zachęciłiby młodych do religijnych poszukiwań i zaangażowania w sprawy wiary.

³⁰ Wyniki badań zostały zaprezentowane w postaci posteru w języku angielskim na Międzynarodowej Konferencji Psychologii Religii i Duchowości, która odbyła się w Krakowie w dniach 20–22 czerwca 2016 r.

Rys. 1. Statusy tożsamości religijnej ankietowanych gimnazjalistów (n=308)



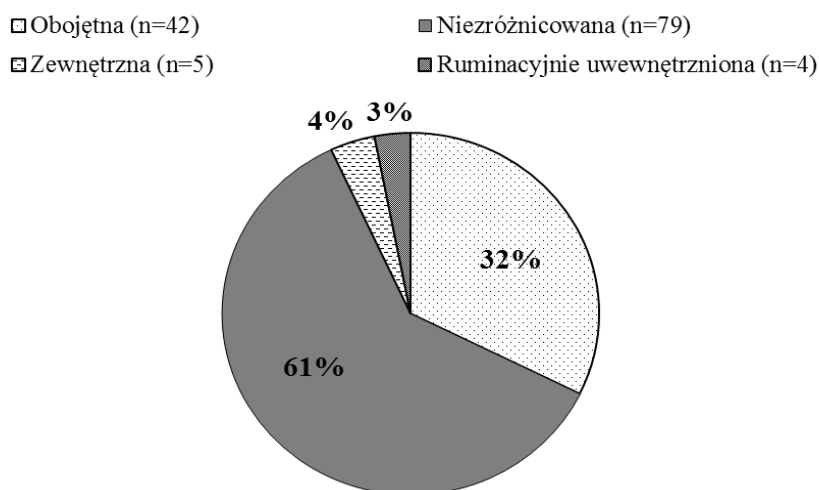
Kolejną grupę stanowią osoby o statusie obojętnej religijnej tożsamości (n=151). To grupa, która nie jest zainteresowana życiem religijnym, wiara i relacja z Bogiem nie mają dla nich znaczenia. Świadczy o tym niski poziom religijnych poszukiwań (eksploracji), a także zobowiązania. Również niski poziom eksploracji ruminacyjnej (>0,5) dowodzi braku kryzysu religijnej tożsamości. Ta sytuacja nie wywołuje w opisywanej grupie lęku czy wątpliwości co do życia aktualnego, ale też eschatologicznej przyszłości. Liczy się to, czego doświadczają aktualnie w różnych obszarach życia, poza życiem religijnym. Jest to grupa stanowiąca wyzwanie dla osób podejmujących się formacji kandydatów do bierzmowania. Zwracając uwagę, że wszystkie osoby badane były aktualnie przygotowującymi się kandydatami do bierzmowania, pojawiać się może pytanie o ich motywację do uczestniczenia w katechezie przygotowującej do bierzmowania. Wydaje się, że ich motywacja ma charakter czysto zewnętrzny i jest zbudowana na powszechnej, choć nieprawdziwej wiedzy dotyczącej sakramentu bierzmowania jako warunku do zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Uczestnictwo tych osób w przygotowaniach może być także prowokowane społeczną presją rówieśników czy też może mieć charakter narzucony przez rodziców lub inne osoby znaczące.

Status zewnętrznej tożsamości religijnej liczy 11 osób. To osoby o tradycyjnych poglądach przejętych od rodziców lub innych osób znaczących. Ich życie religijne nie ma fundamentu w osobistych poszukiwaniach. Świadczy o tym niski poziom eksploracji wszerz i w głąb oraz wysoki poziom dwóch wymiarów zo-

bowiązania. Typ ich religijności można opisać jako sztywny, ich wiarę jako mocną, dopóki nie zostanie postawiona w ogniu pytań i wątpliwości. Wtedy istnieje ryzyko rozpadu religijności, która nie jest oparta na osobistej decyzji poprzedzonej własnymi poszukiwaniami osobistej relacji z Bogiem, lecz stanowi system religijny przejęty od innych.

Najmniej liczną grupę stanowią osoby o statusie ruminacyjnie uwewnętrznionej tożsamości religijnej (n=9). Analizując poszczególne wymiary religijnej tożsamości, możemy zauważyć wysoki poziom eksploracji wszerz i w głąb oraz podjęcia zobowiązania i identyfikacji z nim. Pomijając wymiar eksploracji ruminacyjnej, mówilibyśmy o grupie najbardziej dojrzałej pod względem religijnej tożsamości, o zharmonizowanych wymiarach religijnych poszukiwań i zobowiązania. Wysoki poziom eksploracji ruminacyjnej może świadczyć o wciąż trwających procesach internalizacji, są to osoby, które znajdują się właśnie tuż przed rozwiązaniem owego kryzysu na najwyższym, dojrzałym poziomie. Ich zaangażowanie w religijne poszukiwania i zobowiązanie mają charakter lękowy, oparty wciąż na niedojrzałym obrazie Boga, nie Ojca, lecz karzącego Strażnika Wiary. Można przypuszczać, że ich religijne zaangażowanie spowodowane jest także egzystencjalną niepewnością, możemy mówić o swoistym *fascinosum* i *tremendum* wiary. Niepoznawalność Boga, poszukiwanie Jego woli może także wywołać lęk, który jednak będzie ścieżką do coraz większego zaangażowania i budowania więzi z Bogiem i bojaźnią, o to by Boga nie zawieść.

Rys. 2. Rozkład statusów religijnej tożsamości wśród ankietowanych 16-latków (n=130)



Analizy statystyczne wykazały brak istotnych różnic w rozkładzie statusów pomiędzy grupami wiekowymi ($p>0,05$). W przypadku 16-latków, będących na ostatnim etapie formacji do sakramentu bierzmowania, rozkład statusów tożsamości jest podobny jak w przypadku wszystkich badanych (rys. 2).

Większość z osób, które mają w niedługim czasie przyjąć sakrament bierzmowania, jest wciąż przed podjęciem decyzji dotyczącej osobistego, religijnego zaangażowania. Spośród 130 przebadanych 16-latków 42 osoby nie wykazują większego zainteresowania rozwojem religijnym. Jedyne 9 kandydatów można opisać jako postępujących na drodze religijnego zaangażowania.

5. Wnioski

Przeprowadzone badania pozwoliły na wyciągnięcie następujących wniosków:

1. Analiza danych wskazuje, że 97,1% kandydatów do bierzmowania posiada niedojrzały status tożsamości religijnej.

2. Najliczniejszą grupę stanowią gimnazjaliści przynależący do statusu tożsamości religijnej niezróżnicowanej, co stanowi 58,1% badanych. Jest to grupa, która staje przed podjęciem decyzji dotyczącej swojej relacji do rzeczywistości transcendentnej. Stanowią oni wyzwanie dla religijnych formatorów.

3. Brak istotnych różnic ($\chi^2(6)=3,558$, $p>0,001$) pomiędzy statusami tożsamości religijnej w poszczególnych grupach wiekowych może wskazywać na fakt, że formacja religijna określana jako „przygotowanie do bierzmowania” nie ma związku z kształtowaniem tożsamości religijnej, a co za tym idzie religijnej dojrzałości.

4. Istotna różnica pomiędzy wymiarami religijnej tożsamości z różnych grup wiekowych występuje jedynie na poziomie eksploracji w głąb ($p<0,05$), u 16-latków osiąga najwyższą wartość średniej.

5. W przypadku grupy 16-latków przyjmujących sakrament bierzmowania 3,1% posiada status tożsamości uwewnętrznionej, o zharmonizowanych wymiarach tożsamości religijnej: eksploracji i zobowiązania i niskiej wartości eksploracji ruminacyjnej

6. Brak jest istotnych różnic międzypłciowych dotyczących statusów tożsamości religijnej.

III. Pastoralne poszukiwania – ku pełni dojrzałości

Sakramentu bierzmowania w Kościele katolickim w aktualnej sytuacji nie można nazwać sakramentem ludzi dojrzałych religijnie. Potwierdza to istotność dogmatycznego ujęcia bierzmowania jako sakramentu inicjacji, a nie dojrzałości chrześcijańskiej. Na ten fakt może wskazywać poziom religijnej tożsamości osób

w wieku 15–16, lat kiedy zasadniczo sakrament ten jest przyjmowany. Tę sytuację potwierdzają inne badania dotyczące rozwoju tożsamości osób we współczesnym świecie, które mówią o istotnym przesunięciu wieku osiągnięcia dojrzałej tożsamości zarówno osobowej, jak i religijnej na wiek ok. 26–40 lat³¹. Jest to czas, kiedy to młodzi ludzie posiadają osobowościowe kompetencje, by w sposób odpowiedzialny podjąć się zobowiązań, które wyznają, a przede wszystkim wpisać je w aktualny program życia i być im wierni. Do nich w sposób istotny będą należały zobowiązania płynące z sakramentu bierzmowania, takie jak:

- traktowanie więzi z Bogiem jako istotnej dla własnego życia i osobistego rozwoju,
- mężne wyznawanie wiary i dawanie świadectwa wobec świata o wyznawanych wartościach,
- wierne postępowanie według zasad wiary i trwanie w wierze mimo codziennych przeciwności,
- przekazywanie wiary innym,
- aktywne włączenie się w praktyki religijne i życie wspólnoty Kościoła.

W aktualnej sytuacji, gdy obserwuje się spadek uczestnictwa młodych ludzi zarówno w praktykach religijnych, jak i życiu Kościoła, po otrzymaniu sakramentu bierzmowania nieuprawnionym jest wiązanie tego sakramentu z religijną dojrzałością. Gdyby dojrzałość religijna była wyznacznikiem (warunkiem) przyjęcia sakramentu bierzmowania, czas otrzymania darów Ducha Świętego należałoby przełożyć na wiek późniejszy, związany z posiadaniem osobowych kompetencji do podjęcia zobowiązania i identyfikacji z nim, po wcześniejszym procesie religijnych poszukiwań.

Wydaje się, że obecnie stworzona praktyka katechetyczna, która zobowiązuje kandydatów do bierzmowania do trzyletniego cyklu formacji w parafii, ma stwarzać szansę do zachwycenia młodych osób relacją z Bogiem i „zatrzymania” ich w Kościele w trudnym rozwojowo momencie. Jednakże zaobserwować można, że katechetyczne zaangażowanie nie przynosi oczekiwanych owoców w postaci dojrzałej, czyli świadomej i wiernej relacji z Bogiem. Formacja nie może ograniczać się do przekazu wiedzy, ale, jak mówią dokumenty Kościoła, do wprowadzenia w celebrację, doświadczenie żywej więzi z Chrystusem, któremu na Jego miłość można odpowiedzieć osobistym „tak”.

W obecnej sytuacji wydaje się koniecznym indywidualne podejście do osób formowanych³². Ważne byłoby rozeznanie, jaki status religijnej tożsamości posiadają. Osoby o statusie obojętnej tożsamości religijnej należałoby prowokować

³¹ Por. A. Wieradzka-Pilarczyk: *Tożsamość religijna młodych Polaków*, dz. cyt., s. 225–226.

³² Tamże, s. 237.

do odpowiedzenia sobie na pytania o sens przyjęcia sakramentu, pozwolić na poszukiwania obszarów, w które odpowiedzialnie mogłyby się zaangażować zgodnie z własnymi talentami i kompetencjami. Jest to istotne dla poczucia sprawstwa i religijnej autoidentyfikacji.

Podobnie kandydatów o tożsamości religijnej niezróżnicowanej należałoby podprowadzić do podjęcia decyzji o wyborze drogi wiary jako istotnej i pierwszorzędnej z punktu widzenia aktualnych planów na życie. Istotne jest, aby nie była to droga obciążających nakazów, ale oparta na własnych poszukiwaniach i uzyskanych odpowiedziach na konkretne pytania dotyczące ich życia. Podobnie będzie z osobami o tożsamości religijnej zewnętrznej, gdzie droga poprzez zakamarki religijnych pytań, a czasami wątpliwości ma ich doprowadzić do osobistego, a nie narzuconego wyboru bycia świadomym chrześcijaninem i uchronić w sytuacjach kryzysu przez odejściem od Kościoła katolickiego.

Idąc za myślą św. Augustyna: *Raz wybrawszy ciągle wybierać muszę*, osoby o dojrzałym uwewnętrznionym statusie religijnej tożsamości należy wspierać i umacniać, aby pojawiające się dynamicznie cywilizacyjne przemiany, w tym laicyzacja i sekularyzacja, nie zwały ich wiary, lecz pogłębiały zażyłość z Chrystusem aż do wskazywanej przez Niego doskonałości i świętości. W przypadku osób badanych ważną byłaby także diagnoza dotycząca posiadanego przez nich obrazu Boga, demaskowanie obrazu fałszywego i tworzenie oraz wzmacnianie relacji z Bogiem jako Ojcem i Przyjacielem.

Przytoczona formacja możliwa jest jednak, gdy uwzględnić będzie kontekst życia kandydatów, ich dojrzałość osobową, a także środowisko wychowania i religijnego wsparcia. Inaczej sakrament bierzmowania pozostać może jedynie kolejnym mało znaczącym wydarzeniem, do którego przystępuje się z racji wieku czy przynależności do określonej rówieśniczej grupy, bez odniesienia do osobistej relacji z Chrystusem i Kościołem.

Szukając rozwiązań, można by się skłonić ku przesunięciu wieku przyjmowania sakramentu bierzmowania na czas późniejszy. Wejście na ścieżkę formacji dojrzałego chrześcijanina, który poznał i zawierzył Chrystusowi oraz świadomie wszedł na drogę wiary, powinno być bowiem podstawą także innych sakramentów, takich jak małżeństwo czy kapłaństwo. Sakrament bierzmowania może być tego początkiem. Coroczne parafialne przygotowania osób chcących w sposób świadomy przyjąć bierzmowanie, posiadających dojrzałą motywację związaną z pogłębianiem religijnego życia, a także posiadaniem odpowiednich kompetencji do wzięcia odpowiedzialności za wypowiedziane w czasie bierzmowania słowa mogłoby stworzyć okazję do formacji ludzi dojrzałych religijnie, a sam sakrament już nie tylko w potocznym, ale i właściwym rozumieniu stałby się sakramentem ludzi dojrzałych.

Powyższe treści, ukazujące stan religijnej tożsamości i dojrzałości kandydatów do bierzmowania, muszą skłaniać do pastoralnej refleksji, a także konkretnych działań. Zmiany w systemach edukacyjnych nie zawsze biorą bowiem pod uwagę integralny rozwój człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu, czego wymagałoby współczesne spojrzenie na formację, także religijną. W sakramencie otrzymujemy dary, które muszą trafić na podatny grunt, aby mogły przynieść oczekiwane owoce, bowiem łaska jednak, jak pisał św. Tomasz z Akwinu, *bazuje na naturze*. Na tle powyższych rozważań należałoby także zastanowić się nad miejscem sakramentu bierzmowania w Kościele katolickim – czy ma on być w wymiarze katechetyczno-duszpasterskim sakramentem potwierdzającym osiągnięcie pewnego stopnia religijności i cnoty, czy sakramentem mającym na celu umocnienie człowieka, bez względu na jego obecny stan ducha, wiedzy religijnej i religijnej dojrzałości. Podczas formacji należy zwrócić uwagę na fakt, iż do rozwoju religijnego życia człowiek został wezwany w momencie przyjęcia chrztu świętego. Formacja jest zatem następstwem wyboru, którego dokonali rodzice, chcąc ofiarować swoim dzieciom to, co najlepsze, rzeczywistość, z której oni sami czerpią siłę i wartości. Ważne jest zatem, aby ukazać, że bierzmowanie nie ma wymiaru wydarzenia jednorazowego. Jest ono kontynuacją drogi chrzcielnej, kolejnym stopniem umocnienia na drodze poznawania i rozwoju wiary, jest sakramentem „dojrzewiania” do wiary, która nie cofnie się nawet wobec świadectwa wymagającego przelania krwi w imię Jezusa Chrystusa.

Bibliografia

- Aby nie ustać w drodze*. Druga klasa gimnazjum. Poradnik metodyczny. Red. J. Szpet, D. Jackowiak. Poznań 2013.
- Aby nie ustać w drodze*. Podręcznik do nauki religii dla drugiej klasy gimnazjum. Red. J. Szpet, D. Jackowiak. Poznań 2012.
- Bierzmowanie*. W: *Mały słownik teologiczny*. Red. K. Rahner, H. Vorgrimler. Warszawa 1987.
- Błaza M., Kowalczyk D.: *Traktat o sakramentach*. Warszawa 2007.
- Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1998*. Red. Cz. Krakowiak, L. Adamowicz. Lublin 1999.
- Granat W.: *Sakramenty święte*. Cz. II. *Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta*. Lublin 1966.
- Grom B.: *Psychologia religii*. Kraków 2009.
- Grom B.: *Psychologia wychowania religijnego*. Kraków 2001.
- Grzymała-Moszczyńska H.: *Psychologia religii*. W: *Religioznawstwo. Podręcznik dla nauczyciela*. Red. H. Grzymała-Moszczyńska, J. Majchrowski: Warszawa 1989.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Tłum. pl. Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. Tłum. pl. Poznań 1984.
- Konferencja Episkopatu Polski: *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 2010.

- Konferencja Episkopatu Polski: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 2001.
- Krakowiak Cz.: *Sakrament bierzmowania w praktyce pastoralnej Kościoła w Polsce*. Sandomierz 2005.
- Orzeszyna J.: *Bierzmowanie*. W: Jan Paweł II: *Encyklopedia Nauczania Moralnego*. Red. J. Nagórny, K. Jeżyna. Radom 2005.
- Pius XII: Encyklika *Mistici Corporis Christi o Mistycznym Ciele Chrystusa* (29.06.1943). Tłum. pl. Otwock 1997.
- Pius XII: Encyklika *Mediator Dei et hominum o Świętej Liturgii* (20.11.1947). Tłum. pl. Warszawa 1996.
- Romaniuk K.: *Czas na Biblię*. Karków 2013.
- Rutkowski A.: *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania w życiu kościoła partykularnego po II Soborze Watykańskim*. „*Studia Pelplińskie*” 2013 s. 223–234.
- Sepioło A., Kasperczyk J.: *Młodzi na progu. Materiały do pracy z młodzieżą przy parafii. Przygotowanie do bierzmowania*. Gliwice 2010.
- Statuty Synodu Archidiecezji Poznańskiej (2004–2008)*. T. 2. Poznań 2008.
- Tomasik P., Przybylski M., Moch T. i in.: *Przygotowanie do bierzmowania. Nabożeństwa inicjacyjne*. Warszawa 2010.
- Tschuschke M.: *Bierzmowanie*. W: *Katolicyzm A-Z*. Red. Z. Pawlak. Poznań 2004.
- Sobór Watykański II: Konstytucji o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium* (1963).
- Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II: Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (1965)
- Urban W.: *Sakrament dojrzałości chrześcijańskiej*. Poznań 1979.
- Wieradzka-Pilarczyk A.: *Tożsamość religijna młodych Polaków*. Poznań 2015.

STRESZCZENIE

Dojrzałość religijna kandydatów do bierzmowania.

Teoretyczna i empiryczna refleksja nad miejscem sakramentu bierzmowania w życiu Kościoła

Artykuł podejmuje zagadnienie miejsca i roli sakramentu bierzmowania w pastoralnej misji Kościoła. W części teoretycznej prezentuje aktualne nauczanie Kościoła dotyczące bierzmowania w aspekcie: dogmatycznym, prawnym, katechetycznym i wyznaniowym. Analizuje także znaczenie i sposób przygotowania do przyjęcia bierzmowania. W części badawczej prezentuje wyniki badań własnych przeprowadzonych wśród uczniów gimnazjów. Na ich podstawie opisuje dojrzałość religijną współczesnych kandydatów do bierzmowania oraz formułuje wskazania duszpasterskie związane zarówno z przygotowaniem, jak i z udzielaniem tegoż sakramentu.

Słowa kluczowe: dojrzałość religijna, bierzmowanie, socjologia pastoralna, refleksja empiryczna, refleksja pastoralna.

SUMMARY

Religious Maturity of Candidates for Confirmation.

Theoretical and Empirical Reflection on the Place of Confirmation in the Life of the Church

The article deals with the place and role of the sacrament of Confirmation in the pastoral mission of the Church. In the theoretical part it presents current teaching of the Church concerning

the Confirmation in dogmatic, legal, catechetical and confessional aspects. It also analyzes the meaning of Confirmation as well as the way of preparing to it. In the research part it presents the results of research conducted among middle school students. On the basis of this research it describes religious maturity of today's candidates for Confirmation and formulates pastoral guidelines related to both preparation and administering this sacrament.

Keywords: religious maturity, confirmation, pastoral sociology, empirical reflection, pastoral reflection.

MARTA BRZEZIŃSKA-WALESZCZYK

Media społecznościowe w praktyce eklezjalnej w Polsce. Badanie empiryczne wśród diakonów

Sposób wykorzystania przez ludzi Kościoła nowoczesnych technologii komunikacji jest inspirującą przestrzenią do refleksji i podejmowania analiz. Już na początku lat 90. XX wieku w Polsce powstało wiele katolickich inicjatyw, związanych z rozprzestrzeniającym się dostępem do Internetu. Od tego czasu wiele się zmieniło – nie tylko w kwestii oferowanych narzędzi, ale również w samym sposobie korzystania z Internetu. Od kilku lat takim szczególnym kanałem komunikacji wydają się media społecznościowe, które znacznie skracają dystans pomiędzy nadawcą a odbiorcą komunikatu, umożliwiając m.in. nawiązywanie dialogu. *Social media* z czasem stały się więc przestrzenią podejmowania ciekawych inicjatyw ewangelizacyjnych, a także narzędziem kreowania wizerunku Kościoła i rozprzestrzenia informacji związanych z życiem i działaniem poszczególnych wspólnot katolickich. Dlatego warto przyrzeć się temu obszarowi w perspektywie praktycznego korzystania z możliwości, jakie dają media społecznościowe¹.

I. Metodologia badań empirycznych

Dla ustalenia zakresu wykorzystania mediów społecznościowych w posłudze ewangelizacyjnej, duszpasterskiej czy katechizacyjnej autorka przeprowadziła badanie pośród diakonów z wybranych polskich seminariów duchownych.

Marta BRZEZIŃSKA-WALESZCZYK – mgr, dziennikarka, publicystka, doktorantka w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: mart.bre@gmail.com

¹ Niniejszy tekst powstał w ramach projektu naukowego pt. *Wykorzystanie social media w posłudze duszpasterskiej, katechizacyjnej i ewangelizacyjnej diakonów Kościoła katolickiego w Polsce* (UKSW 2015).

Głównym narzędziem do przeprowadzenia analizy była ankieta pt. „Media społecznościowe w ewangelizacji – badanie wykorzystania mediów społecznościowych przez diakonów”.

1. Cel i zakres

Najważniejszym celem przeprowadzonych badań było ustalenie skali zasy-milowania narzędzi, jakie oferują *social media* przez diakonów z wybranych seminariów duchownych w Polsce oraz ustalenie zaangażowania w proces komunikacji za pośrednictwem tych kanałów. Autorka badała również, w jaki sposób sami diakoni postrzegają swoje działania w mediach społecznościowych – czy mają świadomość, że może to być narzędzie służące głoszeniu Dobrej Nowiny, czy raczej uważają, że jest to kanał preewangelizacyjny i informacyjny, aniżeli ewangelizacyjny. Badanie miało ponadto wykazać stopień korzystania z poszczególnych platform społecznościowych (pod uwagę brane były takie kanały, jak: Facebook, Twitter, YouTube, Google+, Pinterest, Instagram czy blogosfera) oraz wskazać rodzaj i tematykę najczęściej publikowanych przez użytkowników treści.

Uzyskane po przeprowadzeniu ankiety dane pozwoliły na ustalenie skali korzystania z mediów społecznościowych przez diakonów polskiego Kościoła. Wyniki ankiety umożliwiły określenie czasowego zakresu obecności w *social media* (częstotliwość podejmowania aktywności, ilość spędzanego przy tym czasu) oraz posiadanych przez diakonów kompetencji (prowadzenie wyłącznie prywatnych kont i/lub administrowanie oficjalnych stron wspólnot, parafii, grup modlitewnych, itp.). Na podstawie wyników ankiety udało się ponadto określić, jaki rodzaj tematów w pierwszej kolejności podejmują osoby duchowne komunikujące w *social media* – czy są to wyłącznie treści związane z wiarą, Kościołem, duchowością, czy też dotyczą innych przestrzeni, jak sport, polityka, społeczeństwo. Przeprowadzone badania miały ponadto wskazać zakres akceptacji dla korzystania z kanałów społecznościowych w misji Kościoła i podejmowaniu inicjatyw ewangelizacyjnych w Internecie.

2. Uczestnicy badania

Uczestnikami badania empirycznego było 24 diakonów z wybranych seminariów duchownych w Polsce. Autorka analizowała grupę diakonów, ponieważ zgodnie z par. 1596 Katechizmu Kościoła katolickiego są oni *wyświęceni dla zadań posługi w Kościele*. Święcenia diakonatu, jakie przyjmują, *dają im prawo do ważnych funkcji w posłudze słowa, w kulcie Bożym, w zadaniach duszpasterskich i charytatywnych*. To oznacza, że jednym z zadań, jakie Kościół stawia przed diakonami, a wkrótce księżmi, jest ewangelizacja. Seminaria duchowne, w których formację odbywają uczestnicy ankiety, zostały wybrane losowo. Podczas ich wyboru kierowano się prywatnymi kontaktami autorki oraz otwartością rektorów seminariów, którzy musieli uprzednio wyrazić zgodę na przeprowadze-

nie badania. Zaproszenia do wypełnienia ankiety rozsyłane były drogą mailową oraz osobiście – podczas prowadzonych przez autorkę badania szkoleń z zakresu mediów społecznościowych w wybranych seminariach duchownych w Polsce. Dane zbierano przez okres od 10 lutego do 10 kwietnia 2015 roku. Wśród ankietowanych, którzy wypełnili kwestionariusz, z oczywistych względów wszyscy byli mężczyznami – 100% z ogólnej liczby 24 diakonów. Zdecydowaną większość badanych stanowili diakoni w przedziale wiekowym 25–30 lat o niepełnym wykształceniu wyższym – formacja w seminariach duchownych kończy się bowiem uzyskaniem tytułu magistra (przeważnie na kierunku teologia lub filozofia). W Polsce święcenia diakonatu udzielane są zwykle po ukończeniu piątego roku studiów (święcenia prezbiteratu udzielane są po szóstym roku studiów) – dopuszczani są do nich kandydaci z piątego roku studiów (czyli trzeciego roku teologii), po odprawieniu trzydniowych rekolekcji².

Uczestnicy pochodzili głównie z miejscowości do 10 tys. mieszkańców (30% ankietowanych) oraz pomiędzy 10 a 50 tys. mieszkańców (również 30%). Kolejne 20% to mieszkańcy miast od 100 do 500 tys. mieszkańców. Po 10% ankietowanych pochodziło z miejscowości od 50 do 100 tys. mieszkańców oraz z miast powyżej 500 tys. mieszkańców. Ankietowani formowali się zarówno w seminariach diecezjalnych, jak i zakonnych. Ze względu na prośby rektorów i przełożonych autorka badania nie ujawnia, które seminaria duchowne wzięły udział w przeprowadzonej ankiecie.

3. Kwestionariusz

Kwestionariusz, który stanowił główne narzędzie badania, składał się z 13 pytań (zamkniętych, część z możliwością wielokrotnego wyboru odpowiedzi). Uwzględniając charakter i cel zadawanych pytań, ankietę można podzielić na pięć części. W pierwszej z nich diakoni wskazywali te kanały społecznościowe, w których posiadają profile (zarówno prywatne, jak i prowadzone w imieniu instytucji). Zostali ponadto zapytani, czy w mediach społecznościowych ujawniają, że są osobami duchownymi, czy też prowadzą aktywność anonimowo (ewentualnie pod nazwiskiem, ale bez informacji o stanie duchownym).

Druga część ankiety dotyczyła częstotliwości korzystania z wybranych platform społecznościowych – diakoni określali regularność logowania się na poszczególnych kontach (kilka razy dziennie, kilka razy w tygodniu, rzadziej niż raz w tygodniu, kilka razy w miesiącu, kilka razy w roku). Respondenci wskazywali ponadto, ile czasu zajmuje im surfowanie po kanałach społecznościowych (kilka godzin dziennie, maksymalnie godzinę dziennie, około kwadransa na dzień, dwie do czterech godzin w tygodniu, mniej niż godzinę tygodniowo). Ko-

² Zob. Komisja Episkopatu Polski ds. kultu Bożego i dyscypliny sakramentów: *Zmodyfikowana instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych*. pkt. 4 par. 32. <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=183> (dostęp: 13.05.2015).

lejna, trzecia część badania empirycznego miała na celu dokładną charakterystykę podejmowanej przez diakonów aktywności w mediach społecznościowych. Zostali oni zapytani o rodzaj podejmowanych czynności (przeglądanie dodawanych przez innych treści, bez dodawania własnych; udostępnianie materiałów innych użytkowników oraz tworzenie własnych treści), a także o to, czy komentują treści religijne zamieszczane przez innych użytkowników sieci.

Uczestnicy badania zostali ponadto poproszeni o określenie tematyki, jaką zdarza im się poruszać w publikacjach na platformach społecznościowych (religia, wiara, Kościół, instytucje kościelne, polityka, życie społeczne, sport, życie prywatne, inne). Istotnym dla określenia dialogicznego charakteru aktywności w *social media* wydało się postawienie pytania o podejmowanie za pomocą tych kanałów rozmów z osobami, które przyznawały się do problemów z wiarą lub otwarcie określały się jako niewierzące.

Czwarta część kwestionariusza miała ustalić, jak sami diakoni charakteryzują swoją aktywność w kanałach społecznościowych. Ankietowani zostali zapytani, jaką funkcję w ich subiektywnym odczuciu pełnią prowadzone przez nich konta (ewangelizacyjną, duszpasterską, katechizacyjną, informacyjną, podtrzymującą kontakty towarzyskie, wyłącznie rozrywkową, inną). Autorce zależało na określeniu świadomości przyszłych kapłanów na temat wykorzystania mediów społecznościowych w realizacji szeroko pojętej ewangelizacyjnej misji Kościoła katolickiego.

Na końcu kwestionariusza znalazły się ogólne pytania, dotyczące rozpoznawalności wśród diakonów wybranych katolickich inicjatyw, podejmowanych za pośrednictwem nowoczesnych środków komunikacji. Uczestnicy badania zostali zapytani o to, czy znają i zaglądają na takie witryny, jak „Langusta na palmie” o. Adama Szustka, blog ks. Jacka Stryczka, videoblog „Bez sloganu”, blog o. Leona Knabita. Respondenci zostali również poproszeni o wskazanie innych, niewymienionych przez autorkę witryn, z których regularnie korzystają. Na zakończenie ankiety badani mieli określić liczbę mieszkańców miejscowości, z której pochodzą/w której zamieszkują oraz wskazać seminarium duchowne, w którym się kształcą. Ze względu na wyżej wymienione powody autorka nie publikuje listy seminariów, które wzięły udział w badaniu.

Ze względu na niewielką liczbę diakonów, którzy zgodzili się na uczestniczenie w badaniu, dane z ankiety należy potraktować ilustracyjnie. Mając jednak na uwadze, że diakoni stanowią dość hermetyczne i niezbyt liczebne środowisko oraz fakt przeprowadzenia ankiet w kilku różnych instytucjach, uzyskane przez autorkę dane mogą posłużyć do formułowania pewnych ogólnych wniosków na temat zakresu, ale też gotowości do podejmowania działań w mediach społecznościowych przez przyszłych kapłanów.

II. Aktywność diakonów w mediach społecznościowych

Głównym celem ankiety było zbadanie skali aktywności diakonów w mediach społecznościowych. W związku z tym zostali oni zapytani o korzystanie z najpopularniejszych w Polsce platform społecznościowych, takich jak: Facebook, Twitter, YouTube, Google+, Pinterest, Instagram oraz blogosfera. Autorka uwzględniła w badaniu także opcję „inne”, jednak żaden z ankietowanych, który wybrał taką odpowiedź, nie zaznaczył, o jakie medium społecznościowe chodzi.

1. Najpopularniejsze kanały społecznościowe wśród polskich diakonów

Największą popularnością wśród diakonów cieszy się niewątpliwie Facebook – konto na tym portalu posiada aż 75% ankietowanych. Na drugim miejscu pod względem popularności znalazł się YouTube, na którym profil posiada 41,7% badanych osób duchownych. Dużym zainteresowaniem diakonów cieszy się ponadto Google+, gdzie zalogowało się 20,8% badanych. Co ciekawe, kanał chętnie wykorzystywany w Polsce przez polityków, dziennikarzy, a także instytucje kościelne i księży, jakim jest Twitter, wśród przebadanych diakonów znalazł się dopiero na czwartym miejscu (8,3%). Żaden z ankietowanych nie korzysta natomiast z serwisów, których główną treść stanowią komunikaty graficzne, czyli z platform Instagram i Pinterest. Zaledwie 4,1% diakonów przyznaje się do korzystania z blogosfery. Wśród wybranych odpowiedzi pojawiła się także opcja „inne” medium społecznościowe – wybrało ją 8,3% ankietowanych.

Choć wydawać się mogło, że media społecznościowe są już powszechnie wykorzystywanym kanałem komunikacji, zwłaszcza wśród ludzi młodych, którzy niejako naturalnie nabywają umiejętności poruszania się po wirtualnym świecie, to jednak stosunkowo duży odsetek diakonów w ogóle z nich nie korzysta. Aż 16,7% badanych już na wstępie ankiety zaznaczyło, że „w ogóle” nie korzysta z *social media*. W związku z tym autorka zmniejszyła liczbę badanych osób o te cztery, które w ogóle nie posiadają kont w mediach społecznościowych, przyjmując, że 20 osób (24 ankiety minus 4) będzie stanowiło 100%. Chodziło o to, aby nie zaniżyć poziomu zaangażowania w mediach społecznościowych przez uwzględnienie tych diakonów, którzy w ogóle nie posiadają kont w *social media*. Celem następnego pytania było ustalenie, czy prowadzone przez diakonów profile w mediach społecznościowych są ich prywatnymi kontami, czy też prowadzą je w imieniu kościelnych instytucji, organizacji lub grup modlitewnych. W przypadku Facebooka zdecydowana większość ankietowanych korzysta z niego dla celów prywatnych (80%), podczas gdy 20% badanych prowadzi za pomocą kanału konta instytucji.

Podobnie proporcje rozkładają się, jeśli chodzi o YouTube: 40% ankietowanych posiada konta prywatne, podczas gdy 15% administruje oficjalnymi profilami. Jeśli jednak wziąć pod uwagę sam YouTube, to wyniki będą rozkładać się

niewiele inaczej – 80% diakonów spośród tych zalogowanych na YouTube posiada konta prywatne, zaś 30% konta oficjalne. Łącznie daje to sumę 110%, nie jest to jednak błąd, gdyż posiadając konto prywatne, można jednocześnie administrować profil oficjalny³.

Z Twittera w ramach prywatnego konta korzysta 10% ogółu badanych. Jednocześnie stanowi to 100% wśród wszystkich użytkowników portalu (żaden diakon nie prowadzi tam konta instytucji). W przypadku bloga, zaledwie 5% ogółu badanych przyznaje się do korzystania z tego narzędzia w celach prywatnych. Z innych kanałów społecznościowych w celach prywatnych korzysta 10% ankietowanych, natomiast 5% z nich – prowadzi oficjalne konto instytucji. W dalszych rozważaniach autorka z wyżej wymienionych powodów nie będzie uwzględniać serwisów Instagram oraz Pinterest.

W ostatnim pytaniu z pierwszej części kwestionariusza autorka podjęła próbę ustalenia, czy w poszczególnych kanałach społecznościowych diakoni ujawniają, że są osobami duchownymi, czy też korzystają z tych mediów anonimowo. Zdecydowana większość ankietowanych (81,25%), posiadających konto na Facebooku informuje, że jest osobą duchowną. Jednocześnie 18,25% badanych prowadzi konto pod prawdziwym imieniem i nazwiskiem, ale bez ujawniania informacji o stanie duchownym. Żaden z użytkowników Facebooka nie prowadzi konta anonimowo.

Zasadniczo większość ankietowanych, bez względu na rodzaj kanału społecznościowego, ujawnia, że jest osobą duchowną – 100% użytkowników Twittera, 30% użytkowników YouTube oraz 60% posiadaczy kont na Google+. Duża część badanych prowadzi konta pod prawdziwym imieniem i nazwiskiem, jednak bez informowania o byciu osobą duchowną – 25% użytkowników YouTube oraz 40% Google+. Diakoni korzystają z mediów społecznościowych także anonimowo – 25% posiada takie konto na YouTube, kolejnych 20% na Google+ oraz połowa deklarujących posiadanie konta w „innym” medium społecznościowym. Jeśli chodzi o blogosferę, to badani diakoni zadeklarowali pisanie wirtualnego dziennika wyłącznie w sposób anonimowy.

2. Częstotliwość korzystania z mediów społecznościowych przez diakonów

Istotnym zagadnieniem w przypadku mediów społecznościowych wydaje się kwestia czasu spędzanego na surfowaniu po wybranych kanałach oraz regularność logowania na posiadane konta. To ważne, zwłaszcza jeśli mamy do czynienia z prowadzeniem oficjalnych kont instytucji albo kościelnych organizacji –

³ W przypadku takich serwisów, jak Facebook czy Twitter jest to wręcz niezbędne – uprawnienia administratorskie do zarządzania stroną organizacji można otrzymać wyłącznie po założeniu konta na tych portalach.

niezbyt regularne logowanie w danym serwisie skutkuje brakiem aktualizacji konta, co z kolei może mieć odzwierciedlenie w jego niewielkiej popularności (nieaktualizowane konto jest dla czytelnika mało atrakcyjne). Najczęściej wybraną odpowiedzią wśród użytkowników Facebooka była opcja „kilka razy dziennie” (61,1%). Część diakonów korzysta z tego serwisu także rzadziej – „kilka razy w tygodniu” (16,7%) oraz „rzadziej niż raz w tygodniu” (11,1%). Takie odpowiedzi nie dziwią, ponieważ Facebook jest portalem, na który użytkownicy często zagląдают, nie szukając niczego konkretnego – po prostu chcą na bieżąco śledzić treści, jakie udostępniają ich znajomi. Mając świadomość dynamiczności tego serwisu, trudno sobie wyobrazić, by zdarzały się odpowiedzi „kilka razy w miesiącu” czy też „kilka razy w roku”. Nieznaczna część badanych (po 5%) diakonów wskazywała jednak taką opcję.

Badania dowodzą, że w podobny sposób diakoni korzystają z YouTube’a – 40% zagląda do serwisu „kilka razy dziennie”, podczas gdy aż 60% „kilka razy w tygodniu”. Podobnie proporcje rozkładają się w przypadku Google+ – połowa użytkowników tego serwisu korzysta z niego „kilka razy dziennie”, druga połowa „kilka razy w tygodniu”. Znacznie większą rozpiętość pod względem regularności logowania wykazują użytkownicy Twittera. Połowa z nich loguje się w serwisie nawet „kilka razy dziennie”, podczas gdy druga połowa korzysta z portalu zaledwie „kilka razy w miesiącu”.

Jeszcze rzadziej diakoni korzystają z blogosfery – tutaj najczęściej wskazywaną odpowiedzią była opcja „kilka razy w roku”. W przypadku „innych” mediów społecznościowych tyle samo ankietowanych zaznaczyło odpowiedź „kilka razy dziennie”, co odpowiedź „kilka razy w roku”. Celem ostatniego pytania w tej części kwestionariusza było ustalenie, ile czasu diakoni poświęcają na aktywność w wybranych kanałach społecznościowych. W przypadku serwisów, w których posiadanie konta zadeklarowała największa liczba badanych, ilość spędzanego czasu rozkładała się dość równomiernie – w przedziale od „kilku godzin dziennie” aż po „mniej niż godzinę na tydzień”. Facebook jest serwisem pochłaniającym stosunkowo najwięcej czasu – 27% ankietowanych przyznaje, że spędza na surfowaniu w tym portalu nawet „kilka godzin dziennie”. Po 22,2% badanych deklaruje, że loguje się na Facebooku na „maksymalnie godzinę dziennie”, „około kwadransa na dzień” oraz na „dwie do czterech godzin na tydzień”. Jedynie 11% duchownych odpowiedziało, że korzysta z Facebooka przez „mniej niż godzinę dziennie”.

Stosunkowo dużo czasu diakoni spędzają, logując się na swoje konta w serwisie YouTube, choć tutaj największy odsetek badanych (40%) wskazuje na odpowiedź „dwie do czterech godzin w tygodniu”. Kolejna duża grupa użytkowników YouTube (30%) deklaruje, że na aktywność w serwisie poświęca „maksymalnie godzinę na tydzień”. Pozostali ankietowani (po 10%) deklarują, że aktywność w serwisie YouTube zajmuje im „kilka godzin dziennie”, „około kwa-

dransa na dzień” oraz „mniej niż godzinę na tydzień”. Google+, jak wynika z przeprowadzonej ankiety, nie zabiera diakonom wiele czasu – wszyscy, którzy korzystają z tego serwisu, wybrali opcję „dwie do czterech godzin dziennie”. Podobnie, niewiele wymagającym pod względem czasu narzędziem jest blog – tutaj ankietowani wskazywali na odpowiedź „mniej niż raz w tygodniu”. W przypadku „innych” mediów społecznościowych deklaracje na temat ilości spędzanego czasu rozkładają się równomiernie (po 33,3%) pomiędzy trzema odpowiedziami: „maksymalnie godzinę dziennie”, „około kwadransa na dzień” oraz „mniej niż godzinę na tydzień”.

3. Co robią diakoni w mediach społecznościowych?

W kolejnej części badania autorka podjęła próbę ustalenia, jakie czynności podejmują osoby duchowne, posiadające konta w wybranych kanałach społecznościowych. Przyjrzenie się aktywności użytkowników *social media* jest istotne dla stwierdzenia, czy potrafią oni w pełni korzystać z narzędzi, jakie oferują poszczególne serwisy, czy też są biernymi odbiorcami udostępnianej przez innych użytkowników treści. W pytaniu „Jakie są główne czynności podejmowane przez Ciebie w *social media*?” badani mogli wskazać więcej niż jedną odpowiedź.

Zarówno w przypadku konta prywatnego, jak i konta instytucji największą aktywnością wykazują się użytkownicy Facebooka. Chociaż zdecydowana większość ankietowanych (81,25%) zadeklarowała, że przegląda to, co dodają inni użytkownicy i nie dodaje własnych treści, to jednocześnie aż 68,25% odpowiedziało, że udostępnia ciekawe materiały znajomych. Kolejne 62,5% badanych przyznało, że tworzy własne treści do publikacji. W przypadku oficjalnych kont instytucji na Facebooku aktywność diakonów jest jeszcze większa – tutaj 100% ankietowanych samodzielnie tworzy materiały do publikacji. Także wszyscy badani duchowni stwierdzili, że udostępniają materiały innych użytkowników, a 75% przyznało, że przegląda to, co dodają inni, nie zawsze tworząc coś samodzielnie. Podobnie rozkłada się aktywność użytkowników serwisu YouTube. W przypadku kont prywatnych 75% ankietowanych przegląda filmy dodawane przez innych użytkowników kanału i nie dodaje własnych treści. Kolejne 25% udostępnia ciekawe materiały na swoim koncie, zaś 37,5% przyznaje, że samodzielnie tworzy treści do publikacji. Jeśli chodzi o konta instytucji czy organizacji, to tutaj również najczęściej ankietowanych wybierało opcję „tworzę własne treści do publikacji” (66,7%) oraz „udostępniam ciekawe materiały innych użytkowników” (66,7%). Jedynie trzecia część ankietowanych (33,3%) przyznała, że ich aktywność ogranicza się do przeglądania treści dodawanej przez innych użytkowników.

Głosy posiadaczy prywatnych kont na Twitterze rozkładają się jeszcze bardziej proporcjonalnie – równo po 50% ankietowanych twierdzi, że „przegląda to, co dodają inni”, „udostępnia ciekawe wpisy użytkowników” (na Twitterze jest to

retwittowanie) oraz „tworzy własne treści do publikacji”. Użytkownicy Google+ są nastawieni raczej na przeglądanie treści dodawanej przez innych (80% ankietowanych). Zaledwie 25% badanych przyznaje, że udostępnia materiały innych użytkowników oraz tworzy własne treści. Ankietowani deklarujący posiadanie konta w blogosferze stwierdzili, że przeglądają wpisy innych blogerów i je udostępniają (100% badanych). W przypadku „innych” mediów społecznościowych także wskazywano wszystkie opcje odpowiedzi, jednak najczęściej wybieraną (100%) było przeglądanie tego, co dodają inni użytkownicy.

W kolejnym badaniu autorka zapytała o tematy, jakie pojawiają się w publikowanych przez diakonów materiałach. Tutaj ankietowani również mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź. Wśród użytkowników Facebooka (posiadających prywatne konta) pojawiały się właściwie wszystkie wymieniane przez autorkę badania tematy: religia (93,75%), wiara (87,5%), Kościół (100%), inne instytucje kościelne (56,25%), polityka (37,5%), życie społeczne (56,25%), sport (43,75%), życie prywatne (62,5%) oraz inne (6,25%). Administratorzy kont instytucji na Facebooku poruszają w swoich wpisach mniej tematów i są one naturalnie związane przede wszystkim z duchowością i religijnością. Wszyscy badani diakoni zadeklarowali, że prowadząc oficjalne fanpage, dotyczą tematyki religii, wiary oraz Kościoła. Kolejne 75% przyznało, że tematycznie nawiązuje do instytucji kościelnych, a 25% poświęca swoje publikacje tematyce życia religijnego.

Wszystkie zasugerowane opcje pojawiają się także wśród posiadaczy prywatnych kont w serwisie YouTube, choć tutaj również przewagą cieszą się tematy związane z Kościołem – po 62,5% ankietowanych umieszcza materiały na temat religii i wiary, podczas gdy kolejne 75% na temat Kościoła. Po 25% badanych nawiązuje w publikowanych treściach do polityki, życia społecznego i sportu, a po 12,5% do innych instytucji kościelnych oraz życia prywatnego. Diakoni administrujący na YouTube konta oficjalne skupiają się przede wszystkim wokół tematyki religijnej – po 66,7% badanych deklaruje, że porusza tematy związane z religią, wiarą i Kościołem, kolejne 33,3% – z polityką. Co ciekawe, właściciele prywatnych kont na Twitterze z taką samą częstotliwością poruszają tematy religijne, jak i te dotyczące życia prywatnego (po 50% odpowiedzi). Większy zakres tematyczny pojawia się wśród użytkowników Google+, spośród których 60% publikuje na temat życia społecznego, a kolejnych 40% na tematy związane z religią, wiarą, Kościołem, instytucjami kościelnymi, polityką, sportem oraz życiem prywatnym.

W kolejnym pytaniu autorka raz jeszcze spróbowała przyjrzeć się aktywności diakonów w *social media*, tym razem pytając o komentowanie przez nich treści religijnych dodawanych przez innych użytkowników. Funkcja komentowania w mediach społecznościowych jest o tyle ważna, że daje pewną szansę na nawiązanie dialogu oraz możliwość wymiany poglądów pomiędzy internautami. Wpisy, które są regularnie komentowane, przekładają się z kolei na dużą dyna-

mikę danej tablicy/fanpage. Właściciele prywatnych stron na Facebooku zdecydowanie częściej komentują wpisy (81,25%), niż pozostawiają je bez komentarza (18,75%). Zdecydowanie mniejsza aktywność w tym obszarze pojawia się na kontach oficjalnych, gdzie zaledwie połowa ankietowanych deklaruje regularne komentowanie postów. Większą aktywnością wykazują się za to diakoni, którzy administrują oficjalne konta na YouTube – w tym przypadku wszyscy ankietowani zadeklarowali komentowanie materiałów dodawanych przez innych użytkowników. Mniej diakonów komentuje treści ze swoich prywatnych kont (62,5%), a jeszcze mniejszą aktywnością wykazują się użytkownicy serwisu Google+ (tu komentowanie deklaruje zaledwie 20%) oraz blogów i „innych” mediów społecznościowych, gdzie opcji komentowania treści dodawanych przez innych użytkowników nie wskazał żaden z badanych.

W ostatnim pytaniu z tej części kwestionariusza autorka podjęła próbę ustalenia, czy diakonom zdarzyło się podejmować za pośrednictwem mediów społecznościowych rozmowę z osobą, która przyznawała się do problemów z wiarą lub otwarcie deklarowała jako niewierząca. Zadanie takiego pytania wydawało się istotne, biorąc pod uwagę stawianą przez autorkę tezę, jakoby *social media* miały być dobrym narzędziem do podejmowania działań ewangelizacyjnych. Jeśli diakoni za pośrednictwem nowoczesnych kanałów społecznościowych rozmawiają z osobami niewierzącymi, to może to stanowić dobry punkt wyjścia do nawiązania z takim człowiekiem kontaktu poza światem wirtualnym. W tej kategorii po raz kolejny aktywnością wykazali się użytkownicy Facebooka, zarówno posiadający prywatne konto, jak i administrujący oficjalny fanpage. Nawet 27,7% diakonów mających prywatne konta przyznało, że kilka razy zdarzyło się im podejmować dialog z osobą niewierzącą. Kolejne 22% stwierdziło, że robi to bardzo często. Z kolei 16,7% badanych uważa, że rzadko spotyka się z osobami, które podejmują takie problemy w mediach społecznościowych, a 11,2% wybrało opcję „trudno powiedzieć”. Z sytuacją nigdy nie spotkało się 22,2% diakonów. Administratorzy kont instytucji są na tym polu znacznie aktywniejsi – 66,7% przyznaje, że kilka razy zdarzyło im się podejmować dialog z osobą niewierzącą, zaś kolejne 33,3% uważa, że robi to bardzo często.

W pozostałych kanałach społecznościowych, w których konta posiadają diakoni, wspomniana sytuacja podejmowania dialogu z osobą niewierzącą lub mającą problemy z wiarą raczej się nie zdarza. Połowa posiadaczy prywatnego konta na Twitterze twierdzi, że rzadko spotyka się z podejmowaniem takich problemów w *social media*, podczas gdy kolejna połowa nigdy nie spotkała się z taką sytuacją. Aż 66,7% posiadaczy prywatnego konta w serwisie YouTube uznało, że trudno odpowiedzieć na takie pytanie. Kolejne 16,7% nigdy nie spotkało się z taką sytuacją, zaś tyle samo badanych przyznało, że często podejmuje dialog z osobami niewierzącymi.

W przypadku prywatnych kont w serwisie Google+, ankietowani wskazywali na skrajne odpowiedzi – 40% bardzo często rozmawia z osobami niewierzącymi, podczas gdy tyle samo badanych nigdy nie spotkało się z taką sytuacją. Kolejnych 20% wskazało na odpowiedź „trudno powiedzieć”. Jeśli chodzi o użytkowników blogosfery, to w większości stwierdzili oni, że nie spotkali się ze wspomnianą sytuacją, z kolei w przypadku „innych” mediów społecznościowych 66,7% ankietowanych kilka razy rozmawiało z osobą niewierzącą, zaś z taką sytuacją nigdy nie spotkało się 33,3% badanych. Podobnych odpowiedzi udzielili administratorzy kont instytucji w „innych” mediach społecznościowych – połowa z nich kilkakrotnie rozmawiała z osobą niewierzącą, podczas gdy druga połowa nigdy nie spotkała się z taką sytuacją. Pośród administratorów oficjalnych kont w serwisie YouTube, 33,3% ankietowanych wskazało na odpowiedź „trudno powiedzieć”.

4. Rola mediów społecznościowych w posłudze diakonów

Celem przedostatniej części kwestionariusza było zbadanie tego, jak sami diakoni postrzegają swoje zaangażowanie w mediach społecznościowych. Czy w ich subiektywnej opinii można nazwać taką działalność ewangelizacyjną, czy platformy społecznościowe służą ich zdaniem raczej do podtrzymywania kontaktów towarzyskich i pełnią funkcję rozrywkową. Takie pytanie zostało zawarte w ankiecie, bowiem świadomość tego, jakie oddziaływanie może mieć aktywność w mediach społecznościowych, powoduje, że diakoni włączają się w działania ewangelizacyjne. Jeśli nie mają poczucia, że ich zaangażowanie może się przekładać na działania istotne z punktu widzenia Kościoła, nie wykorzystają wszystkich oferowanych przez serwisy społecznościowe możliwości. W pytaniu tym diakoni mogli wskazać więcej niż jedną odpowiedź.

W tej części kwestionariusza po raz kolejny na tle użytkowników innych mediów społecznościowych wyróżniają się posiadacze kont na Facebooku (zarówno prywatnych, jak i stron instytucji). W przypadku kont prywatnych najczęściej badanych diakonów wskazywało na funkcję duszpasterską (62,5%) oraz funkcję informacyjną (62,5%). Znaczna część ankietowanych (po 50%) wskazywała na rolę ewangelizacyjną oraz rolę katechizacyjną. Ważną funkcją Facebooka jest także podtrzymywanie kontaktów towarzyskich – taką odpowiedź wskazało 56,25% ankietowanych. Zaledwie 6,25% badanych uważa, że ich aktywność w tym serwisie to „wyłącznie rozrywka”. Kolejnych 6,25% wybrało odpowiedź „inna rola”, uzupełniając, że chodzi o funkcję powołaniową. Problem z określeniem tego, jaką funkcję pełni konto na Facebooku, miało 12,5% ankietowanych.

Wśród administratorów oficjalnych stron na Facebooku także dominowało przekonanie o wypełnianiu ważnych zadań. W tym przypadku po 20,8% ankietowanych uznało, że profil w tym serwisie pełni funkcję ewangelizacyjną, duszpasterską, katechizacyjną oraz informacyjną. Tylko 4,1% badanych uznało, że

fanpage na Facebooku może służyć jedynie podtrzymywaniu kontaktów osobistych lub celom rozrywkowym. Także 4,1% ankietowanych uznało, że strona może pełnić inną funkcję, uzupełniając, że chodzi o rolę powołaniową.

Podobne odczucia na temat prywatnej aktywności w *social media* mają diakoni korzystający z pozostałych platform społecznościowych. Wszyscy użytkownicy Twittera wskazują cztery opcje – ewangelizacyjną, duszpasterską, katechizacyjną oraz informacyjną. Głosy użytkowników YouTube rozkładają się podobnie, z tym zaznaczeniem, że 37,5% badanych uważa, że prywatne konto w tym serwisie służy celom rozrywkowym. W przypadku Google+ głosy równomiernie rozkładają się pomiędzy funkcję ewangelizacyjną, duszpasterską oraz katechizacyjną (po 40% ankietowanych). Wszyscy użytkownicy Google+ są natomiast zgodni w przekonaniu, że ich aktywność odgrywa rolę informacyjną (100% wskazań), a 20% uważa, że serwis służy dodatkowo podtrzymywaniu kontaktów towarzyskich. Diakoni posiadający prywatne konta w blogosferze oraz „innych” mediach społecznościowych mieli zdecydowany problem z określeniem funkcji ich działań, wybierając opcję „nie wiem”. W przypadku administratorów oficjalnych kont w serwisie YouTube, dominuje przekonanie o istotnych funkcjach takiej aktywności – po 33,3% respondentów wskazało na rolę ewangelizacyjną, duszpasterską, katechizacyjną oraz informacyjną. Diakoni, prowadzący oficjalne konto w „innym” medium społecznościowym zdecydowanie zadeklarowali, że pełni ono funkcję duszpasterską.

5. Znajomość kościelnych działań w mediach społecznościowych

Na końcu kwestionariusza znalazły się ogólne pytania dotyczące rozpoznawalności wśród diakonów wybranych katolickich inicjatyw, podejmowanych za pośrednictwem nowoczesnych środków komunikacji. Autorce zależało na ustaleniu, czy badane przez nią osoby duchowne na bieżąco śledzą działania ewangelizacyjne podejmowane za pośrednictwem nowoczesnych środków komunikacji. Jako propozycje odpowiedzi zostały wskazane najpopularniejsze blogi oraz videoblogi, prowadzone przez osoby duchowne a także znane projekty, realizowane przez wiernych świeckich. W założeniu autorki duża rozpoznawalność wymienionych inicjatyw mogłaby się przekładać na efektywniejsze korzystanie z mediów społecznościowych przez samych diakonów – czerpanie inspiracji z działań doświadczonych użytkowników *social media*, podpatrywanie stosowanych przez nich rozwiązań może odnieść skutek mobilizujący. W tym pytaniu badani także mieli możliwość wskazania więcej niż jednej odpowiedzi.

Jak wynika z ankiety, zdecydowanie największą rozpoznawalnością cieszy się inicjatywa autorstwa o. Adama Szustka pt. „Langusta na palmie”. Aktywność dominikanina obejmuje takie serwisy społecznościowe, jak Facebook, Twitter, YouTube. Rekolekcyjna inicjatywa posiada ponadto własną witrynę WWW oraz kanał w serwisie Vimeo.com. Dodawane przez zakonnikarza treści zna 60% ankie-

towanych. Na drugim miejscu pod względem rozpoznawalności wśród diakonów znalazł się projekt Piotra Żyłki, katolickiego publicysty związanego z serwisem Deon.pl – FaceBóg. Jest to strona prowadzona w serwisie Facebook, na której zwykle pojawiają się grafiki albo memy z ewangelizacyjnymi hasłami (na przykład z cytatami świętych albo znanych postaci z życia Kościoła). Regularnymi użytkownikami strony FaceBóg jest 55% badanych.

Stosunkowo dużą rozpoznawalnością wśród diakonów cieszy się medialna aktywność ks. Jacka Stryczka. Kapłan, szefujący Stowarzyszeniu „Wiosna”, prowadzi swój blog, posiada także konto w serwisie YouTube, na którym publikuje krótkie filmy z rozważaniami albo nagrania wygłoszonych homilii. Z aktywnością ks. Stryczka w mediach społecznościowych miało do czynienia 35% respondentów. Nieco mniejszą rozpoznawalność mają blogi oraz videoblogi. Jako przykład tej pierwszej dziedziny został podany blog o. Leona Knabita (obecnie pod adresem Ps-po.pl). Zakonnik, kilkakrotnie wyróżniony za swoją aktywność prestiżową nagrodą w konkursie Blog Roku, obecnie częściej zamieszcza swoje rozważania w postaci kilkominutowych nagrań w serwisie YouTube, aniżeli w formie tradycyjnych notatek (choć i takie się zdarzają). Jego działalność w *social media* jest znana 25% ankietowanych. Tyle samo diakonów rozpoznaje videoblog „Bez sloganu”, także wyróżniony w konkursie Blog Roku. Jego autorzy, dwóch franciszkanów – o. Leonard i o. Franciszek, podejmują rozważania na dany temat (także w odpowiedzi na pytania widzów) i zamieszczają swoje refleksje na YouTube.

Wśród wybranych przez diakonów opcji pojawiła się także odpowiedź „inne” (30%). Tutaj ankietowani wymienili takie serwisy, jak ekai.pl (choć trudno uznać tradycyjną witrynę WWW za medium społecznościowe) oraz blog „Bez piuski” (autorstwa bp. Edwarda Dajczaka), a także witrynę „Sthajenka” (przeznaczoną dla młodych ludzi, chcących pogłębiać duchowość Świętej Rodziny).

III. Diakon w świecie *social media* – implikacje pastoralne

Uzyskane po przeprowadzeniu ankiety dane umożliwiają sformułowanie kilku ważnych wniosków w kontekście wykorzystania przez osoby duchowne mediów społecznościowych. Dzięki badaniu w pierwszej kolejności można podjąć próbę ustalenia skali korzystania z *social media* przez diakonów polskiego Kościoła, a także wskazać czasowy zakres obecności w tych kanałach oraz posiadane przez diakonów kompetencje (prowadzenie wyłącznie prywatnych kont i/lub administrowanie oficjalnych stron wspólnot, parafii, grup modlitewnych). Co więcej, badanie daje możliwość określenia zakresu tematycznego publikacji diakonów oraz wskazuje zakres akceptacji dla korzystania z kanałów społecznościowych w misji Kościoła i podejmowaniu inicjatyw ewangelizacyjnych w Internecie. Ze względu na niewielką próbę badanych wniosków z kwestionariusza

nie sposób traktować jako wiążących dla całej społeczności polskich diakonów. Można jednak uznać je za naświetlające pewne problemy w przestrzeni poruszania się w *social media* przez osoby duchowne oraz nakreślić pewne kierunki rozwiązań, jakie warto podjąć.

1. Zwiększenie kompetencji diakonów w zakresie *social media*

Z przeprowadzonych badań wynika, że o ile stosunkowo duży odsetek diakonów korzysta z mediów społecznościowych, zakładając w nich prywatne profile, o tyle niewielu (zaledwie 40% ankietowanych) pełni funkcję administratorów stron instytucji czy grup modlitewnych. Być może dzieje się tak, ponieważ ostatni rok seminaryjnej formacji jest dla diakonów wymagającym czasem, a swoją uwagę powinni przede wszystkim poświęcić na duchowe przygotowanie do święceń kapłańskich. Wydaje się jednak, że skoro aktywnie korzystają oni z prywatnych kanałów w mediach społecznościowych, to z powodzeniem można ich angażować w administrowanie stron wspólnot, fanpage seminarium duchownego czy grup modlitewnych. Taka aktywność, zwłaszcza jeśli jest współdzielona z innymi diakonami, nie musi być zbyt wymagająca pod względem czasowym i uciążliwa. Skoordynowane działania kilku administratorów mogą przynieść wiele dobrych owoców.

Diakoni znajdujący się na ostatnim etapie formacji zapewne mają wiele ciekawych pomysłów na to, jak zachęcać młodych ludzi do wkraczania na drogę powołania. Sami dopiero co stawali przed podjęciem takiej decyzji, ich świadectwo może być więc cenne dla szukających swojej życiowej drogi młodych osób. Co więcej, przebadana przez autorkę grupa osób duchownych to ludzie stosunkowo młodzi (ostatni rok studiów), którzy w sposób naturalny opanowali możliwości komunikacji w kanałach społecznościowych. Wynikające z tego doświadczenie i pewna „wrodzona” umiejętność poruszania się po wirtualnym świecie mogą stanowić źródło cennych inspiracji dla zarządzania oficjalnymi stronami, związanymi z Kościołem i życiem duchowym. Docenienie tych kompetencji jest istotne także dla samych diakonów, którzy mają poczucie, że ktoś im zaufa, że dobrze radzą sobie w sferze nowoczesnych technologii komunikacyjnych, a to, co robią, ma znaczenie.

2. Zwiększenie aktywności diakonów w *social media*

Dość niepokojący wniosek, jaki nasuwa się po przeanalizowaniu ankiety, dotyczy stosunkowo niskiego zaangażowania diakonów w kanały społecznościowe poza dwoma najpopularniejszymi (Facebook, YouTube). Poza kontami w Google+ (20,8%), diakoni całkiem pomijają takie kanały, jak Instagram czy Pinterest. Z badania wynika ponadto, że niewielu korzysta z Twittera (zaledwie 8,3%), podczas gdy jest to jeden z chętniej wykorzystywanych przez polskich kapłanów i wiernych kanałów. Warto tu wspomnieć choćby o tak istotnej inicjatywie, jaką jest konto @duchowni, które prowadzi na Twitterze kilkunastu księży

i kleryków, a w ramach którego przeprowadzono już kilka edycji popularnych rekolekcji czy akcji modlitewnych (np. „Ćwierkamy majówki”).

Dużym zaniedbaniem jest również niekorzystanie z Twittera w ramach oficjalnych kont instytucji. Zdaje się, że łatwiej taką stroną administrować w serwisie Facebook, który jest nastawiony na komunikację za pomocą fotografii, filmów czy grafik. Takie same możliwości daje jednak Twitter. Co więcej, kanał ten jest dość powszechnie traktowany jako cenne źródło informacji i komentarzy (choćby w branży dziennikarskiej i politycznej). Umożliwia ponadto błyskawiczne reakcje w sytuacjach kryzysowych, rozpowszechnianie oficjalnych komunikatów czy sprostowań⁴.

Zapomnianą przestrzenią mediów społecznościowych, jak wynika z badań, jest blogosfera. Być może w dobie potęgi Facebooka czy Twittera, gdzie wszystko dzieje się szybko, a w każdej minucie pojawia się nawet kilkaset nowych wpisów, blogi wydają się narzędziem z minionej epoki, które nie pozwala na taką dynamikę działania. Mimo to, wydaje się, że w blogosferze nadal drzemie potencjał – marketingowcy czy PR-owcy chętnie korzystają z tego narzędzia, skutecznie kreując wizerunek marki czy organizacji, budując jej rozpoznawalność i umacniając więzi z klientami. Być może warto zastanowić się nad powrotem do tradycji blogowania przez osoby duchowne.

3. Zwiększenie wiedzy z zakresu mediów społecznościowych

Postulatem, który co jakiś czas powraca w dyskusji o korzystaniu z nowoczesnych technologii komunikacyjnych przez osoby związane z Kościołem, jest propozycja wprowadzenia do formacji w seminariach duchownych przedmiotu „Edukacja medialna”, którego zasadniczy element powinny stanowić szkolenia z zakresu mediów społecznościowych. Z przeprowadzonego badania wynika, że diakoni mają stosunkowo dużą świadomość funkcji, jaką mogą pełnić kanały społecznościowe – wielu z nich wskazywało na takie odpowiedzi, jak rola ewangelizacyjna, duszpasterska czy informacyjna. Przekonanie o licznych możliwościach, jakie oferują Kościołowi i wiernym media społecznościowe, jest ważne i ten aspekt badania napawa optymizmem, co nie oznacza jednak, że nic już nie można zrobić w sferze przygotowania osób duchownych do mądrego korzystania z mediów społecznościowych.

Z badania wynika, że jeszcze wiele narzędzi jest przez diakonów nieodkrytych. Choć są oni aktywni na Facebooku czy Twitterze, to wyzwaniem stanowią dla nich takie serwisy, jak Twitter, Instagram, Pinterest, Google+, blog, Vi-

⁴ Zob. Błyskawiczne reakcje ks. dr hab. Józefa Klocha na Twitterze na medialne manipulacje czy ważne wydarzenia, wymagające natychmiastowego komentarza (np. ratyfikacja przez Sejm konwencji o przemocy czy oświadczenie Episkopatu w sprawie projektów ustaw o in vitro). <https://twitter.com/RzecznikKEP> (dostęp: 18.05.2015).

meo.com itp. W Kościele i wśród wiernych nie brakuje specjalistów, którzy od lat zgłębiają tajniki komunikacji za pomocą mediów społecznościowych i mają bogate doświadczenie w tej sferze. Warto tu wymienić takich ekspertów, jak dr hab. Monika Przybysz czy ks. dr hab. Józef Kloch z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Nie brak także praktyków, których medialna aktywność cieszy się dużym uznaniem internautów, jak Piotr Żyłka (Facebook), ks. Piotr Studnicki (@duchowni), ks. Wojciech Węgrzyniak (Facebook), ks. Łukasz Kachnowicz i wielu innych. Warto wspomnieć o corocznych szkoleniach medialnych organizowanych dla rzeczników prasowych instytucji Kościelnych i wspólnot. Wymienione inicjatywy stanowią cenny materiał badawczy dla tych wszystkich, którzy za pośrednictwem nowoczesnych technologii komunikacyjnych chcą sprawić, by Dobra Nowina docierała aż po krańce świata.

Bibliografia

Komisja Episkopatu Polski ds. kultu Bożego i dyscypliny sakramentów: *Zmodyfikowana instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych*. Tekst: <http://www.kkbids.episkopat.pl/?id=183> (dostęp: 13.05.2015).
<https://twitter.com/RzecznikKEP> (dostęp: 18.05.2015).

STRESZCZENIE

Media społecznościowe w praktyce eklezjalnej w Polsce. Badanie empiryczne wśród diakonów

Autorka podejmuje próbę oceny działań Kościoła katolickiego w mediach społecznościowych. W tym celu przeprowadza ankietę w grupie diakonów, jako *wyświęconych dla zadań posługi w Kościele*. Autorka bada rodzaje aktywności oraz częstotliwość korzystania z *social media*, a także popularność wybranych kanałów. Zadaje istotne pytanie, jak sami ankietowani oceniają rolę nowoczesnych mediów w swojej posłudze, a także bada znajomość innych kościelnych inicjatyw. Na podstawie przeprowadzonej ankiety nakreśla wnioski nt. wykorzystania mediów społecznościowych w posłudze ewangelizacyjnej oraz formułuje postulaty (np. zwiększenie kompetencji).

Słowa kluczowe: media społecznościowe, komunikacja, nowa ewangelizacja, Kościół.

SUMMARY

Social media in the Ecclesial Practice in Poland. Empirical Research Among Deacons

The Author attempts to evaluate the actions of the Catholic Church in *social media*. For this purpose, a survey was made in a group of deacons, as a *people ordained for tasks of service in the Church*. The Author examines the types of activities and the frequency of use of *social media*, as well as the popularity of the selected channels. Asks an important question, as they surveyed assess the role of modern media in their ministry, and explores the knowledge of other ecclesial initiatives. Based on the survey outlines conclusions of using *social media* in the service of evangelization are drawn. The Author formulates demands as well (eg. increasing the competences).

Keywords: *social media*, communication, new evangelisation, church.

KATARZYNA ZAGÓRSKA
**Od misyjności chrztu Polski do misyjności
przekazów radiowych**

Rok 2016 to czas wielu rocznic, 1050-lecia chrztu Polski, 800-lecia istnienia zakonu dominikańskiego, XX Spotkania na Polach Lednickich. Wymienione uroczystości stanowią przykład relacjonowania wydarzeń religijnych zarówno przez media wyznaniowe, jak też świeckie, mimo, wydawałoby się, różnej ich misji. Owej misji warto się przyjrzeć szczegółowo.

Co łączy daty 966 i 2016? Jak postrzegano ponad dziesięć wieków temu misję, a jak rozumie się ją dzisiaj? Jak zmieniły się sposoby wyznawania wiary oraz przekazywania wiadomości? Nie tylko gra słów, ale konkretne działania, ówczesne i współczesne, łączy charakter apostołowski, ewangelizacyjny, spinający je dziejową klamrą. Choć obecnie nie ślemy wici, być może konteksty historyczne, religijne, filologiczne uda się połączyć w zrozumieniu misji poznańskiego Radia Emaus, którą realizowało w 2015 i 2016 r., szczegółowo informując o 1050. rocznicy religijnej i politycznej decyzji księcia Mieszka.

W jubileuszowej publikacji 966. *Chrzest Polski* Kazimierz Ożóg stwierdził: *Rocznica ta zobowiązuje nie tylko do zachowania ogromnego dziedzictwa wiary i kultury chrześcijańskiej naszych przodków, ale również domaga się jego rozwijania na wszystkich możliwych polach życia narodu polskiego i przekazywania tego największego skarbu, jakim jest wiara w Jezusa Chrystusa, nowym pokoleniom Polaków. Niech wielka gorliwość pierwszych Piastów i świętych męczenników Wojciecha, Brunona i Pięciu Braci Polskich w ewangelizowaniu naszych przodków z X w. stanowi przykład i zachętę do kontynuowania ich dzieła w obecnej dobie*¹. Kontynuowanie działań naszych przodków dokonuje się dziś

za pośrednictwem nowych narzędzi, jakimi są media, także media katolickie. Zapewne pierwszych misjonarzy na ziemiach polskich cechowała pomysłowość, odwaga, a nawet nowoczesność w głoszeniu kerygmatu. Jacek Sobczak przypomina, że *Chrześcijaństwo praktycznie od początków swego istnienia znakomicie potrafiło wykorzystać istniejące na poszczególnych etapach rozwoju społecznego środki przekazu. Pierwotnie taki charakter niewątpliwie miały wystąpienia apostołów nowej wiary, z konieczności ustne*². Zatem oralność służyła ewangelizacji, misji 1050 lat temu i służy jej obecnie. Trudno jednoznacznie określić funkcje mediów wyznaniowych, w tym również funkcje radiofonii, bez zrozumienia katolickiej nauki społecznej, a jednocześnie bez umiejętności posługiwania się językiem współczesnych środków komunikacji. W tomie *Media religijne i wyznaniowe w Polsce i na świecie* czytamy: *Nie ma wątpliwości, że kościoły i związki wyznaniowe w erze medialnej dostrzegły możliwości, jakie środki społecznego przekazu oferują w zakresie prowadzonej przez te podmioty działalności duszpasterskiej i z tej szansy szeroko korzystają, choć wymagało to niekiedy stosowania sposobu i języka komunikacji do zasad i dogmatów wiary*³. Obecnie nowy sposób wypowiedzi realizują redakcje podejmujące tematykę religijną, niezależnie od ich linii programowej, by precyzyjnie przekazywać treść, a jednocześnie sprostać wyzwaniom epoki cyfryzacji.

Zmiany ustrojowe, organizacyjne, prawne, zachodzące po roku 1989, umożliwiły powstanie stacji katolickich, co można uznać za pewien fenomen. Warto się nim nadal zajmować, ponieważ, jak twierdzi bp Adam Lepa, *Spośród czterech podstawowych mass mediów radiu w Polsce poświęcono dotąd najmniej publikacji*⁴. Wiesław Sonczyk zwracał uwagę na uprzywilejowanie telewizji, a tym samym na nikłe zainteresowanie medioznawców zmianami ilościowymi i jakościowymi w polskiej radiofonii, zarówno publicznej, jak też komercyjnej⁵, tym bardziej nie analizowano radiofonii wyznaniowej. *Pod koniec lat trzydziestych radio stało się medium pierwszego znaczenia*⁶, które traciło stopniowo wraz z rozwojem telewizji. Od końca lat 90. XX wieku radiofonia odzyskuje znaczenie i popularność, paradoksalnie, dzięki przekazom internetowym. Obecnie beneficjentem sieci staje się radiofonia katolicka, będąca jedną z form obecności Kościoła w świecie, również w świecie (nowych) mediów. Wspiera Kościół w działalności ewangelizacyjnej, za pomocą której realizowana jest jej misja. Sytuacja

¹ K. Ozóg: 966. *Chrzest Polski*. Kraków 2015 s. 10.

² J. Sobczak: *Media a religia*. W: *Media religijne i wyznaniowe w Polsce i na świecie*. Red. J. Sobczak, J. Skrzypczak. Poznań 2015 s. 14.

³ J. Skrzypczak, J. Sobczak: *Wstęp*. W: *Media religijne...*, dz. cyt., s. 7.

⁴ A. Lepa: *Pedagogika mass mediów*. Łódź 2000 s. 73.

⁵ W. Sonczyk: *KOSMOS – pierwsza sieć radiowa w Polsce*. W: *Środki masowej informacji w Polsce po likwidacji cenzury (1990–2000)*. Red. J. Adamowski. Warszawa 2000 s. 318.

⁶ R. Habielski: *Radio. Medium pierwszego znaczenia*. W: *Biblia dziennikarstwa*. Red. A. Skworz, A. Niziołek. Kraków 2010 s. 327.

zmienia się dynamicznie, widać już efekty prac badaczy⁷. Dorobek dwóch dekad istnienia radia katolickiego w Polsce wymaga nadal opisu naukowego, choć pewnie, z korzyścią dla przedmiotu badań, w perspektywie interdyscyplinarnej.

I. Pojęcie *misji*

Aby zrozumieć samo pojęcie i podjąć próbę scharakteryzowania go w ujęciu historycznym oraz współczesnym, warto odwołać się do katolickiej nauki społecznej, a także sięgnąć po opracowania leksykograficzne oraz legislacyjne. Refleksję naukową nad rozumieniem samego terminu rozpoczniemy od sprawdzenia artykułów hasłowych i uwzględnieniu w nich odniesień chrzcielnych, a także radiowych. Definicje słownikowe wskazują łacińskie pochodzenie terminu „misja” (łac. *missio*), a treść prezentują w następującym porządku:

- społecznym (nieostrym semantycznie), rozumianym jako posłannictwo,
- politycznym, rozumianym jako dyplomacja (działalność, siedziba),
- religijnym, postrzeganym jako działalność apostołska (na misjach) albo kaznodziejska (rekolekcyjna, realizowana w Polsce jako głoszenie nauk wiernym).

Według tego schematu skonstruowany jest artykuł hasłowy w *Słowniku wyrazów obcych*⁸. Dawne rozumienie z kwalifikatorem *rel.* (religijny) nie oddaje w pełni dzisiejszego znaczenia, nie odnosi się bowiem do działań apostołskich⁹, dotyczy natomiast X wieku. Misja jako posłannictwo, ważne zadanie, dotyczy zarówno chrztu Polski, jak też współczesnych działań radia katolickiego. *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* definiuje pojęcie *misji*¹⁰, ale także *mi-*

⁷ Zob. S. Jędrzejewski: *Radio Renesans. Od monopolu do konkurencji*. Warszawa 1997; *Medialne rozdroże*. Red. L. Dyczewski. Warszawa 1998; W. Sonczyk: *Media w Polsce. Zarys problematyki*. Warszawa 1999; G. Stachyra: *Gatunki audycji w radiu sformatowanym*. Lublin 2008; S. Jędrzejewski: *Radiofonia publiczna w Europie w erze cyfrowej*. Kraków 2010; *Radio i społeczeństwo*. Red. G. Stachyra, E. Pawlak-Hejno. Lublin 2011.

⁸ *Słownik wyrazów obcych PWN*. Red. J. Tokarski. Warszawa 1979 s. 482. Jak podaje SWO, misja to 1. *posłannictwo, ważne odpowiedzialne zadanie do spełnienia. 2. przedstawicielstwo państwa delegowane w specjalnym celu do innego państwa; siedziba zajmowana przez takie przedstawicielstwo. 3. rel. zorganizowana działalność duchownych podejmowana w celu rozprzestrzenienia jakiejś religii i pozyskania jej nowych wyznawców, b) misje (lm), w Kościele katolickim – intensywna kilkudniowa akcja kaznodziejska połączona z odprawieniem specjalnych nabożeństw, mająca na celu ożywienie ducha religijnego w jakiejś parafii.*

⁹ O apostołstwie, ewangelizacji i nowej ewangelizacji często wypowiadał się Jan Pawła II, rozumiejąc znaczenie nowych środków przekazu, jak radio, telewizja, prasa, teatr. Określenie *ewangelizacyjne* jest późniejsze niż niektóre opracowania słownikowe, w hasłach bywa zastępowane synonimami.

¹⁰ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*. Red. H. Zgółkowa. Poznań 1999 s. 306–307. PSWP *misję* definiuje następująco: 1. *specjalne zadanie do wykonania, posłannictwo (...). Blisko znaczące: zadanie, polecenie. 2. przedstawicielstwo państwa (...). 3. rel. „zorganizowana działalność wyznawców jakiejś religii, mająca na celu jej szerzenie i zdobywanie nowych wyznawców*

sjonarka, misjonarski, misjonarz, misyjny¹¹. W haśle *radio* nie ma żadnych odniesień do misji¹². Dla rozumienia w kontekście historycznym i medialnym istotne wydaje się traktowanie misji jako zadania, polecenia, ale także nawracania, ewangelizacji, zanotowane tylko w tym opracowaniu. Artykuł hasłowy *Słownika języka polskiego PWN*¹³ zawiera ważny kontekst posłannictwa, natomiast w sposób dosyć ogólny nazywa działalność społeczno-religijną, prowadzoną raczej przez instytucje niż placówki, jak na przykład Caritas czy radio katolickie. Wydanie elektroniczne *Wielkiego słownika języka polskiego*¹⁴ uwzględnia synonimy definiowanego leksemu, nawiązujące do działań pierwszych misjonarzy oraz mediów. Misja do wykonania stanowi posłanie, ale nie poselstwo, natomiast radio jako nadawca informuje, przekazuje posłanie, komunikat, wiadomość, spełnia więc swoją misję, swoje zadanie, także apostołskie. WSJP definiuje *misję* szczegółowo, wskazuje rangę zadania (1.a) oraz zorganizowaną działalność (2.a)¹⁵.

Wydawałoby się więc naturalne, że radio, które zaprasza, opisuje i relacjonuje wydarzenia religijne, jak jubileusz 1050-lecia, podejmuje działania duszpasterskie, wypełnia powierzone mu zadania ewangelizacyjne. Pytanie o misję coraz rzadziej gości jednak w literaturze przedmiotu¹⁶, a pojęcie to ustępuje takim,

(...). *Bliskoznaczne: nawracanie, ewangelizacja. 4. religijny w Kościele katolickim kilkudniowe rekolekcje (...)* *Bliskoznaczne: rekolekcje.*

¹¹ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*. Red. H. Zgólkowa. T. 21. Poznań 1999 s. 315.

¹² *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*. Red. H. Zgólkowa. T. 35. Poznań 2002 s. 161–162.

¹³ <http://sjp.pwn.pl/szukaj/misja.html> (dostęp: 10.07.2016). Według SJP misja to 1. posłannictwo, ważne odpowiedzialne zadanie do spełnienia; 2. przedstawicielstwo państwa lub organizacji delegowane w specjalnym celu do innego państwa; też: siedziba tego przedstawicielstwa; 3. działalność instytucji religijnych podejmowana w celu rozpowszechniania jakiejś religii i pozyskania jej nowych wyznawców; też: placówka prowadząca taką działalność; 4. w Kościele katolickim: rekolekcje służące pogłębianiu życia religijnego parafian.

¹⁴ http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=32005&ind=0&w_szukaj=misja (dostęp: 10.07.2016). Synonimy w haśle WSJP: *misja (do wykonania): posłanie, poselstwo; misja (posłannictwo): apostołstwo, apostołat, posłannictwo, powołanie, przeznaczenie; misja (ludzie): przedstawicielstwo.*

¹⁵ http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=32005&id_znaczenia=4835405&l=15&ind=0 (dostęp 10.07.2016). Misję WSJP definiuje następująco: 1.a. zadanie, ważne zadanie powierzone komuś; 1.b. ludzie, osoby wykonujące misję – ważne zadanie (określenie człowieka ze względu na jego działalność intelektualną); 1.c. miejsce, miejsce pracy osób – misji; 2.a. działalność; rel. zorganizowana działalność wyznawców jakiejś wiary, zwłaszcza chrześcijan w celu wprowadzania zasad swojej wiary; 2.b. placówka, placówka prowadząca misję – działalność; 3. parafialna – rel. w Kościele katolickim cykl nauk o prawdach wiary i moralności połączony z innymi praktykami religijnymi, który ma na celu umocnienie i odnowienie wiary parafian

¹⁶ Por. J. Załubski: *Dziennikarz czy media worker? Ewolucja zawodu*. W: *W kręgu mediów i polityki*. Red. D. Piontek, Poznań 2003 s. 19–30, R. Kapuściński, *Autoportret reportera*. Kraków 2003.

jak komercja, marketing, sprzedaż produktu medialnego, słuchalność, oglądalność czy już nawet klikalność. Krótki przegląd artykułów hasłowych nie rozstrzyga wątpliwości semantycznych, pokazuje jedynie pewne tendencje, dostrzeżone w języku. Skonfrontować je warto z próbami definiowania, podejmowanymi przez ustawodawcę.

Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji¹⁷ zawiera w art.1.1. ogólne zadania radiofonii i telewizji, do których należą: 1) *dostarczanie informacji*; 2) *udostępnianie dóbr kultury i sztuki*; 3) *ułatwianie korzystania z oświaty, sportu i dorobku nauki*; 3) *upowszechnianie edukacji obywatelskiej*; 4) *dostarczanie rozrywki*; 5) *popieranie krajowej twórczości audiowizualnej*. Media publiczne spełniają swoją misję, tzw. misję publiczną¹⁸. Ustawodawca określił także zadania wynikające z jej realizacji. Misja mediów publicznych od lat budziła dyskusje społeczne, a także zainteresowanie badaczy. Marek Łuczak przypomina porządkowanie rzeczywistości postkomunistycznej i transformację systemową, dającą nowy ład informacyjny, przywracający mediom właściwe znaczenie i prestiż. Postulat zachowania misji w mediach publicznych daje, zdaniem autora, gwarancję zabezpieczenia szeroko rozumianego interesu publicznego¹⁹. Natomiast Jan Bieliczyński twierdzi, że misja stanowi publiczną część planu strategicznego działania instytucji, zawiera zestaw społecznie cenionych wartości, przybiera postać deklaracji, a nawet oficjalnego dokumentu²⁰. W niniejszym opracowaniu będzie to statut poznańskiego Radia Emaus.

Ustawodawca natomiast zwraca uwagę na dziesięć zadań, które mają charakter misji²¹, wśród nich znajduje się respektowanie chrześcijańskiego systemu wartości. Jednak zapisy ustawy nie dotyczą wprost, ani tym bardziej szczegółowo, mediów innych niż publiczne, czyli wyznaniowych. Próbę ich charakterystyki

¹⁷ Tekst ustawy za: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19930070034> (dostęp 15.07.2016).

¹⁸ Opisane są w rozdziale 4: *Publiczna radiofonia i telewizja. Art. 21. 1. Publiczna radiofonia i telewizja realizuje misję publiczną, oferując, na zasadach określonych w ustawie, całemu społeczeństwu i poszczególnym jego częściom, zróżnicowane programy i inne usługi w zakresie informacji, publicystyki, kultury, rozrywki, edukacji i sportu, cechujące się pluralizmem, bezstronnością, wyważeniem i niezależnością oraz innowacyjnością, wysoką jakością i integralnością przekazu.*

¹⁹ M. Łuczak: *Misja mediów publicznych. Między faktem a iluzją*. W: *(Ko)media. Konteksty dyskursu medialnego*. Red. J. Gołuchowski, D. Konieczna, K. Zdanowicz-Cyganik. Warszawa 2014 s. 21–28.

²⁰ J. Bieliczyński: *Misja i wizja regionalnego radia publicznego*. „*Studia Medioznawcze*” R: 2006 nr 3.

²¹ Zob. art. 21 p. 2 (Dz.U. 2016 poz. 639): 2. *Programy i inne usługi publicznej radiofonii i telewizji powinny: 1) kierować się odpowiedzialnością za słowo i dbać o dobre imię publicznej radiofonii i telewizji; 2) rzetelnie ukazywać całą różnorodność wydarzeń i zjawisk w kraju i za granicą; 3) sprzyjać swobodnemu kształtowaniu się poglądów obywateli oraz formowaniu się opinii publicznej; (...) 6) respektować chrześcijański system wartości, za podstawę przyjmując uniwersalne zasady etyki; 7) służyć umacnianiu rodziny; (...) 10) służyć edukacji medialnej.*

ki i sposobu realizowania misji znaleźć można w innych źródłach. W tym przypadku kluczowa okaże się katolicka nauka społeczna.

Sam termin *misja* nie jest jednoznaczny, powołuje się na to określenie ustawodawca, jak również Kościół, uzasadniając istnienie mediów społeczno-religijnych, w tym radiofonii katolickiej. Pewnych wskazań, sugestii, jak misję realizować, należy się jednak doszukiwać w różnych zapisach, nie tylko prawnych. *Kościół katolicki wielokrotnie odnosił się do problematyki środków przekazu w licznych dokumentach nauki społecznej, początkowo w encyklikach, a potem, począwszy od Pawła VI, w orędziach na światowe dni środków społecznego przekazu*²². W takim ujęciu *misja* stanowi nie tyle funkcję programu, co raczej powinność. Przyjrzyjmy się kilku wybranym dokumentom, zaczynając od najstarszych.

Pierwszą oficjalną wypowiedzią watykańską na temat mediów była encyklika Piusa XI, zatytułowana *Vigilanti cura*, opublikowana w 1936 r. Zajmowała się głównie filmem, nazywanym *widowiskiem kinematograficznym*²³. *Encyklika ta zwróciła uwagę na wykorzystanie filmów w pracy duszpasterskiej*²⁴.

Drugim ważnym dla analizowanej problematyki tekstem stała się encyklika *Miranda prorsus*²⁵ z 8 września 1957 r., w której Pius XII omawiał wszystkie środki społeczne. Stanowiła całościowe ujęcie przedsoborowego nauczania papieskiego o mediach. Opisywała konkretne zadania prasy, radia i telewizji. Zajmowała się etycznym wymiarem przekazu, jego dostosowaniem do wieku i wykształcenia odbiorcy, dbaniem o dzieci i młodzież. Encyklika docenia także nowe wynalazki techniczne w służbie apostolskiej. Ogromna otwartość papieża na nowe wyzwania wiązała się jednak z zachętą do odpowiedzialnego ich użycia. Wezwanie do służby prawdzie i doskonaleniu moralnemu człowieka powinno być realizowane poprzez dobrą informację oraz edukację. Co ważne dla dyskusji na temat mediów, w tym wyznaniowych, papież podkreślił, że zadaniem środków audiowizualnych, a więc i radia, jest nie tylko służyć rozrywce czy wypoczynkowi, ale przede wszystkim przekazywanie wartości duchowych, rozwijanie kultury, by tworzyć płaszczyznę wymiany myśli i współpracy między ludźmi. Stanowiło to wyraźne poparcie programów i stacji katolickich. Papież zachęcał też do wykorzystania nowych technik audiowizualnych w pracy dydaktycznej, wychowawczej, w szkołach, parafiach czy na misjach. Podkreślał, że media mają szanować i szerzyć wiarę chrześcijańską. Działanie każdego człowieka nie jest wolne od odpowiedzialności etycznej, a każde działanie człowieka wierzącego,

²² J. Sobczak: *Media a religia*. W: *Media religijne...*, dz. cyt., s. 15.

²³ <https://gloria.tv/article/pbEcuFrM5kbgL8ER8TVtVTH7L> (dostęp: 20.07.2016).

²⁴ http://www.encyklo.pl/index.php?title=Vigilanti_cura (dostęp: 10.07.2016).

²⁵ Pius XII: Encyklika *Miranda prorsus* nr 46–51. cyt. za: <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x250/encyklika-miranda-prorsus/> (dostęp: 10.07.2016).

także pracującego w mediach, od aspektu religijnego i apostołskiego (dziś nazywanego ewangelizacyjnym – przyp. KZ).

Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II nie można było w PRL-u od razu wdrażać jego zaleceń. Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio*, skierowana do biskupów diecezjalnych, zalecała organizowanie działalności duszpasterskiej za pomocą środków społecznego przekazu²⁶. Cytując encyklikę papieża Piusa XII *Miranda Prorsus* z 1957 roku, Instrukcja Pastoralna o Środkach Społecznego Przekazu *Communio et Progressio*, opublikowana w 1971 roku, podkreśliła następujący punkt: «Kościół postrzega te media jako dary Boże, które, w zgodzie z Jego opatrnościowym zamiarem, jednoczą ludzi w braterstwie i w ten sposób pomagają im współdziałać z Jego planem zbawienia»²⁷. Ks. Maciej Szczepaniak przypomina, że *Dopiero przemiany polityczne po roku 1989 roku otworzyły przed Kościołem nowe możliwości w dziedzinie organizacji duszpasterstwa za pomocą mediów, zwłaszcza radia i telewizji*²⁸. Autor analizuje cele programowe, obejmujące ewangelizację rozumianą jako zainteresowanie człowieka misją, posłannictwem i tożsamością Kościoła²⁹.

W literaturze przedmiotu wymienia się trzy podstawowe zadania mediów, czyli informację, edukację i rozrywkę³⁰. Do funkcji najbardziej charakterystycznych dla mediów katolickich należą takie, jak: ewangelizacyjna, informacyjna, opiniotwórcza, propagandowa, edukacyjna, transmisji dziedzictwa kulturowego, rozrywkowa, integracyjna. W pewnym uproszczeniu można stwierdzić, że oprócz religii program stacji wyznaniowych uwzględnia historię, kulturę, dziedzictwo, a także edukację.

Od lat 90. pojawiały się próby opisu polskiego radia wyznaniowego. Najstarszy wśród nich pozostaje dosyć przejrzysty model swoistej triady, porządkujący rodzaje stacji: I Radio Maryja, II sieć Plusa, III radiofonie lokalne o charak-

²⁶ Zob. M. Szczepaniak, *Radio diecezjalne w Poznaniu w służbie lokalnego Kościoła (1991–2012)*. W: „Teologia Praktyczna”. T: 13: 2012 s. 139. Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu: Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio* nr 168.

²⁷ <https://ekai.pl/wydarzenia/x1731/nowy-dokument-kosciol-a-internet-pelny-tekst/> (dostęp: 15.07.2016).

²⁸ M. Szczepaniak, *Radio diecezjalne...*, dz. cyt., s. 139.

²⁹ Tamże. Por. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów: *Lineamenta*. Watykan 2011 nr 10.

³⁰ Podział na trzy podstawowe funkcje podają podstawowe skrypty studenckie czy opracowania warsztatowe, np. S. Bortnowski: *Warsztaty dziennikarskie*. Warszawa 2003, W. Markiewicz: *Radio – świat z dźwięków*. W: *Dziennikarstwo i świat mediów*. Red. Z. Bauer, E. Chudziński. Kraków 2000; K. Górski: *Dziennikarz w radiu – uwagi, sugestie, propozycje*. W: *O warsztacie dziennikarskim*. Red. J. Adamowski. Warszawa 2002. W swoim opracowaniu S. Jędrzejewski wymienia funkcję rozrywkowo-kompensacyjną, informacyjną i poznawczo-oświatową, por. S. Jędrzejewski: *Radio w komunikacji społecznej*. Warszawa 2000 i T. Goban-Klas: *Radio, szanse i wyzwolenia. Materiały konferencji Kulturotwórcza rola radia*. Kraków 1997.

terze diecezjalnym³¹. Sieci się zmieniały, jedne przestawały istnieć, inne się tworzyły, dziś niezasadne są podziały uwzględniające kryterium zasięgu (region, kraj), ponieważ sygnał w sieci oznacza globalny dostęp do programu. Bezpieczniej i precyzyjniej uda się raczej określić poszczególne elementy programowe i uznać je za konfesyjne, ewangelizacyjne, preewangelizacyjne, odzwierciedlające misję Kościoła³².

Statut Radia Emaus z 2008 r. określa cele i zadania stacji, ale także zawiera informację o rozgłośni. W preambule znajduje się zarys historii stacji: *Archidiecezjalna rozgłośnia radiowa rozpoczęła działalność 23 marca 1995 roku. W pierwszym okresie przyjęła nazwę Katolickie Radio Refleks, a od 15 października 1996 roku Katolickie Radio Poznań. Od 10 grudnia 2001 roku do 1 marca 2003 roku Radio należało do ogólnopolskiej sieci rozgłośni katolickich i nadawało program radiowy pod nazwą Radio Plus Poznań Archidiecezji Poznańskiej. Od 1 marca 2003 roku archidiecezjalna rozgłośnia radiowa nowsi nazwę Emaus – Katolickie Radio Poznań.* Na stronie stacji znajduje się także podobny opis: *Rozgłośnia Archidiecezjalna powstała w 1995 r., emitując dwugodzinny program; działa nieprzerwanie ponad 21 lat, choć w międzyczasie zmieniał się profil i nazwa: Radio Refleks, Katolickie Radio Poznań, Radio Plus Poznań, Radio Emaus (od 2003 r.)*³³. Natomiast w II i IV rozdziale statutu określone zostały działania programowe:

§ 7 *Celem działalności Radia Emaus jest ewangelizacja oraz propagowanie kultury chrześcijańskiej zgodnie z misją i posłannictwem Kościoła katolickiego.*

§ 8 *Realizując misję ewangelizacyjną, radio spełnia następujące zadania:*

- a) *nadaje całodobowy program radiowy,*
- b) *produkuje audycje radiowe,*
- c) *archiwizuje ważniejsze audycje,*
- d) *organizuje konferencje, koncerty, odczyty i akcje charytatywne*³⁴.

Nawiązanie do historii oraz misji znajduje się także na stronie stacji: *Radio współpracuje z Informacyjną Agencją Radiową i Katolicką Agencją Informacyjną, a jego dziennikarze nadają także relacje dla Radia Watykańskiego. Reportaże wyprodukowane przez Radio Emaus zdobywały nagrody i wyróżnienia*³⁵.

³¹ Por. W. Sonczyk: *Media w Polsce*. Warszawa 1999. Grażyna Stachyra dzieli polski rynek na nadawców społecznych i publicznych, zob. G. Stachyra: *Gatunki audycji w radiu sformatowanym*. Lublin 2008 s. 41–43. We wcześniejszych publikacjach podawałam aktualne propozycje opisu radiofonii katolickiej w Polsce, np. K. Zagórska: *Tradycja i współczesność radiofonii katolickiej na przykładzie Radia Emaus*. W: *Media religijne...*, dz. cyt., s. 180–181.

³² Por. A. Lepa: *Radio katolickie w służbie ewangelizacji*. „Wiadomości Archidiecezji Łódzkiej” R. 1994 nr 7–8 s. 297–302.

³³ <http://www.radioemaus.pl/#/pl/radio/historia/historia.html> (dostęp: 20.07.2016).

³⁴ Statut Emaus – Katolickiego Radia Emaus z 10.05.2008 r. N. 2779/2008.

³⁵ <http://www.radioemaus.pl/#/pl/radio/historia/historia.html> (dostęp: 20.07.2016).

Misyjny charakter działań religijnych i dyplomatycznych w 966 r. jest oczywisty, sprawdzić jednak warto, jak wygląda w przypadku medialnej ilustracji jubileuszu. Skoro kluczowa dla działań misyjnych w X wieku okazała się oralność, spośród współczesnych mediów wyznaniowych wybrać wypada radiofonię. Jej misyjność zostanie zaprezentowana na przykładzie Radia Emaus, pozostającego niejako ze względu na *genius loci* w centrum wydarzeń historycznych i rocznicowych. Wybór poznańskiej rozgłośni katolickiej uzasadnia jej uniwersalność programowa, z elementami konfesyjnymi, ewangelizacyjnymi oraz preewangelizacyjnymi.

II. Analiza materiału

Przedmiot badań stanowi materiał o tematyce okolicznościowej, zarejestrowany w czasie ważnym religijnie, historycznie i kulturowo, odnoszący się do roku 966. Audycje stanowiły przygotowanie do uroczystości jubileuszowych, relacje z obchodów oraz ich podsumowanie. Badany materiał emitowano od września 2015 r. do sierpnia 2016 r. Obejmuje on audycje okolicznościowe, przygotowane w związku z obchodami jubileuszu chrztu Polski, a jednocześnie stanowi reprezentatywną całość ze względu na sezonowe zróżnicowanie programowe (ramówka obowiązująca od jesieni do wiosny i wakacyjna). Ze względu na objętość materiału wybrano tylko niektóre propozycje, porządkując je od razu w następujący sposób:

- a) przekaz o charakterze preewangelizacyjnym (formy informacyjne, kulturalne, np. zapowiedzi wydarzeń),
- b) przekaz o charakterze ewangelizacyjnym (audycje społeczno-religijne przed i po uroczystościach, relacje w trakcie obchodów),
- c) przekaz o charakterze konfesyjnym (transmisje nabożeństw).

Należy podkreślić, że chociaż oficjalny program obchodów jubileuszowych często się zmieniał, był uzupełniany na bieżąco, to Radio Emaus działało w sposób elastyczny, informując o wszystkich wydarzeniach³⁶. Przyjrzyjmy się zatem audycjom o charakterze publicystycznym oraz faktograficznym, inicjującym dyskusję, rozważania w szerszym kontekście niż tylko przygotowanie do obchodów, jak też takim, których celem było właśnie zaproszenie na konkretne wykłady, spotkania, wystawy, nabożeństwa. Układ chronologiczny i czas emisji umożliwią przejrzystą formę opisu. Stanowią one zaledwie wybór audycji zajmujących się wprost omawianą tematyką, chociaż wiele innych prezentowało również

³⁶ Program i szczegółowe informacje umieszczono na stronie www.chrzest966.pl. Zob. wydarzenia jubileuszowe oraz bieżące na osi czasu: <http://chrzest966.pl/wydarzenia/>, np. <http://chrzest966.pl/wydarzenie-kulturalne-gdzie-chrzest-tam-nadzieja-16-kwietnia-inea-stadion-w-poznaniu/> (dostęp: 28.07.2016).

rocznicowe wydarzenia pośrednio, czy też kontekstowo (tzw. *background*), a nie zostaną omówione.

1. Audycje preewangelizacyjne

Mają charakter informacyjny, neutralny, przekaz jest precyzyjny, zainteresowany słuchacz może pogłębić swoją wiedzę, sprawdzić dane wydarzenie, potraktować je jako informację albo zaproszenie.

Przekaz informacyjno–publicystyczny

Kilka razy dziennie na antenie Radia Emaus emitowane są kilkuminutowe audycje informacyjne, zróżnicowane tematycznie, przygotowywane przez reporterów Radia Emaus. Są to bloki informacyjne i magazyn informacyjno–publicystyczny *Tu i teraz*.

Serwisy: Serwisy lokalne, kulturalne, religijne przygotowywane są na podstawie materiałów własnych oraz Katolickiej Agencji Informacyjnej (serwis *Z życia Kościoła*). Od jesieni 2015 r. tematyka dotycząca chrztu Polski, przygotowań do obchodów pojawiała się średnio 1–2 w tygodniu; systematycznie, z rosnącą intensyfikacją. Natomiast przed uroczystościami codziennie na antenie gościło kilka tematów związanych z jubileuszem. Podobnie było z wydaniem magazynu *Tu i teraz*.

Magazyn *Tu i teraz*: Magazyn reporterów Radia Emaus to półtoragodzinny program, realizowany na żywo, emitowany od poniedziałku do piątku w godz. 16:05–17:30. Obejmuje 4 materiały dziennikarskie i rozmowę z gościem (najczęściej po godz. 17:10). Zawiera aktualności z Poznania i Wielkopolski, łącznie z tematami społeczno–religijnymi, niezależnie od serwisów typowo duszpasterskich i magazynu chrześcijańskiego.

Audycje Radia Watykańskiego: codziennie emitowane są aktualności i magazyn Radia Watykańskiego (wydanie główne o godz. 17:40 i wydanie wieczorne o godz. 23:00). Tematyka jubileuszu pojawiała się jako informacyjna i publicystyczna (serwisy, wywiady), jako zapowiedź wydarzeń, a częściej przed samymi uroczystościami oraz w czasie ich trwania.

Audycje tematyczne, cykliczne, okolicznościowe

Charakter preewangelizacyjny mają audycje o charakterze kulturalnym, historycznym, muzycznym, edukacyjnym, emitowane co tydzień (np. *Muzealnik*, *Przeszłość to dziś*), czy codziennie (*Salon kulturalny*). Autorskie propozycje współpracowników i pracowników radia zawierały tematykę jubileuszową przez cały rok, a szczególnie przed samymi wydarzeniami (np. rozmowa z autorami *Oratorium 966*³⁷ w tygodniu jubileuszowym). Rozmowy w pasmach prezen-

³⁷ <http://chrzest966.pl/koncert-oratorium-966-pl/> (dostęp: 28.07.2016).

skich (poranek, południe, popołudnie), felietony, audycje literackie, cykle wykładów to tylko niektóre propozycje tematyki jubileuszowej, przygotowane z tej okazji.

Pod naszym patronatem

To codzienne serwisy zawierające krótką informację o wydarzeniach, publikacjach książkowych czy muzycznych, wydawane pod patronatem Radia Emaus. Oprócz emisji na antenie prezentowane są również na stronie www.radioemaus.pl. Wśród wydarzeń były wystawy i koncerty, np. *Imagine medii aevi*, wystawa w Muzeum Narodowym w Poznaniu³⁸ oraz projekt Macieja Fortuny *Chrzest 966: Multimedialny koncert na trąbkę, organy i sektet jazzowy*³⁹. Patronatem objęte są także książki⁴⁰.

Radiowe ogłoszenia parafialne

Codzienne, krótkie serwisy, zawierające 3–5 informacji o charakterze zaproszeń duszpasterskich. Redagowane są na podstawie materiałów nadsyłanych do redakcji.

Wykłady z sesji naukowej

Przykładowy cykl audycji stanowi emisja wykładów z sesji naukowej, zorganizowanej z okazji jubileuszu chrztu Polski.

2. Inne audycje

Niektóre audycje trudno jednoznacznie zaklasyfikować, znajdują się niejako na pograniczu ze względu na preewangelizacyjną i ewangelizacyjną formę oraz temat przekazu.

Zielona 2 – magazyn chrześcijański, emitowany co tydzień w środy o 18:10 (z nocną powtórką). Zawiera kilka materiałów dziennikarskich, przygotowywa-

³⁸ http://www.radioemaus.pl/#/pl/nasz_patronat/wydarzenia/imagines_medii_aevi.html (dostęp: 20.07.2016): *Od 9 kwietnia 2016 r. w Muzeum Narodowym w Poznaniu czynna jest wystawa poświęcona sztuce średniowiecznej z okresu od 966 do około 1530 r. Na wystawie eksponowane będą zabytki z całej Polski. Założeniem prezentacji jest ukazanie niezwykle bogactwa sztuki tego okresu, w oparciu o wybór znakomitych dzieł przechowywanych w zbiorach państwowych i kościelnych.*

³⁹ http://www.radioemaus.pl/#/pl/nasz_patronat/wydarzenia/chrzest.html (dostęp: 20.07.2016): *Koncert 966: Multimedialny koncert na trąbkę, organy i sektet jazzowy. Program koncertu wypełnia cykl kompozycji inspirowanych najstarszymi zachowanymi polskimi tropami – m.in. „Krystus zmartwychstan jest”, „Bądź pozdrowion Krzyżu Święty”, „Bogurodzica”, a także autorskie kompozycje Macieja Fortuny inspirowane tradycją liturgiczną polskiego średniowiecza. Dopelniający aranżacje i decydujący o jazzowym charakterze sektet stanowią czołowi poznańscy muzycy związani z Katedrą Jazzu Akademii Muzycznej w Poznaniu. Dopelnieniem warstwy muzycznej są wizualizacje nawiązujące do średniowiecznej twórczości artystycznej, związanej z przyjęciem przez Polskę Chrztu.*

⁴⁰ http://www.radioemaus.pl/#/pl/nasz_patronat/ksiazki.html (dostęp: 20.07.2016).

nych informacyjnie, ale także rozmowy z gośćmi (zakonnicy, hierarchowie) na różne tematy społeczno-religijne. Od 20 stycznia do 6 lipca 2016 r. w magazynie znalazło się 14 tematów na temat 1050. chrztu Polski, które zostaną poniżej szczegółowo przedstawione.

Relacje w czasie uroczystości są preewangelizacyjne ze względu na ich charakter informacyjny, jednak ranga wydarzeń, a czasem także sposób wypowiedzi reportera mogą mieć wpływ na charakter przekazu i zmienić go w ewangelizacyjny. Oprócz transmisji nabożeństw na antenie pojawiły się dziennikarskie zapowiedzi, tzw. wejścia na żywo:

- relacja reportera z Ostrowa Lednickiego i Gniezna (czwartek 14.04),
- relacje trzech dziennikarzy z Poznania, z posiedzenia KEP, Zgromadzenia Narodowego, procesji z fary do katedry (piątek 15.04),
- oprócz transmisji koncertu ewangelizacyjnego i mszy św.⁴¹ relacje dwóch dziennikarzy (Poznań, INEA Stadion, sobota 16.04).

3. Audycje ewangelizacyjne o charakterze społeczno-religijnym

1050

Zgodnie z opisem w ramówce, stanowiącym uwagi sekretarza redakcji, o jednym z kilku programów interaktywnych wiadomo, że jest realizowany „Na żywo”, a całość należy „Nagrać do powtórki”. Audycja gościła na antenie w drugi i czwarty poniedziałek miesiąca o godz. 21:15. Sporadycznie zdarzały się dodatkowe emisje (np. świąteczne). Tylko pierwsza audycja trwała od 21:15 do 22:00, pozostałe kończyły się o 22:30 (z przerwą na serwis lokalny o godz. 22:00), co dawało szansę szczegółowego omówienia tematu oraz udziału w rozmowie słuchaczom (telefon, mail). Łącznie w sezonie 2015/2016 (od 26 października 2015 do 27 czerwca 2016) wyemitowanych zostało premierowo 16 audycji (32, z uwzględnieniem nocnych powtórek), co stanowi ponad 18 godzin czasu antenowego (36 godzin z powtórkami)⁴².

⁴¹ Z przyczyn niezależnych od rozgłośni musical *Jesus Christ Superstar* nie mógł być rejestrowany ani transmitowany.

⁴² Pierwsza audycja trwała 45', pozostałe ok. 70' (w I części ok. 45', w II części ok. 25'), czyli 15 audycji (15x70') daje 1050', a łącznie z pierwszą audycją – 1095', więc ok. 18,25 h czasu antenowego. Program, co potwierdza zapis w ramówkach, emitowano w następujących terminach:

a) 2015: 26.10, 9.11, 23.11; 14.12, 28.12.

b) 2016: 11.01, 25.01, 8.02, 22.02, 14.03, 11.04, 25.04, 9.05, 23.05, 13.06, 27.06.

Rzadko w emisji audycji cyklicznej (co dwa tygodnie) wprowadzono jakiegokolwiek zmiany. Analiza materiału wykazała, że zmiany były sporadyczne, np.

– 23.11 (zamiana z audycją pielgrzymkową, emitowaną w trzeci poniedziałek miesiąca, jej emisję przesunięto na 30.11, czyli na czwarty poniedziałek miesiąca, a 16.11 odbyło się w paśmie wieczornym spotkanie z aktorem, Michałem Grudzińskim, w ramach spotkań w roku 20. urodzin Radia Emaus);

»Gdzie chrzest, tam nadzieja«. *Tysiąc pięćdziesiąt lat chrześcijaństwa w Polsce*

Na cykl jubileuszowy składało się 65 audycji, emitowanych od 15 lutego do 9 maja 2016 r. od poniedziałku do piątku o godz. 8:40 i 18:50. Ponadto, miały miejsce wydania powtórkowe (w nocy ok. 0:05, w czasie weekendu oraz rzadsze, specjalne, np. wielkanocne). Zatem audycja pojawiła się na antenie min. 200 razy⁴³.

Audycje okolicznościowe, tematyczne, cykliczne

Tematykę jubileuszową podejmowano w wielu audycjach, nie tylko społeczno-religijnych, np. *Żywot Krystiana*, *Ecclesia*, *Przeszłość to dziś*, *Magazyn rodzinny*, a także w felietonach, rozmowach, omawiając nie tylko aktualne zagadnienia (odkrycia archeologiczne, wernisaż wystawy), ale szerszy kontekst historyczny, kulturowy. Do długiej listy takich propozycji dodać należy *Lektury dobrego radia*, emitowane od poniedziałku do piątku o godz. 11:20 i 19:20. W 2016 r. były to fragmenty powieści J.I. Kraszewskiego *Lubonie*, czytane czy raczej świetnie interpretowane przez Andrzeja Lajborka, aktora Teatru Nowego w Poznaniu.

Audycje naukowe

Retransmisja konferencji, sesji i spotkań, np. symposium naukowego *Duchowo-moralny wymiar sakramentu chrztu*, zorganizowanego przez Wydział Teologiczny UAM⁴⁴. Radio rejestrowało konferencję, a materiały przypomniało w roku jubileuszowym (wakacyjne weekendy, soboty o godz. 17:05 i niedziele o godz. 11:30).

4. Audycje o charakterze konfesyjnym

Program religijny w radiu katolickim łączony jest *expressis verbis* z formami nabożnościowymi, stanowiącymi przejaw kultu. Tymczasem oferta może być o wiele bogatsza. Podczas przygotowań i obchodów jubileuszu ograniczona była faktycznie do transmisji mszy św., realizowanych przez różne redakcje, także Polskie Radio.

Rekolekcje

Rekolekcje przygotowujące do jubileuszu chrztu Polski odbywały się w radiowej kaplicy, z udziałem słuchaczy, od poniedziałku 11 kwietnia do środy

- 28.03 nie było emisji ze względu na Poniedziałek Wielkanocy i program świąteczny;
- 13.06 (audycja została nagrana).

⁴³ Sumując wszystkie audycje z uwzględnieniem czasu ich trwania (ok. 5 minut dziennie), stanowi to ok. 12 godzin premierowego wydania, a 18 godzin z powtórkami weekendowymi i nocnymi.

⁴⁴ <https://teologia.amu.edu.pl/strona-glowna/content-wt-gowny/konferencja-duchowo-moralny-wymiar-sakramentu-chrztu> (dostęp: 28.07.2016).

13 kwietnia. Msza św. o godz. 19:00 z nauką rekolekcyjną transmitowana była na antenie Radia Emaus.

Transmisje uroczystości jubileuszowych

Transmisje mszy św. od 14–16 kwietnia 2016 realizowane były przez Polskie Radio, które udostępniało sygnał zainteresowanym rozgłośniom. Transmisje poznańskie realizowane były samodzielnie przez Radio Emaus. Czwartek 14 kwietnia: 15:00 – transmisja uroczystości z Ostrowa Lednickiego; 17:00 – transmisja mszy św. z katedry gnieźnieńskiej, przewodniczenie: legat papieski, kard. Pietro Parolin; homilia: abp Wojciech Polak, prymas Polski; piątek 15 kwietnia: 17:00 – transmisja mszy św. z katedry poznańskiej, przewodniczenie: legat papieski, kard. Pietro Parolin; homilia: abp Stanisław Gądecki, przewodniczący KEP; 20:00 – transmisja czuwania z katedry poznańskiej; Sobota 16 kwietnia: 11:00 retransmisja koncertu ewangelizacyjnego (INEA Stadion); 14:00 – transmisja mszy św. (INEA Stadion).

5. Działania programowe i pozaprogramowe

Ciekawą propozycją własnej inicjatywy redakcji stało się ogłoszenie ogólnopolskiego konkursu na scenariusz słuchowiska o tematyce 1050. Zaproszenie do udziału oraz szczegółowe informacje pojawiły się na antenie w formie spotów, omówienia w pasmach prezenterkich oraz w wybranych audycjach. Radio zapraszało do udziału w konkursie także za pośrednictwem swojej strony: *W związku ze zbliżającą się 1050. rocznicą Chrztu Polski ogłaszamy konkurs na scenariusz radiowy. Chcemy nie tylko uczcić rocznicę tego wielkiego wydarzenia, ale również zachęcić Państwa do przyjrzenia mu się bliżej, do przypomnienia sobie historycznych faktów, a przede wszystkim do wzbudzenia osobistej refleksji o roli Chrztu dla naszego Państwa i dla każdego z nas. Zapraszamy do udziału wszystkich, którzy chcą zmierzyć się z wymagającą i nieco już zapomnianą formą scenariusza radiowego*⁴⁵. Informacja na stronie radiowej stanowi przykład działań niedotyczących bezpośrednio emisji, podobnie jak zainteresowanie konkursem za pomocą wysłanych listów i maili do placówek oświatowych, instytucji kultury, czy spotkań w szkołach z uczniami oraz nauczycielami. Zadanie okazało się jednak dosyć trudne, choć wzięli w nim udział zarówno początkujący scenarzyści, jak też osoby z doświadczeniem zawodowym. Zakończenie konkursu nastąpiło na antenie, w programie na żywo, podczas którego ogłoszono decyzję jury. Uroczystości dopełniła próba czytana z udziałem poznańskich aktorów Teatru Nowego w Poznaniu⁴⁶. Podsumowanie konkursu obejmuje realizację i emisję zwycięskiego słuchowiska na zakończenie roku jubileuszowego.

⁴⁵ http://www.radioemaus.pl/#/pl/radio/konkurs_chrzest_polski_9662016/o_konkursie.html (dostęp: 20.07.2016).

⁴⁶ W próbie czytanej udział wzięli Paweł Binkowski, Zbigniew Grochal i Andrzej Lajborek.

Przyjrzyjmy się zawartości tematycznej kilku wybranych przykładowo audycji cyklicznych. Zamiarem autora audycji *1050* i ekspertów goszczących w studiu (na zmianę teologa i socjologa) nie było faktograficzne, skrupulatne analizowanie wydarzeń z 966 r. Omawiano szerszy kontekst teologiczny oraz socjologiczny, odwołując się jednocześnie do kluczowych pytań, np. na czym polega życie chrześcijańskie, co dał chrzest każdemu z nas (indywidualnie, społeczeństwu). Tematyka oraz układ pierwszych audycji przypominały o priorytetach (prawda, wierność). Dyskutowano o prawdzie jako wartości uniwersalnej, z odwołaniem do wiedzy naukowej, tożsamości ludzi wierzących, struktury instytucji kościelnych, źródeł (roczników Jordana i Gaudentego, kroniki Thietmara i znacznie późniejszych kronik Galla Anonima i Wincentego Kadłubka). Rocznicą stała się pretekstem do rozmów o wierności Bogu, krzyżowi, ewangelii, Kościołowi i Jego pasterzom, z przywołaniem obchodów milenijnych i słów prymasa Wyszyńskiego oraz Wielkiej Nowenny. Adwentowe spotkanie rozpoczęła *Bogurodzica*, oprócz omówienia pieśni jako zabytku języka polskiego, dyskutowano o nowych elitach, kształtowanych przez chrześcijaństwo. Ostatnia w 2015 r. audycja dotyczyła antyklerykalizmu. Wspomniane wątki stanowią zaledwie zarys tematyki kilku audycji. W 2016 r. w studiu gościli przedstawiciele duszpasterstw (Pomocnicy Matki Kościoła), szafarze, a cykl audycji zakończono przed wakacjami.

Gdzie chrzest, tam nadzieja. 1050 lat chrześcijaństwa w Polsce – brzmiał jingiel audycji, produkowanej na podstawie materiałów redakcyjnych, rzadziej natomiast dzięki plikom dźwiękowym Katolickiej Agencji Informacyjnej (audio.kai.pl).

We wstępnych audycjach wyjaśniono treść hasła jubileuszu, stanowiącego tytuł audycji. Gośćmi cyklu byli ludzie kultury, historycy, duchowni, organizatorzy jubileuszu. Omawiano plan uroczystości i na bieżąco stan przygotowań. Charakter ewangelizacyjny wzmacniały wypowiedzi hierarchów. Emitowano wypowiedzi abpa Stanisława Gądeckiego, Metropolity Poznańskiego i przewodniczącego KEP, wyjaśniającego znaczenie jubileuszu w Roku Miłosierdzia oraz ŚDM w Krakowie, odwołującego się do *Naszej tożsamości chrześcijańskiej i chrzcielnej*. W programie były obecne wątki dotyczące przyjęcie krzyża z Rzymu, *Dagome iudex*, oddania pod opiekę państwa papieżowi, związku wolności z wiarą katolicką, znaczenia chrztu dla naszego narodu. Zjazd Gnieźnieński prezentował abp Wojciech Polak, prymas Polski: *Nasze obchody jubileuszowe (...), jak było to w roku 1966, rozpoczęły się od daty, która jest datą przełomową w naszych dziejach, a mianowicie 14 kwietnia, w Wielką Sobotę, która przypadła w tymże dniu, został ochrzczony nasz pierwszy władca, Mieszko I*. Prymas zacytował kard. Stefana Wyszyńskiego, ówczesnego Prymasa, który mówił wtedy o Mieszku: *Jego odwaga, dalekowzroczność i świadomość przemian, które idą przez świat, sprawiły, że wyszedł on na spotkanie bożej łaski*. W cyklu przedstawiano liczne

propozycje kulturalne, w początkowych audycjach prezentowano dokonania Muzeum Archeologicznego, wystawę czy kalendarz uliczny. Organizatorzy omawiali miejsca głównych obchodów i ich formy (czuwanie, procesja z fary do katedry, msze św.). Szczegółowo zostały zaprezentowane jubileuszowe utwory muzyczne (hymn, pieśń), jak też wydarzenia religijne oraz kulturalne.

Ostatni cykl, wybrany do materiałowej prezentacji, stanowi magazyn chrześcijański *Zielona 2*, emitowany co tydzień i powtarzany po północy. Zaczniemy przegląd tematów od styczniowej konferencji: *W siedzibie Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie przedstawiono dziś szczegóły programu jubileuszowych obchodów 1050 rocznicy Chrztu Polski oraz związane z nimi kalendarium najważniejszych wydarzeń religijnych i kulturalnych. W spotkaniu uczestniczyli m.in. marszałkowie Sejmu i Senatu, przedstawiciele Episkopatu Polski oraz historycy i artyści. O najważniejszych wydarzeniach mówią abp Wojciech Polak, metropolita gnieźnieński, Prymas Polski i Marszałek Sejmu RP Marek Kuchciński (20.01.2016). W materiałach KAI zwracano uwagę na znaczenie religijne oraz państwowotwórcze wydarzeń z 966 r.⁴⁷, kilka razy mówiono o jubileuszowych utworach muzycznych, np.*

W magazynie „Zielona 2” premiera. Po raz pierwszy prezentujemy bowiem utwór „Gdzie chrzest, tam nadzieja”, czyli pieśń obchodów 1050. rocznicy Chrztu Polski. Słowa: Helena Abbe, Leopold Twardowski, a muzykę do tego utworu skomponował Leopold Twardowski (27.01.2016).

»Gdzie chrzest, tam nadzieja« to tytuł hymnu jubileuszowego z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski. Skomponował go, a także napisał do niego słowa, poznański muzyk, znany z ulicznych koncertów wielbienia Pana. Utwór ten zostanie oficjalnie zaprezentowany podczas spotkania ewangelizacyjnego na INEA Stadionie 16 kwietnia (3.02.2016).

Organizowany od wielu lat Zjazd Gnieźnieński został włączony do programu obchodów. O oficjalnych gościach informowano w taki oto sposób: *1. Kard. Pietro Parolin weźmie udział we wszystkich wydarzeniach przewidzianych w Gnieźnie i Poznaniu z okazji jubileuszu 1050. rocznicy Chrztu Polski. Legat papieski będzie przewodniczył także Mszy św. na poznańskim stadionie i wygłosi uroczystą homilię (...) (16.03.2016); 2. »Europa nowych początków. Wyzwalająca moc chrześcijaństwa« – to hasło tegorocznego X Zjazdu Gnieźnieńskiego. Rozpoczyna się on w najbliższy piątek w Gnieźnie. Wezmą w nim udział ludzie Kościoła, naukowcy, publicyści, działacze społeczni i liderzy ruchów kościelnych.*

⁴⁷ Np. Kościół, choć apartyjny, to nie jest aspołeczny – mówi w swym komentarzu rzecznik KEP ks. Paweł Rytel-Andrianik. W kontekście 1050 rocznicy chrztu Polski przypomina, że coraz częściej podkreśla się, że chrzest w 966 roku miał znaczenie zarówno religijne, jak i państwowotwórcze (dostęp: 27.01.2016).

To pierwsze z ważnych wydarzeń w ramach obchodów 1050. rocznicy Chrztu Polski (16.03.2016).

Im bliżej obchodów, tym częściej o nich mówiono. Pojawiało się więcej materiałów, chociaż niekoniecznie w magazynie, ponieważ tematyka chrzcielna była obecna w całym programie radia. Jednak wydanie specjalne z 13 kwietnia w całości poświęcone zostało jubileuszowi. Wypowiadali się w nim kapłani, hierarchowie, organizatorzy (np. abp Wojciech Polak, Prymas Polski, bp Damian Bryl, ks. dr Szymon Stułkowski). Natomiast podsumowujący magazyn z 20 kwietnia zawierał kilka materiałów na temat przebiegu jubileuszu, jak zapowiadał prowadzący: *A dziś w programie wrócimy jeszcze do obchodów 1050. rocznicy Chrztu Polski*. Informacje były jednak szczegółowe: *1. Zakończyły się już centralne obchody 1050. rocznicy Chrztu Polski i początków polskiej państwowości. Uroczystości rozpoczęły się 14 kwietnia nabożeństwem na Ostrowie Lednickim i mszą świętą w gnieźnieńskiej katedrze, której przewodniczył legat papieski kard. Pietro Parolin. W piątek w Poznaniu odbyła się natomiast procesja maryjna z fary do katedry, msza św. w katedrze oraz posiedzenie Zgromadzenia Narodowego na terenie MTP. W Poznaniu i Gnieźnie odbyło się także 372. Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski. Biskupi rozmawiali między innymi o przygotowaniach do ŚDM, a także o kwestii uchodźców. Podstawową kwestią, jeśli chodzi o uchodźców, jest uleczenie konfliktów, które są źródłem tej katastrofy humanitarnej – powiedział abp Marek Jędraszewski. 2. W sobotę uroczystości przeniosły się na stadion miejski w Poznaniu. W spotkaniu wzięło udział około 30 tysięcy wiernych z całego kraju. Głównym punktem była Eucharystia połączona z przyjęciem sakramentu chrztu, pierwszej Komunii świętej oraz bierzmowania przez dwie osoby dorosłe.*

Do tematu powrócono jeszcze w maju, zapraszając na wydarzenie religijne i kulturalne: *15 maja nastąpi premiera mszy 1050. O tym niezwykłym wydarzeniu opowie nam krótko ks. R.R. z poznańskiej parafii na Jeźycach. – Msza 1050 jest dla nas wydarzeniem duchowym...* (04.05.2016).

Skrótowy przegląd wybranych audycji, ilustrujących propozycje ewangelizacyjne, interaktywne (*1050*), czy krótsze (*Gdzie chrzest, tam nadzieja*) oraz informacyjne (*Zielona 2*), potwierdza dużą różnorodność oraz bogactwo oferty programowej Radia Emaus, przygotowanej w związku z jubileuszem 1050. rocznicy chrztu Polski. Od serwisów po rekolekcje, od patronatów po słuchowisko, od radiowych ogłoszeń parafialnych po dyskusje teologiczne, od magazynu *Zielona 2* czy *Tu i teraz* po audycje w pasmach prezenterkich... Istotne wydaje się jednak nie wyliczenie, nie statystyka, ale coś innego. Jak wynika z przedstawionego zestawienia audycji i zbadanego materiału, program jubileuszowy w Radiu Emaus został wcześniej zaplanowany, co było niezwykle trudne ze względu na bogaty plan, który się nieustannie zmieniał. Podstawowym wyzwaniem stał się jednak bardzo długi czas nieustannej pracy nad ramówką, w której uwzględniono

przygotowania do obchodów, tematykę duchową oraz praktyczną, jak też relacje i transmisje w trakcie samych obchodów, a potem ich podsumowanie. Stanowiło to pracę dla małego zespołu redakcyjnego przez cały rok, podkreślmy, dodatkowo, niezależnie od bieżących obowiązków.

Poznańska stacja katolicka wypełniła swoje zadanie, swoją misję, co widać na przykładzie prezentowania na antenie konkretnego wydarzenia historycznego, o kluczowym znaczeniu dla Kościoła i państwa. O rocznicy chrztu Polski radio mówiło dużo, często, w różnych porach dnia i nocy, informowało o wszystkich organizowanych wydarzeniach w atrakcyjny sposób (gatunek, oferta tematyczna, kultura, religia), a w prace zaangażowana była cała redakcja. Zastosowano nowe formy dotarcia do słuchacza – rekolekcje oraz konkurs na słuchowisko stanowią przykład samodzielnej, ambitnej inicjatywy, realizowanej na antenie i poza nią.

Jak prosił papież Pius XII, radio proponowało duchowy przekaz (rekolekcje, audycje formacyjne, transmisja nabożeństw). Spełniło też swoje zadania, swoją misję, zapisaną w statucie, realizowaną na bieżąco, w zależności od codziennych potrzeb, a niezwykle szczegółowo w roku jubileuszowym. Posłannictwo to, jak mówił Jan Paweł II, dotyczy wiary i tożsamości chrześcijańskiej narodu oraz indywidualnego człowieka. W ekskluzywnej publikacji jubileuszowej Kazimierz Ożóg znaczenie decyzji Mieszka wyjaśnia za pomocą wypowiedzi kard. Stefana Wyszyńskiego oraz Jana Pawła II oraz W *Pamięci i tożsamości* papież stwierdza: *Mówiąc bowiem o chrzcie, nie mam na myśli tylko sakramentu chrześcijańskiej inicjacji przyjętego przez pierwszego historycznie władcę wydarzenie, ale też wydarzenie, które było decydujące dla powstania narodu i ukształtowania się jego chrześcijańskiej tożsamości. W tym znaczeniu data chrztu Polski jest datą przełomową. Polska jako naród wychodzi wówczas z własnej dziejowej prehistorii, a zaczyna istnieć historycznie*⁴⁸. Do *Pamięci i tożsamości* odwołał się papież Franciszek podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie. Już pierwszego dnia, 27 lipca 2016 r., mówił na Wawelu o dobrej i złej pamięci oraz o znaczeniu wartości humanistycznych i chrześcijańskich. Dobre radio, jak głosi liner Radia Emaus, pomagało przywołać i zachować dobrą pamięć, rejestrując dźwięki z najważniejszych wydarzeń dla państwa i Kościoła. Kolejnego dnia papież Franciszek odwiedził Jasną Górę, gdzie przewodniczył Eucharystii z okazji 1050. rocznicy chrztu Polski⁴⁹. Na zakończenie mszy św. z rąk kapłanów archidiecezji poznańskiej otrzymał krzyż z drzewa dębu z czasów Mieszka I⁵⁰. W ten sposób

⁴⁸ Cyt. za: K. Ożóg: 966. *Chrzest Polski*, dz. cyt., s. 9.

⁴⁹ Papież Franciszek spełnił w ten sposób pragnienie Pawła VI, któremu polskie władze komunistyczne uniemożliwiły uczestniczenie w uroczystościach Sacrum Poloniae Millennium w 1966 roku, por. <http://www.jasnagora.com/> (dostęp: 31.07.2016).

⁵⁰ Zob. https://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x101338/przeor-jasnej-gory-papiez-wezwie-nas-do-trwania-w-wierze/ (dostęp: 20.07.2016).

gościem jubileuszowych obchodów stał się sam papież, co także relacjonowało Radio Emaus.

Pytanie o misję mediów (wyznaniowych), w tym radia katolickiego w Polsce, jest pytaniem otwartym. Inaczej traktuje się media drukowane, cyfrowe, wizualne, a inaczej audytywne, których program jest ulotny, nie pozostawia śladu ani na portalu, ani na papierze. Nie docenia się więc jego bogactwa, jak też merytorycznej zawartości, które zostały, mam nadzieję, udowodnione. Wypełniając w swojej misji misję Kościoła, radio katolickie osiąga chyba cel ważniejszy niż tylko i aż transmitowanie nabożeństw. Pozostaje jednak pytanie z podtytułu książki, której Radio Emaus patronuje, *Misja Kościoła. Sprawa nielicznych czy zadanie wszystkich?*⁵¹. Oby nie pozostało pytaniem retorycznym.

Bibliografia

- Biblia dziennikarstwa*. Red. A. Skworz, A. Niziołek. Kraków 2010.
- Bieliczyński J.: *Misja i wizja regionalnego radia publicznego*. „Studia Medioznawcze” R: 2006 nr 3.
- Fausti S.: *Misja Kościoła, sprawa nielicznych czy zadanie wszystkich?* Kraków 2016.
- Lepa A.: *Pedagogika mass mediów*. Łódź 2000.
- Lepa A.: *Radio katolickie w służbie ewangelizacji*. „Wiadomości Archidiecezji Łódzkiej” R. 1994 nr 7–8 s. 297–302.
- Łuczak M.: *Misja mediów publicznych. Między faktem a iluzją*, W: (Ko)media. Konteksty dyskursu medialnego. Red. J. Gołuchowski, D. Konieczna, K. Zdanowicz – Cyganik. Warszawa 2014.
- Ożóg K.: *966. Chrzest Polski*. Kraków 2015.
- Media religijne i wyznaniowe w Polsce i na świecie*. Red. J. Sobczak, J. Skrzypczak. Poznań 2015.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*. Red. H. Zgólkowa. T. 21. Poznań 1999.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*. Red. H. Zgólkowa. T. 35. Poznań 2002.
- Słownik wyrazów obcych PWN*. Red. J. Tokarski. Warszawa 1979.
- Sonczyk W.: *KOSMOS – pierwsza sieć radiowa w Polsce*. W: *Środki masowej informacji w Polsce po likwidacji cenzury (1990–2000)*. Red. J. Adamowski, Warszawa 2000.
- Sonczyk W.: *Media w Polsce*. Warszawa 1999.
- Stachyra G.: *Gatunki audycji w radiu sformatowanym*. Lublin 2008.
- Statut Emaus – Katolickiego Radia Emaus z 10 maja 2008 r. N. 2779/2008.
- Szczepaniak M.: *Radio diecezjalne w Poznaniu w służbie lokalnego Kościoła (1991–2012)*. „Teologia Praktyczna”. T. 13: 2012.
- Szczepaniak M.: *Pierwsza polska radiowa transmisja mszy świętej i towarzyszące jej okoliczności*. Poznań 2013.
- <http://chrzest966.pl/wydarzenie-kulturalne-gdzie-chrzest-tam-nadzieja-16-kwietnia-inea-stadion-w-poznaniu/> (dostęp: 28.07.2016).
- <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x250/encyklika-miranda-prorsus/> (dostęp: 10.07.2016).
- <https://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x260/etyka-w-internecie/> (dostęp: 10.07.2016).
- https://ekai.pl/wydarzenia/temat_dnia/x101338/przeor-jasnej-gory-papiez-wezwie-nas-do-trwania-w-wierze/ (dostęp: 20.07.2016).

⁵¹ http://www.radioemaus.pl/#/pl/nasz_patronat/ksiazki/misja_kosciola.html, zob. S. Fausti S.I., *Misja Kościoła, sprawa nielicznych czy zadanie wszystkich?* Kraków 2016.

<https://ekai.pl/wydarzenia/x1731/nowy-dokument-kosciol-a-internet-pelny-tekst/> (dostęp: 15.07.2016).
http://www.encyklo.pl/index.php?title=Vigilanti_cura (dostęp: 20.07.2016).
<https://gloria.tv/article/pbEcuFrM5kbgL8ER8TVtVTH7L> (dostęp: 20.07.2016).
<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19930070034> (dostęp: 15.07.2016).
<http://www.jasnagora.com/> (dostęp: 31.07.2016).
http://www.radioemaus.pl/#/pl/radio/konkurs_chrzest_polski_9662016/o_konkursie.html (dostęp: 20.07.2016).
http://www.radioemaus.pl/#/pl/nasz_patronat/wydarzenia/chrzest.html (dostęp: 20.07.2016).
http://www.radioemaus.pl/#/pl/nasz_patronat/wydarzenia/imagines_medii_aevi.html (dostęp: 20.07.2016).
http://www.radioemaus.pl/#/pl/nasz_patronat/wydarzenia/chrzest.html (dostęp: 20.07.2016).
<http://www.radioemaus.pl/#/pl/radio/historia/historia.html> (dostęp: 20.07.2016).
<http://sjp.pwn.pl/szukaj/misja.html> (dostęp: 10.07.2016).
<https://teologia.amu.edu.pl/strona-glowna/content-wt-gowny/konferencja-duchowo-moralny-wy-miar-sakramentu-chrztu> (dostęp: 28.07.2016).
http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=32005&ind=0&w_szukaj=misja (dostęp: 10.07.2016).

STRESZCZENIE

Od misyjności chrztu Polski do misyjności przekazów radiowych

Artykuł stanowi interdyscyplinarne omówienie prezentacji jubileuszu 1050. rocznicy chrztu Polski w mediach katolickich. Na przykładzie poznańskiego Radia Emaus analizowano jego misję, sięgając po opracowania leksykograficzne, legislacyjne oraz katolicką naukę społeczną. Program pre-ewangelizacyjny, ewangelizacyjny i konfesyjny stanowi wypełnienie misji stacji, zapisanej w jej statucie. Przedmiotem badań są audycje emitowane od września 2015 do sierpnia 2016 roku. Materiał obejmuje wielogodzinne nagrania o tematyce społeczno-religijnej, historycznej i kulturalnej, informujące o obchodach, relacjonujące je oraz podsumowujące.

Słowa kluczowe: misja, radiofonia katolicka, Radio Emaus (Poznań), 1050. rocznica chrztu Polski.

SUMMARY

From the Mission of Poland's Baptism to the Mission of Radio Broadcasts

The article is an interdisciplinary analysis of how celebration of the 1050th anniversary of Poland's baptism was presented in the catholic media. Based on the example of Radio Emaus (Poznań), mission of this radio station was scrutinized with the aid of lexicographic and legislative studies as well as catholic social study. Radio Emaus's pre-evangelizing, evangelizing and confessional program fulfills the station's mission included in its statute. The objects of the research are radio programs broadcast between September 2015 and August 2016. The radio material embraces long recordings dedicated to such issues as society and religion, history and culture as well as celebrations, their broadcasts and summaries.

Keywords: mission, catholic radio, Radio Emaus (Poznań), 1050th anniversary of Poland's baptism.

PIOTR LEWANDOWSKI

Aborcja w perspektywie kanonicznoprawnej. Zaciągnięcie i zwolnienie z ekskomuniki

Ochrona ludzkiego życia i przerywania ciąży jest przedmiotem ożywionych debat społeczno-politycznych w zakresie stanowienia prawa. Zwolennicy i przeciwnicy szukają różnych argumentów na poparcie swoich tez. Tymczasem Kościół katolicki chroni życie ludzkie od chwili jego poczęcia do naturalnej śmierci. Pozbawienie życia niewinnej istoty ludzkiej skutkuje karą ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa w chwili popełnienia niniejszego czynu.

Problematyka artykułu sprowadza się do analizy przestępstwa aborcji w perspektywie kanonicznoprawnej, ukazania czynników i okoliczności wpływających na zaciągnięcie i zwolnienie z powyższej kary, która ma na celu powrót sprawy do korzystania z dóbr przysługujących wszystkim wiernym.

I. Zarys zagadnienia w świetle wybranych dokumentów Kościoła katolickiego

Aborcja, czyli zabieg mający na celu przerwanie ludzkiego życia w okresie płodowym¹, jest przedmiotem licznych dyskusji o charakterze etyczno-moralnym oraz prawnym².

Piotr LEWANDOWSKI, ks. dr prawa kanonicznego, adiunkt w Zakładzie Teologii Pastoralnej i Prawa Kanonicznego, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; audytor i sędzia w Trybunale Metropolitalnym w Gnieźnie, e-mail: piolew1@amu.edu.pl

¹ We współczesnej medycynie istnieje wiele metod urzeczywistnienia aborcji. Wyróżnia się kilka grup: 1° *inwazja do macicy przez drogi rodne* (np. metody interupcji, jak łyżeczowanie i wysysanie); 2° *zastosowanie środków farmakologicznych lub chemicznych zabijających dziecko w stadium wczesnoembrionalnym* (wkładki wewnątrzmaciczne, środki hormonalne, pigułka 486, postinor, metody immunologiczne) lub *płodowym* (np. zatrucie roztworem soli czy wywołanie poro-

Prawo do życia stanowi fundament innych praw człowieka, z tego powodu wymaga ochrony prawnej. Tę ochronę zapewnia państwo we własnym porządku prawnym, mimo silnych tendencji dążących do osłabienia i zrelatywizowania tego prawa³. Z pomocą przychodzi etyka chrześcijańska potępiająca przerywanie ciąży. Przedstawiciele nurtów *pro-life* zabiegają o ochronę życia poczętego na forum państwowym⁴.

Urząd Nauczycielski Kościoła katolickiego wskazuje na nienaruszalne prawo do życia każdego człowieka od chwili jego poczęcia⁵. *Bezpośrednie przerwanie ciąży, to znaczy zamierzone jako cel czy jako środek, jest zawsze poważnym nieładem moralnym, gdyż jest dobrowolnym zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej*⁶. Bez względu na motywy działania, żadne racje, *jakkolwiek poważne i dramatyczne, nigdy nie mogą usprawiedliwić umyślnego pozbawienia życia tejże istoty*⁷.

Jan Paweł II stwierdził, że aborcja *jest – niezależnie od tego, w jaki sposób zostaje dokonana – świadomym i bezpośrednim zabójstwem istoty ludzkiej w początkowym stadium jej życia, obejmującym okres między poczęciem a narodziem*⁸.

U podstaw nauczania Kościoła katolickiego leży godność osoby ludzkiej. *Zatem każde przerwanie ciąży sprzeciwia się prawu osoby do dysponowania sobą, podporządkowuje poczęte życie ludzkim potrzebom lub dążeniom innych ludzi*⁹.

Nauczanie kościelne odsyła do naturalnego prawa moralnego jako do najwyższego i najświętszego ze wszystkich praw ludzkich, wpisanego przez Boga

du za pomocą prostaglandyn, po czym prowokowanie akcji porodowej w celu opróżnienia macicy); 3° inwazja do macicy przez zastosowanie interwencji chirurgicznej (np. histerotomia). J. Kowalski: Aborcja. W: Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Pod redakcją Andrzeja Muszali. Radom 2009 s. 55.

² Por. Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja o przerywaniu ciąży*. AAS. R. 66: 1974 s. 730–747.

³ Por. P. Jaros: *Prawne aspekty ochrony dziecka przed urodzeniem*. W: *Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*. Pod redakcją Bogdana Chazana i Witolda Simona. Wrocław 2009 s. 15–16.

⁴ Por. T. Ślipko: *Współczesna debata nad ustawą o aborcji*. W: *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*. Pod redakcją Tadeusza Ślipko, Marka Starowieyskiego, Andrzeja Muszali. Kraków 2010 s. 53.

⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary: *Donum vitae*. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (22 lutego 1987). AAS. R. 80: 1988 s. 76–77; Sobór Watykański II: *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (7 grudnia 1965). AAS. 58: 1966 s. 1072.

⁶ Jan Paweł II: Encyklika *Evangelium vitae*. nr 62. AAS. R. 87: 1995 s. 471–472.

⁷ Tamże, nr 58.

⁸ Tamże.

⁹ J. Kowalski: *Aborcja*, dz. cyt., s 57.

w człowieka. Z nim wiąże się poszanowanie praw człowieka, wśród których na pierwszym miejscu znajduje się prawo do życia¹⁰.

Naruszenie prawa do życia, a zwłaszcza przerwanie ciąży należy do przestępstw szczególnie ciężkich, pociąga za sobą sankcje karne, które mają na celu doprowadzenie do poprawy sprawcy przestępstwa i ewentualnych współsprawców, a w dalszej perspektywie ich zbawienie¹¹. Oznacza to, że kara ma uświadomić winowajcy powagę popełnionego grzechu¹².

II. Sankcje karne

Kanon 1398 Kodeksu Prawa Kanonicznego stwierdza: *Kto powoduje przerwanie ciąży, po zaistnieniu skutku, podlega ekskomunice wiążącej mocą samego prawa*¹³. Oznacza to, że w momencie popełnienia aborcji automatycznie dochodzi do zaciągnięcia tejże kary. Jeśli jednak popełnienie aborcji stałoby się faktem powszechnie znanym, to wówczas kompetentna władza kościelna może wymierzyć lub deklarować zaciągnięcie rozpatrywanej ekskomuniki wyrokiem sądowym bądź dekretem administracyjnym¹⁴. Możliwość wymierzenia lub deklarowania ekskomuniki z tytułu analizowanego przestępstwa ulega jednak przedawnieniu po upływie pięciu lat¹⁵.

Papieska Rada ds. Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego stwierdziła, że aborcja jest dobrowolnym pozbawieniem życia niedojrzałego płodu, dokonane jakimkolwiek sposobem bez względu na czas który upłynął od chwili poczęcia¹⁶.

Przyjmuje się, że mamy do czynienia z niedojrzałym płodem w okresie 180 dni od chwili poczęcia¹⁷. Na tym stadium rozwoju płód nie jest jeszcze zdolny do

¹⁰ Tamże, s. 56–57.

¹¹ Por. E. Martinelli: *L'azione penale nell'ordinamento canonico. Uno studio di diritto comparato*. Torino 2011 s. 39–41.

¹² Jan Paweł II: Encyklika *Evangelium vitae*, nr 25.

¹³ Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*. AAS. R. 75 II: 1983 s. 242. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Kraków 2011 s. 1044.

¹⁴ Por. P. M. Gajda: *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień. Studium kanoniczno-pastoralne*. Tarnów 2008 s. 176.

¹⁵ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*. can. 1362 § 1,2° s. 237. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 1022.

¹⁶ Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Authentice Interpretando: Odpowiedź zatwierdzona przez Papieża Jana Pawła II dnia 23 maja 1988 roku. AAS. R. 80: 1988 s. 1818–1819.

¹⁷ Por. V. De Paolis, D. Cito: *Le sanzioni nella Chiesa*. Città del Vaticano 2000 s. 365.

życia poza organizmem matki¹⁸. Jeśli do pozbawienia życia doszłoby po upływie tego okresu, to wówczas ma miejsce zabicie dojrzałego już płodu¹⁹.

Jeśli nie było bezpośredniego zamiaru przerywania ciąży, a do utraty płodu doszło z winy nieumyślnej z jakiegokolwiek przyczyny, np. poronienia, to nie dochodzi do popełnienia przestępstwa²⁰.

Do przerywania ciąży dochodzi zatem po zaistnieniu skutku, stąd potrzeba pewności moralnej, czy rzeczywiście doszło do jej popełnienia. W razie jakiegokolwiek wątpliwości nie dochodzi do naruszenia prawa²¹.

Przyjęcie tabletki o działaniu aborcyjnym *dzień po* niekoniecznie pociąga za sobą aborcję z tego względu, że jest ona uwarunkowana uprzednim zapłodnieniem. Na tym etapie rozwoju embrionu nie można ustalić bez odpowiedniego badania, czy doszło rzeczywiście do zapłodnienia, a zatem gdyby ewentualnie została przerwana ciąża, to sprawca czynu nie zostaje pociągnięty do odpowiedzialności karnej w związku z brakiem pewności co do jego popełnienia²².

III. Ekskomunika wiążąca mocą samego prawa

Ekskomunika należy do kategorii kar poprawczych. Kary tego typu nakładane są na ochrzczonych w Kościele katolickim lub do niego przyjętych²³, którzy popełnili przestępstwo i trwają w uporze²⁴. Tym samym kara pozbawia możliwości korzystania z dóbr przysługujących wszystkim wiernym, którymi Kościół dysponuje do osiągnięcia zbawienia oraz praw wynikających z sakramentu chrztu²⁵. Przez przestępstwo przerywania ciąży sprawca nie rozwiązuje więzów wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego, jednakże podlega zakazowi przyjmowania wszystkich sakramentów. Tenże zakaz nie oznacza wyłączenia wiernego z pełnej wspólnoty z Kościołem²⁶.

Pomimo zakazu przyjmowania sakramentów przez ekskomunikowanych, gdyby doszło do ich przyjęcia, to przyjmują je ważnie, jednakże niegodziwie.

¹⁸ Por. L. Chiappetta: *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico – pastorale*. Roma 1996 vol. II s. 688.

¹⁹ Por. V. De Paolis, D. Cito: *Le sanzioni nella Chiesa*. dz. cyt. s. 365. Zob. V. De Paolis: *Aborto*. W: *Nuovo dizionario di diritto canonico*. Red. C.C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda. Milano 1996 s. 1.

²⁰ Por. J. Syryjczyk: *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*. Warszawa 2003 s. 179.

²¹ Por. J. Sanchis: *L'aborto procurato: aspetti canonistici*. „*Ius Ecclesiae*”. 2: 1989 s. 672.

²² Por. tamże.

²³ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*. can. 11. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 73.

²⁴ Por. tamże can. 1347 § 1 s. 234. Tekst polski: s. 1012.

²⁵ Por. J. Syryjczyk: *Sankcje w Kościele: część ogólna. Komentarz*. Warszawa 2008 s. 215.

²⁶ Por. J. Syryjczyk: *Kara ekskomuniki a pełna wspólnota kościelna według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.* „*Prawo kanoniczne*”. R. 33: 1990 nr 3–4 s. 185.

Ekskomunikowany jedynie w sakramencie pokuty i pojednania nie otrzyma ważnego rozgrzeszenia, jeśli uprzednio nie zostanie zwolniony z kary. Taka sytuacja będzie miała miejsce, jeśli spowiednik nie posiada władzy do zwalniania z ekskomuniki, po której dochodzi do rozgrzeszenia penitenta (zob. rozdz. VI)²⁷.

Obowiązek zachowania ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa może zostać zawieszony w całości lub w części, jeśli nie jest ona powszechnie znana w miejscu przebywania sprawcy, ze względu na niebezpieczeństwo poważnego zgorznięcia lub zniesławienia²⁸.

Zaciągnięcie ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa za popełnienie przestępstwa aborcji nie upoważnia do wniesienia apelacji, chyba że niniejsza ekskomunika została wymierzona lub deklarowana wyrokiem sądowym czy dekretem administracyjnym²⁹.

IV. Sprawca oraz współnicy przestępstwa

Odpowiedzialności karnej podlega w pierwszym rzędzie matka, która świadomie i dobrowolnie podjęła działania zmierzające do usunięcia ciąży za pośrednictwem jednej z metod wymienionych w trzecim przypisie. Do zaciągnięcia niniejszej ekskomuniki dochodzi tylko wtedy, gdy jej czyn był w pełni poczytalny³⁰.

KPK w kanonie 1329 § 2 określa współudział w popełnieniu przestępstwa: *Karze wiążącej mocą samego prawa dołączonej do przestępstwa podlegają współnicy nie wymienieni w ustawie lub nakazie, jeśli bez ich udziału przestępstwo nie byłoby dokonane, a kara jest tej natury, że może ich dotyczyć*³¹. Współudział w popełnieniu przestępstwa aborcji może być całkowity lub częściowy³². Toteż wszyscy, którzy współuczestniczyli moralnie lub fizycznie w tym prze-

²⁷ Por. J. Syryjczyk: *Sankcje w Kościele: część ogólna. Komentarz*, dz. cyt., s. 220.

²⁸ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*, can. 1352 § 2 s. 235. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 1014.

²⁹ Por. tamże. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 1015.

³⁰ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*, can. 1321 s. 228. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 992. Zob. P. Erdö: *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*, Milano 2014 s. 87–90.

³¹ Tamże. can. 1329 § 2 s. 230. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 1000.

³² Współudział całkowity zachodzi, gdy dwie lub więcej osób współdziała fizycznie w jego dokonaniu. Natomiast koncepcja współdziałania częściowego zachodzi po stronie zaangażowanych w dokonanie przestępstwa za pomocą jakiegokolwiek sposobu. Współudział częściowy o charakterze moralnym sprowadza się do zlecenia, nakazu, podżegania, szantażu czy przymusu. *We współudziale częściowym wyróżnia się sprawcę głównego (którym jest wykonawca, a także zleceniodawca lub wydający nakaz) i pozostałych współuczestników, czyli współników przestępstwa*. J. Syryjczyk: *Sankcje w Kościele: część ogólna. Komentarz*, dz. cyt., s. 194. Zob. J. Syryjczyk: *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, dz. cyt., s. 179.

stępstwie, za sprawą wszelkiego rodzaju przymusu, szantażu, podżegania czy wywierania nacisku zaciągają ekskomunikę wiążącą mocą samego prawa³³.

Powyższą ekskomunikę zaciągają zatem wszyscy, którzy świadomie, dobrowolnie i bezpośrednio dokonują zabiegu przerwania ciąży przez zastosowanie odpowiednich środków, bez względu na to, czy dopuścili się popełnienia przestępstwa z własnej inicjatywy, czy na zlecenie innych osób. Do tej kategorii zalicza się współników koniecznych, którzy przyczynili się usunięcia płodu z łona matki³⁴. A zatem karę zaciąga ten, kto fizycznie jest wykonawcą aborcji bądź współuczestniczy w jej urzeczywistnieniu. Powyższą karę tak samo zaciągają odpowiedzialni moralnie za namawianie do aborcji, ojciec płodu lub rodzice matki³⁵.

Aby doszło do popełnienia przestępstwa aborcji z winy umyślnej karanej ekskomuniką, *wymagana jest świadomość nie tylko bezprawności czynu, ale także świadomość przestępczości, tj. znajomość przewidzianej w ustawie kary poprawczej*³⁶.

V. Czynniki łagodzące lub zwalniające z kary

Do popełnienia przestępstwa dochodzi z winy umyślnej lub nieumyślnej. Zasadniczo odpowiedzialności karnej podlegają przestępstwa umyślne. Jeśli dochodzi do popełnienia przestępstwa nieumyślnie, wymierza się karę tylko wtedy, gdy ustawa zastrzega inaczej³⁷.

Zaciągnięcie lub deklarowanie ekskomunikacji za przerwanie ciąży może być uwarunkowane ewentualnymi okolicznościami łagodzącymi lub zwalniającymi³⁸. Wystąpienie tych czynników, pomimo popełnienia grzechu ciężkiego, nie przyczynia się zaciągnięcia ekskomunikacji³⁹.

Wobec tego nie podlega żadnej karze ten, kto: nie ukończył jeszcze szesnastego roku życia; doprowadził do przerwania ciąży z powodu niezawinionej niezajomości ustawy karnej lub kary bądź poprzez nieuwagę lub błąd; działał pod wpływem przymusu fizycznego lub na skutek przypadku, którego nie mógł przewidzieć lub przewidzianemu zapobiec; działał pod wpływem względnie

³³ Por. Tamże, s. 179.

³⁴ Por. P.M. Gajda, dz. cyt., s. 96–97.

³⁵ Por. D. Milani: *L'inizio della vita nel diritto canonico W: Intorno alla vita che nasce. Diritto ebraico, canonico e islamico a confronto*. Red. D. Atighetchi, D. Milani, A. M. Rabello. Torino 2013 s. 178.

³⁶ J. Syryjczyk: *Sanckje w Kościele: część ogólna. Komentarz*, dz. cyt. s. 113–114.

³⁷ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*. can. 1321. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 992.

³⁸ Tamże can. 1323–24 s. 229. Tekst polski: s. 994–996.

³⁹ Por. V. De Paolis, D. Cito: *Le sanzioni nella Chiesa*, dz. cyt., s. 366.

ciężkiej bojaźni albo z konieczności lub wskutek wielkiej niedogodności; działał w obronie własnej, zachowując należyty umiar; nie posiadał używania rozumu wskutek zawinionego nadużywania alkoholu lub podobnego zaburzenia umysłowego; sądził bez winy, że zachodzi ciężka bojaźń, konieczność, niedogodność czy obrona własna⁴⁰.

Kara zostaje złagodzona lub zastąpiona pokutą, jeśli przerwanie ciąży zostało popełnione przez tego, kto: używał rozumu w stopniu ograniczonym; wskutek zawinionego nadużycia alkoholu lub podobnego zaburzenia umysłowego nie posiadał używania rozumu; był w stanie poważnego wzburzenia uczuciowego; jest małoletnim, który ukończył szesnasty rok życia; był przymuszony względnie ciężką bojaźnią lub działał z konieczności lub wielkiej niedogodności; działał w obronie własnej bez zachowania koniecznego umiaru; prowadził działania przeciwko poważnie i niesłusznie prowokującemu; z własnej winy trwał w błędzie, co do ciężkiej bojaźni lub obrony własnej; bez własnej winy nie posiadał wiedzy względem kary dołączonej do ustawy; nie był w pełni poczytalny⁴¹.

VI. Zwolnienie z ekskomuniki w sytuacjach zwyczajnych

Nie można udzielić zwolnienia z ekskomuniki zaciągniętej za przerwanie ciąży, jeśli sprawca nie odstąpił od upor⁴². Przyjmuje się, że odstąpił od upor ten, kto faktycznie *wyraził żal z powodu popełnienia przestępstwa, a ponadto odpowiednio naprawił szkody i zgorszenie lub przynajmniej poważnie to przyrzekł*⁴³. W ten sposób odstępującemu od upor nie odmawia się zwolnienia⁴⁴.

Zwolnienie z analizowanej kary dochodzi do skutku drogą absolucji, jednak nie wszyscy spowiednicy posiadają władzę zwalniania z tej kary w sytuacjach zwyczajnych. Prawodawca przyznaje taką władzę ordynariuszowi w stosunku do *własnych podwładnych oraz tych, którzy przebywają na jego terytorium lub na nim dopuścili się przestępstwa, a także każdemu biskupi w akcie sakramentalnej spowiedzi*⁴⁵.

Jeśli przerwanie ciąży stało się powszechnie znane, a właściwy ordynariusz *wszczął postępowanie sądowe w celu wymierzenia lub deklarowania kary, bądź*

⁴⁰ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*. can. 1323 s. 229. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 994.

⁴¹ Por. tamże can. 1324. Tekst polski: s. 995–996.

⁴² Por. tamże can. 1358 § 1. Tekst polski: s. 1019–1020.

⁴³ Tamże can. 1347 § 2. Tekst polski: s. 1012.

⁴⁴ Por. tamże can. 1358 § 1. Tekst polski: s. 1020.

⁴⁵ Tamże. can. 1355 § 2. Tekst polski: s. 1016.

*sam ją wymierzył lub deklarował dekretem*⁴⁶, to na nim lub na innym ordynariuszu⁴⁷ spoczywa możliwość zwolnienia z ekskomuniki⁴⁸.

Władzę zwyczajną zwalniania z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa z przestępstwa aborcji posiada również w zakresie sakramentalnym kanonik penitencjarz kościoła katedralnego bądź kościoła kolegiackiego⁴⁹. Kompetencje kanonika penitencjarza do zwalniania z ekskomuniki nie dotyczą spraw, które zostały deklarowane wyrokiem sądowym lub dekretem administracyjnym⁵⁰. Zakres władzy penitencjarza upoważnia go do zwalniania z zaciągniętej ekskomuniki, na terenie diecezji w której powierzono mu tenże urząd, zarówno diecezjan, jak i obcych. Jeśli przebywa poza diecezją, to jego władza zwalniania z ekskomuniki ulega ograniczeniu do wiernych diecezji, w której posługuje⁵¹.

Władzę zwalniania z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa zaciągniętej za przerwanie ciąży posiadają w zwyczajnych okolicznościach kapelani szpitala, więzienia i podróży morskiej. Mogą korzystać z tego uprawnienia tylko w miejscu sprawowania danego urzędu⁵².

Zwolnienie sprawcy lub współsprawcy przestępstwa aborcji z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa w zwyczajnych okolicznościach nie implikuje obowiązku odniesienia się do kompetentnego przełożonego po zwolnieniu w zakresie zewnętrznym lub otrzymanie stosownych poleceń, tak jak w przypadku nagłym bądź w niebezpieczeństwie śmierci⁵³.

VII. Przypadek nagły i niebezpieczeństwo śmierci

Z mocy prawa upoważnia się spowiednika do zwolnienia z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa w niebezpieczeństwie śmierci i w przypadku nagłym⁵⁴. Przytoczone uprawnienie spowiednika nie dotyczy jednak ekskomuni-

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Termin ordynariusz odnosi się do każdego, kto posiada władzę rządzenia w zakresie zewnętrznym, przynajmniej wykonawczą, niezależnie od tego, czy jest ona własna, czy tylko zastępcza. Do tej kategorii osób zalicza się między innymi: biskupa diecezjalnego oraz tych, którzy są – choćby tylko czasowo – przełożonymi Kościoła partykularnego oraz wikariusza generalnego i biskupiego. Por. tamże. can. 134 § 1. Tekst polski: s. 155.

⁴⁸ Por. tamże. can. 1355 § 1. Tekst polski: s. 1016.

⁴⁹ Por. tamże. can. 508 § 1. Tekst polski: s. 434.

⁵⁰ Por. M. Stokłosa: *Uwolnienie z kar kościelnych w sakramencie pokuty*. „Studia Redemptorystowskie”. R. 2011 nr 9–10 s. 341.

⁵¹ Por. tamże. can. 508 § 1. Tekst polski: s. 434.

⁵² Por. tamże. can. 566 § 2. Tekst polski: s. 477.

⁵³ Por. M. Stokłosa: dz. cyt. s. 357.

⁵⁴ Kan. 1357 § 1. *Z zachowaniem przepisów kan. 508 i 976 z cenzury ekskomuniki lub interdytu, wiążącej mocą samego prawa, jeszcze niedeklarowanej, może w zakresie wewnętrznym sakramentalnym zwolnić spowiednik, jeśli penitentowi jest trudno pozostawać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby zaradził kompetentny przełożony.*

ki już wymierzonej lub orzeczonej (deklarowanej) wyrokiem sądowym bądź dekretem administracyjnym. Ocena rozpatrywanych okoliczności należy do spowiednika⁵⁵.

Kategoria naglącego przypadku nie odnosi się do niebezpieczeństwa zgorzenia lub zniesławienia sprawcy. W okolicznościach naglącego przypadku oraz niebezpieczeństwa śmierci spowiednik udzielający absencji z ekskomuniki nakłada na penitenta obowiązek odwołania się w ciągu miesiąca do każdego biskupa, kanonika penitencjarza kościoła katedralnego lub kolegiackiego, którzy posiadają władzę zwalniania z ekskomuniki aborcji w sakramencie pokuty i pojednania. Taka możliwość istnieje również za pośrednictwem spowiednika. Odniesienie się do kompetentnego przełożonego lub kapłana posiadającego uprawnienia pociąga za sobą zastosowanie się do otrzymanych poleceń⁵⁶. Analogiczne uprawnienia przysługują kapelanom szpitali, więzień lub podróżujących na morzu względem osób tam przebywających⁵⁷.

*Każdy kapłan, chociażby nie miał uprawnienia do spowiadania, ważne i godziwie rozgrzesza jakichkolwiek penitentów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci z wszelkich kar i grzechów*⁵⁸. Niebezpieczeństwo śmierci może być związane z chorobą, poważną operacją, kataklizmem, wojną, itp. Jeśli doszło do wymierzenia lub deklarowania ekskomuniki za przerwanie ciąży wyrokiem lub dekretem administracyjnym, to po ustaniu niebezpieczeństwa śmierci sprawca przestępstwa winien odnieść się w ciągu miesiąca do powyższej grupy uprawnionych do zwalniania z ekskomuniki, aby otrzymać właściwe polecenia. Niedopełnienie tej czynności prowadzi do ponownego popadnięcia w karę ekskomuniki⁵⁹.

§ 2. *Udzielając zwolnienia spowiednik powinien nałożyć na penitenta obowiązek odniesienia się w ciągu miesiąca, pod groźbą ponownego popadnięcia w karę, do kompetentnego przełożonego, bądź do kapłana posiadającego odpowiednie uprawnienia oraz zastosowania się do otrzymanych poleceń. Tymczasem spowiednik powinien nałożyć odpowiednią pokutę i w razie potrzeby nakazać naprawienie zgorzenia i wyrównanie wyrządzonej szkody. Odniesienia może dokonać także spowiednik bez podania nazwiska.*

§ 3. *Taki sam obowiązek odniesienia się z chwilą wyzdrowienia mają ci, którzy zgodnie z kan. 976 zostali zwolnieni z cenzury wymierzonej lub deklarowanej albo zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej.* Jan Paweł II: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 1018–1019.

⁵⁵ Por. J. Syryjczyk: *Sankcje w Kościele: część ogólna. Komentarz*, dz. cyt., s. 303–304.

⁵⁶ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*, can. 1357 § 2. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 1018–1019.

⁵⁷ Por. J. Syryjczyk: *Sankcje w Kościele: część ogólna. Komentarz*, dz. cyt., s. 304.

⁵⁸ Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*, dz. cyt., can. 976. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 733.

⁵⁹ Por. J. Syryjczyk: *Sankcje w Kościele: część ogólna. Komentarz*, dz. cyt., s. 307–308.

VIII. Prawo partykularne

Poza normami wyżej wymienionymi, prawo powszechne przewiduje możliwość delegowania przez ordynariuszy i ordynariuszy miejsca zwyczajnej władzy wykonawczej w zakresie zwalniania z kar, zarówno na płaszczyźnie zewnętrznej, jak i na forum sakramentalnym. W ten sposób, ze względu na dobro duchowe wiernych, ordynariusze miejsca delegują ponadto innych spowiedników do zwalniania z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa za przerwanie ciąży, która nie została wymierzona lub orzeczona wyrokiem sądowym lub dekretem administracyjnym⁶⁰.

Uchwała sesji plenarnej Konferencji Episkopatu Polski z dnia 29 marca 1984 roku podjęta celem ujednoczenia uprawnień na terenie Polski do rozgrzeszenia z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa, którą zaciągają dopuszczający się przerwania ciąży, zaleciła biskupom diecezjalnym, aby upoważnili w zakresie wewnętrznym sakramentalnym następujących kapłanów: księży dziekanów i wicedziekanów; proboszczów i administratorów parafii; wszystkich kapłanów spowiadających w kościołach katedralnych i sanktuariach wyznaczonych przez biskupa; przełożonych wyższych i przełożonych domów kleryckich instytutów życia konsekrowanego oraz kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego; wszystkich spowiedników: w czasie komunii wielkanocnej, rekolekcji i misji; w czasie wizytacji kanonicznych i odpustów parafialnych; przy spowiedzi narzeczonych, żołnierzy i więźniów; z okazji spowiedzi w szpitalach i chorych, którzy nie wychodzą z mieszkania oraz kobiet ciężarnych; przy spowiedzi generalnej przynajmniej z jednego roku⁶¹.

Niezależnie od norm prawa kanonicznego, zarówno powszechnego, jak i partykularnego, Stolica Apostolska udzieliła w przeszłości przewileju spowiednikom zakonów żebrzących, upoważniającego ich do udzielenia abszolucji z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa za przestępstwo przerwania ciąży w każdej chwili bez względu na miejsce⁶².

IX. Postanowienia Roku Miłosierdzia

Dnia 8 grudnia 2015 r. Papież Franciszek zainauguował Jubileuszowy Rok Miłosierdzia, którego zakończenie przewidziano na 20 listopada 2016 r. Przesłaniem tego Jubileuszu jest spotkanie z miłosierdziem Boga. Papież upoważnił

⁶⁰ Por. Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*, dz. cyt., can. 137 § 1, can. 1354–1356. Tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 159. 1015–1018.

⁶¹ Por. J. Glemp: *Dekret w sprawie upoważnienia do rozgrzeszenia z ekskomuniki latae sententiae z kan. 1398*. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 5–7: 1984 s. 114–115.

⁶² Por. E. McNamara: *La facoltà di assolvere dalle censure*. W: <https://it.zenit.org/articles/la-facolta-di-assolvere-dalle-censure/> (dostęp: 11.06.2016).

wszystkich kapłanów w tymże Roku do rozgrzeszenia z grzechu aborcji, mimo wszelkich przeciwnych rozporządzeń⁶³.

X. Formuła zwolnienia

Obrzęd zwolnienia z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa z przestępstwa aborcji oraz rozgrzeszenie sakramentalne tego czynu w sakramencie pokuty i pojednania nie wymaga zmieniania formuły rozgrzeszenia, wystarczy jedynie, aby spowiednik miał intencję rozgrzeszenia z ekskomuniki. W innym układzie, zanim spowiednik rozgrzeszy penitenta może zwolnić z ekskomuniki słowami formuły przewidzianej poza sakramentem pokuty: *Na mocy udzielonej mi władzy uwalniam ciebie z więzów ekskomuniki. W imię Ojca i Syna + i Ducha Świętego. Amen*⁶⁴.

XI. Zakończenie

Pomimo że aborcja należy najcięższych przestępstw przeciwko życiu, które pociąga za sobą karę ekskomuniki, to Kościół, mając na względzie zbawienie sprawcy i koniecznych współników tego czynu, nadaje szerokiej grupie spowiedników właściwe uprawnienia do udzielenia abszolucji z ekskomuniki wiążącej mocą samego prawa za popełnione przestępstwo. Poza tym wyznacza liczne miejsca, w których wierni mogą skorzystać ze zwolnienia z rozpatrywanej kary.

Analiza aborcji w kontekście przeżywanego Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia pozwala na głębsze doświadczenie przebaczenia i Miłosierdzia Bożego przez tych, którzy czują się zranieni czy odrzuceni, a za pośrednictwem Kościoła i jego szafarzy mogą wrócić na drogę nawrócenia.

⁶³ *Dramat aborcji przeżywany jest przez niektóre osoby ze świadomością powierzchowną, jakby niemal nie zdawały sobie sprawy z tego, jak wielkim złem jest ten akt. Wiele innych natomiast, choć przeżywa ten moment jako porażkę, uważa, że nie mają innej drogi. Myślę w szczególności o wszystkich kobietach, które poddały się aborcji. (...) Przebaczenia Bożego nie można odmówić nikomu, kto żałuje, zwłaszcza jeśli ze szczerym sercem przystępuje do Sakramentu Spowiedzi, by pojednać się z Ojcem. Również z tego powodu postanowiłem, mimo wszelkich przeciwnych rozporządzeń, upoważnić wszystkich kapłanów w Roku Jubileuszowym do rozgrzeszenia z grzechu aborcji osób, które jej dokonały, żałują tego z całego serca i proszą o przebaczenie.* Franciszek: *List do Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji abpa Rino Fisichelli z dnia 1 września 2015.* Tekst polski: W: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2015/documents/papa-francesco_20150901_lettera-indulgenza-giubileo-misericordia.html (dostęp: 8.06.2016).

⁶⁴ Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego: *Obrzędy pokuty.* Katowice 2014 s. 195.

Bibliografia

- Chiappetta L.: *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico – pastorale*. Roma 1996 vol. II.
- De Paolis V.: *Aborto*. W: *Nuovo dizionario di diritto canonico. Pod redakcją Salvador C.C., De Paolis V., Ghirlanda G.* Milano 1996 s. 1–3.
- De Paolis V, Cito D: *Le sanzioni nella Chiesa*. Città del Vaticano 2000 .
- Erdö P.: *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*. Milano 2014.
- Franciszek: *List do Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji abpa Rino Fisichelli z dnia 1 września 2015*. Tekst polski: W: https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2015/documents/papa-francesco_20150901_lettera-indulgenza-giubileo-misericordia.html (dostęp: 8.06.2016).
- Gajda P.M.: *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień. Studium kanoniczno-pastoralne*. Tarnów 2008.
- Glemp J.: *Dekret w sprawie upoważnienia do rozgrzeszenia z ekskomuniki latae sententiae z kan. 1398*. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”. 5–7: 1984 s. 114–115.
- Jan Paweł II: Encyklika *Evangelium vitae*. AAS+. R. 87: 1995. s. 401–522.
- Ioannes Paulus II: *Codex Iuris Canonici*. AAS. R. 75 II: 1983.
- Jan Paweł II: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Kraków 2011.
- Jaros P.: *Prawne aspekty ochrony dziecka przed urodzeniem*. W: *Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*. Pod redakcją Bogdana Chazana i Witolda Simona. Wrocław 2009 s. 15–22.
- Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego: *Obrzędy pokuty*. Katowice 2014.
- Kongregacja Nauki Wiary: *Deklaracja o przerywaniu ciąży*. AAS. R. 66: 1974 s. 730–747.
- Kongregacja Nauki Wiary: *Donum vitae*. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (22 lutego 1987). AAS. R. 80: 1988 s. 70–102.
- Kowalski J.: *Aborcja*. W: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański*. Pod redakcją Andrzeja Muszali. Radom 2009 s. 53–59.
- Martinelli E.: *L'azione penale nell'ordinamento canonico. Uno studio di diritto comparato*. Torino 2011.
- McNamara E.: *La facoltà di assolvere dalle censure*. W: <https://it.zenit.org/articles/la-facolta-di-assolvere-dalle-censure/> (dostęp: 11.06.2016).
- Milani D.: *L'inizio della vita nel diritto canonico*. W: *Intorno alla vita che nasce. Diritto ebraico, canonico e islamico a confronto*. Pod redakcją D. Atighetchi, D. Milani, A. M. Rabello. Torino 2013 s. 105-192.
- Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Authentice Interpretando: Odpowiedź zatwierdzona przez Papieża Jana Pawła II dnia 23 maja 1988 roku. AAS. R. 80: 1988 s. 1818–1819.
- Sanchis J.: *L'aborto procurato: aspetti canonistici*. „Ius Ecclesiae”. 2: 1989 s. 663–677.
- Sobór Watykański II: *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (7 grudnia 1965). AAS. 58: 1966 s. 1025–1115.
- Stokłosa M.: *Uwolnienie z kar kościelnych w sakramencie pokuty*. „Studia Redemptorystowskie”. 2011 nr 9–10 s. 335–358.
- Syryjczyk J.: *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*. Warszawa 2003.
- Syryjczyk J.: *Kara ekskomuniki a pełna wspólnota kościelna według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.* „Prawo kanoniczne”. 33: 1990 nr 3–4 s. 173–196.
- Syryjczyk J.: *Sankcje w Kościele: część ogólna. Komentarz*. Warszawa 2008.

STRESZCZENIE

Aborcja w perspektywie kanonicznej. Zaciągnięcie i zwolnienie z ekskomunikacji

Artykuł prezentuje przestępstwo aborcji w kanonicznym porządku prawnym. Niewątpliwie należy ono do kategorii najcięższych przestępstw przeciwko życiu, albowiem Kościół katolicki stoi na stanowisku nienaruszalności prawa do życia każdego człowieka od chwili jego poczęcia. Naruszenie tego prawa pociąga za sobą sankcje karne, którym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy dopuścili się przestępstwa aborcji i trwają w uporze. W momencie przerwania ciąży dochodzi do zaciągnięcia kary ekskomunikacji wiążącej mocą samego prawa. Kara tego typu wyłącza wiernego i jego współników z możliwości przyjmowania wszystkich sakramentów. Pomimo to, w pewnych okolicznościach ustawodawca przewiduje złagodzenie lub zwolnienie z tejże kary. Wierny który zaciągnął powyższą ekskomunikację może ubiegać się o zwolnienie z kary zanim otrzyma rozgrzeszenie w sakramencie pokuty i pojednania.

Słowa kluczowe: aborcja, przerwanie ciąży, prawo do życia, ekskomunikacja, sankcje karne.

SUMMARY

Abortion in the Canonical Legal Perspective. Application and Removal of Excommunication

The article presents the crime of abortion in the canonical legal order. Abortion undoubtedly ranks among the gravest crimes against life as the Catholic Church maintains that each human being has the inviolable right to life from the very moment of conception. Violating this right entails criminal sanctions imposed upon those who were baptized or received in the Catholic Church and who committed the crime of abortion and remain obstinate. At the moment of aborting pregnancy, the penalty of legally-binding excommunication is applied. This type of penalty excludes the faithful and his/her partners from the possibility of receiving all the sacraments. Despite this fact, there are circumstances under which the legislator provides for the mitigation or lifting of this penalty. The excommunicated faithful may apply for the removal of the penalty before he/she receives absolution in the sacrament of Penance and Reconciliation.

Keywords: abortion, termination of pregnancy, right to life, excommunication, criminal sanctions.

INHALTSVERZEICHNIS

- Piotr Nawrot
MUSIKALISCHE QUELLEN IN DEN MOXOS-MISSIONEN 7
- Tomasz Wielebski, Mateusz Tutak
MÄANDER DER INTERDISZIPLINARITÄT DER PASTORALTHEOLOGIE.
BEITRAG ZUR DISKUSSION 25
- Dariusz Lipiec
PFARRER ALS TRANSFORMATIONAL LEADER 47
- Leszek Rojowski
SIND DIE PFARRGEMEINDERÄTE IN POLEN WIRKLICH PASTORAL? 61
- Ireneusz Celary
BISCHOF DOMINIQUE REY ÜBER DIE MISSIONARISCHE PFARREI 77
- Dariusz Kwiatkowski
VERKÜNDIGUNG DES WORTES GOTTES ALS DIE SENDUNG DER KIRCHE
IN DER WELT. ÜBERLEGUNGEN ZUM APOSTOLISCHEN SCHREIBEN
VOM BENEDIKT XVI. *VERBUM DOMINI* 93
- Andrzej Pryba
FAMILIENPASTORAL ALS EINE FORM DER EVANGELISIERUNG
VON FAMILIEN 107
- Edward Wiszowaty
PREDIGT FÜR KINDER ALS EINE ZEITGENÖSSISCHE PASTORALE
HERAUSFORDERUNG 119
- Anna Zellma
DIE [NICHT] MESSBARE ROLLE VON ELTERN BEI DER STIMULIERUNG
DER KOGNITIVEN AKTIVITÄT VON KINDERN 133
- Grzegorz Pyżlak
DER EINFLUSS DER POLITISCHEN TRANSFORMATION
AUF DAS FAMILIENLEBEN 147

Kazimierz Lijka
DIE ANDACHT ZUR GÖTTLICHEN BARMHERZIGKEIT 161

Katarzyna Wasiutyńska
»BARMHERZIGKEIT IST JESUS DER VERLASSENE«. REFLEXION IM LICHT
DER SPIRITUELLEN ERFAHRUNG VON CHIARA LUBICH 179

Jerzy Stefański
INVITATORIUM UND *TE DEUM* IM STUNDENBUCH.
REDAKTIONSFRAGEN 191

Paweł Adam Makowski
WAHRHEIT IN DER DIPLOMATIE IM LICHT DER AUSSAGEN
VON BENEDIKT XVI. 203

Anna Wieradzka-Pilarczyk
DIE RELIGIÖSE REIFE VON KANDIDATEN ZUR FIRMUNG.
EINE THEORETISCHE UND EMPIRISCHE REFLEXION ÜBER DIE POSITION
DER FIRMUNG IM LEBEN DER KIRCHE 213

Marta Brzezińska-Waleszczyk
SOZIALE MEDIEN IN DER ECCLESIALEN PRAXIS IN POLEN.
EMPIRISCHE FORSCHUNG UNTER DIAKONEN 233

Katarzyna Zagórska
VON DER MISSIONARISCHEN DIMENSION DER TAUFEN POLENS
BIS ZUR MISSIONSENDE DER FUNKÜBERTRAGUNG 249

Piotr Lewandowski
ABTREIBUNG IN DER KIRCHLICH-RECHTLICHEN PERSPEKTIVE. DAS ZUZIEHEN
UND DIE LOSSPRECHUNG VON DER EXKOMMUNIKATION 269

INHALTSVERZEICHNIS 283

CONTENTS 285

CONTENTS

- Piotr Nawrot
MUSICAL SOURCES IN THE MOXOS MISSIONS 7
- Tomasz Wielebski, Mateusz Tutak
MEANDERS OF THE INTERDISCIPLINARITY OF PASTORAL THEOLOGY.
CONTRIBUTION TO A DISCUSSION 25
- Dariusz Lipiec
PARSON AS A TRANSFORMATIONAL LEADER 47
- Leszek Rojowski
ARE THE PARISH PASTORAL COUNCILS IN POLAND ACTUALLY PASTORAL? 61
- Ireneusz Celary
BISHOP DOMINIQUE REY ABOUT THE MISSIONARY PARISH 77
- Dariusz Kwiatkowski
THE PROCLAMATION OF THE WORD OF GOD AS THE CHURCH'S MISSION
IN THE WORLD ON THE BASIS OF THE APOSTOLIC EXHORTATION
OF BENEDICT XVI *VERBUM DOMINI* 93
- Andrzej Pryba
MINISTRY TO FAMILIES AS EVANGELIZATION OF FAMILIES 107
- Edward Wiszowaty
HOMILY ADDRESSED TO CHILDREN AS A CONTEMPORARY
CHALLENGE IN PASTORAL WORK 119
- Anna Zellma
[IM]MEASURABLE ROLE OF PARENTS IN STIMULATING THE COGNITIVE
ACTIVITY OF CHILDREN 133
- Grzegorz Pyżlak
THE INFLUENCE OF POLITICAL TRANSFORMATION ON FAMILY LIFE 147

Kazimierz Lijka
DEVOTION TO THE DIVINE MERCY 161

Katarzyna Wasiutyńska
»MERCY IS JESUS FORSAKEN«. REFLECTION IN THE LIGHT OF THE SPIRITUAL
EXPERIENCE OF CHIARA LUBICH 179

Jerzy Stefański
INVITATORIUM AND *TE DEUM* IN BOOK OF THE LITURGY OF THE HOURS.
EDITORIAL QUESTIONS 191

Paweł Adam Makowski
TRUTH IN THE DIPLOMACY IN THE LIGHT OF SPEECHES MADE
BY POPE BENEDICT XVI 203

Anna Wieradzka-Pilarczyk
RELIGIOUS MATURITY OF CANDIDATES FOR CONFIRMATION.
THEORETICAL AND EMPIRICAL REFLECTION ON THE PLACE
OF CONFIRMATION IN THE LIFE OF THE CHURCH 213

Marta Brzezińska-Waleszczyk
SOCIAL MEDIA IN THE ECCLESIAL PRACTICE IN POLAND.
EMPIRICAL RESEARCH AMONG DEACONS 233

Katarzyna Zagórska
FROM THE MISSION OF POLAND'S BAPTISM TO THE MISSION
OF RADIO BROADCASTS 249

Piotr Lewandowski
ABORTION IN THE CANONICAL LEGAL PERSPECTIVE.
APPLICATION AND REMOVAL OF EXCOMMUNICATION 269

INHALTSVERZEICHNIS 283

CONTENTS 285