

Teologia Praktyczna

Tom 13 • 2012

Teologia Praktyczna

Tom 13 • 2012



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

RADA WYDAWNICZA

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

RADA NAUKOWA

ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński – Lublin, ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński – Warszawa,
ks. prof. dr hab. Piotr Nawrot – La Paz, Boliwia – Poznań, ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki
– Poznań (*Przewodniczący*), ks. prof. KUL dr hab. Wiesław Przygoda – Lublin, o. prof. dr Piotr
Skonieczny OP – Rzym, prof. dr hab. Krystian Wojaczek – Opole

REDAKCJA TOMU

ADAM PRZYBECKI

RECENZENCI TOMU

ks. dr hab. Bogdan Biela, UŚ Katowice
ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola, UO Opole
ks. prof. PWT dr hab. Bogusław Drożdż, PWT Wrocław
o. dr hab. Marek Fiałkowski OFMConv., KUL Lublin
ks. dr Bogdan Giemza SDS, PWT Wrocław
o. prof. PWTW dr hab. Dariusz Gradocki SJ, PWTW Warszawa
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław
o. prof. UPJPII dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap, UPJPII Kraków
ks. prof. PWTW dr hab. Zbigniew Kubacki SJ, PWTW Warszawa
o. prof. dr hab. Andrzej Potocki OP, UW Warszawa
prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz, UŚ Katowice
ks. prof. UKSW dr hab. Edmund Robek SAC, UKSW Warszawa
ks. prof. dr hab. Henryk Wejman, US Szczecin
ks. dr Bogusław Wolański, PWT Wrocław

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

ISSN 1642-6738

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

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „TEOLOGIA PRAKTYCZNA” JEST WERSJA DRUKOWANA

Projekt okładki
PAWEŁ PAŃK

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

SPIS TREŚCI

Tomasz Wielebski, Mateusz J. Tutak
DIECEZJALNE RADY DUSZPASTERSKIE W POLSCE.
MIĘDZY IDEAŁEM A RZECZYWISTOŚCIĄ 7

Adam Przybecki
KOŚCIÓŁ MUSI WYRUSZYĆ W DROGĘ. POLSKIE DUSZPASTERSTWO
W POSZUKIWANIU DUCHOWYCH KORZENI 33

Szymon Stułkowski
OD MISTYCZNYCH KORZENI DO APOSTOLSKICH OWOCÓW. DYNAMIKA
TRZYLETNIEGO PROGRAMU DUSZPASTERSKIEGO DLA KOŚCIOŁA
W POLSCE (2010–2013) 43

Tomasz Wielebski
DIECEZJALNE I PARAFIALNE STRUKTURY KOMUNIJNE W POLSCE 53

Piotr Nawrot
CZY MUZYKA MOŻE BYĆ DZISIAJ NARZĘDZIEM EWANGELIZACJI?
AKTUALNOŚĆ DOŚWIADCZEŃ BAROKU MISYJNEGO AMERYKI HISZPAŃSKIEJ 71

Michał Kieling
DWANAŚCIE SPOSOBÓW ODPUSZCZENIA GRZECHÓW? PRAKTYKA POKUTNA
WCZESNOŚREDNIOWIECZNEGO KOŚCIOŁA NA PODSTAWIE
»PENITENCJAŁU EGBERTA« 83

Dariusz Kwiatkowski
»ARS CELEBRANDI« PREZBITERA WEDŁUG OGÓLNEGO
WPROWADZENIA DO MSZAŁU RZYMSKIEGO Z ROKU 2002 97

Marek Pyc
DROGA KU PEŁNI ŻYCIA. WIARA W ŚWIETLE LISTU APOSTOLSKIEGO
»PORTA FIDEI« BENEDYKTA XVI 113

Małgorzata Laskowska
NOWE MEDIA W SŁUŻBIE CZŁOWIEKA. ZARYS PROBLEMATYKI
W KONTEKŚCIE ETYKI I AKSJOLOGII MEDIÓW 123

Maciej Szczepaniak
RADIO DIECEZJALNE W POZNANIU W SŁUŻBIE LOKALNEGO
KOŚCIOŁA (1991–2012) 139

Małgorzata Chrzastowska
HOSPICJUM JAKO PRZYKŁAD OPCJI PREFERENCYJNEJ NA RZECZ UBOGICH 153

Marek Grubka
KAPLICA Z WIDOKIEM NA KAMPUS. 25 LAT DZIAŁALNOŚCI OŚRODKA
DUSZPASTERSTWA AKADEMICKIEGO „SZOPKA” W RZESZOWIE 165

Elżbieta Adamiak
EDYTY STEIN I JANA PAWŁA II TEOLOGICZNA WIZJA KOBIECOŚCI 179

Jolanta Kurosz
MATERIAŁY DO ĆWICZEŃ Z TEOLOGII PASTORALNEJ SZCZEGÓLWEJ
ORAZ TEOLOGII LAIKATU I APOSTOLSTWA.
WSKAZÓWKI METODYCZNE 191

INHALTSVERZEICHNIS 231

CONTENTS 233

TOMASZ WIELEBSKI
MATEUSZ J. TUTAK

Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością

Obecnie Kościół w Polsce realizuje trzyletni (2010–2013) program duszpasterski *Kościół domem i szkołą komunii*. Hasłem przewodnim tego programu jest myśl zaczerpnięta z listu apostołskiego *Novo millennio ineunte* bł. Jana Pawła II: *Czynić Kościół domem i szkołą komunii* (NMI 43). Papież napisał w nim, że to *wielkie zadanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeżeli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwanie świata* (tamże).

W realizowanym programie duszpasterskim postawiono trzy cele ogólne, które wyznaczają kierunek pracy w kolejnych latach. Celem pierwszego roku pracy („W komunii z Bogiem” – 2010/2011) było *odkrywanie i pogłębianie duchowości komunii*. Kolejny rok pracy („Kościół naszym domem” – 2011/2012) ma służyć *odnawianiu i wzmacnianiu struktur komunijnych Kościoła*. Ostatni rok działań duszpasterskich („Być solą ziemi” – 2012/2013) ma być poświęcony *krzewieniu duchowości komunii*¹. Trzeba zwrócić uwagę na logikę realizowanego programu, wyrażającą się w bardzo ścisłej łączności poszczególnych lat pracy. Chodzi najpierw o odkrywanie istoty komunii (jedności człowieka z Bogiem),

Tomasz W I E L E B S K I, ks. dr, kierownik Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie oraz wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa, e-mail: tomwielebski@gmail.com

Mateusz J. T U T A K, mgr lic., asystent w Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie, Warszawa, e-mail: matitux@gmail.com

¹ K. K a n t o w s k i, Sz. S t u ł k o w s k i: *W Komunii z Bogiem*. W: Komisja Duszpasterstwa KEP: *W Komunii z Bogiem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski dla Kościoła w Polsce na lata 2010–2013. Rok 2010/2011*. Red. Sz. S t u ł k o w s k i. Poznań 2010 s. 16.

aby na tym doświadczeniu wiary budować i umacniać struktury komunijne, które później staną się narzędziem ewangelizacji. Realizacji programu mają towarzyszyć pierwsze Krajowe Kongresy Diecezjalnych (IX 2012) i Parafialnych (IX 2013) Rad Duszpasterskich².

Drugi rok realizowanego programu duszpasterskiego był poświęcony tworzeniu i ożywianiu działalności różnorodnych struktur komunijnych w diecezjach i parafiach jako narzędzi służących uczeniu wszystkich członków Kościoła odpowiedzialności za Jego kształt³. To one mają pomagać w tworzeniu Kościoła jako *communio*, pobudzając *pasterzy i wiernych do uważnego słuchania siebie nawzajem* (NMI 45). Jednym z takich narzędzi jest Diecezjalna Rada Duszpasterska (dalej DRD), która ma, pod przewodnictwem biskupa diecezjalnego, *badać (...) wszystko, co dotyczy działalności pasterskiej, a także rozważać i przedstawiać praktyczne wnioski* (KPK kan. 511). W tej perspektywie warto dokonać diagnozy działalności DRD i zaproponować kierunkowe działania na przyszłość. Diagnoza będzie dotyczyła poszukiwania odpowiedzi na to, czy i w jaki sposób DRD, kierując się wskazaniem Magisterium, realizują swoje zadania. Przyszłościowe wskazania mają dotyczyć tego, co trzeba czynić, aby bardziej aktywizować i wykorzystywać potencjał duchownych i świeckich członków DRD do działań na rzecz Kościoła diecezjalnego. Trzeba też zastanawiać się nad tym, w jaki sposób owoce spotkań DRD mają być przekładane na konkretne działania.

Szukając odpowiedzi na postawione pytania, pracownicy Sekcji Teologii Pastoralnej Wydział Teologiczny UKSW postanowili przeprowadzić badania socjologiczne dotyczące funkcjonowania działalności DRD. Tego typu działanie jest konkretną realizacją nauczania II Soboru Watykańskiego, który wskazując na konieczność właściwego harmonizowania kultury ludzkiej i obywatelskiej z nauką chrześcijańską, podkreślił konieczność uznawania i stosowania w duszpasterstwie nie tylko zasad teologii, ale także nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii (zob. KDK 62). Prowadzone badania i płynące z nich wnioski stanowią jeden z wykorzystywanych przez teologię pastoralną paradygmatów działań, zwany *paradygmatem trzech etapów*. Ujmuje się go w formie sylogizmu praktycznego, w którym przesłanką większą jest zasada objawiona odkryta w wynikach poszukiwań nauk teologicznych, przesłankę mniejszą stanowią dane zaczerpnięte z badań socjologicznych, psychologicznych, pedagogicznych i innych, a wniosek, będący zasadą urzeczywistnianą się Kościoła, ma charakter teologiczny. Najpierw ukazuje się jakiś wycinek działalności pastoralnej Kościoła w

² Tamże.

³ Por. S. Gądecki: *Słowo wstępne*. W: Komisja Duszpasterstwa KEP. *Kościół naszym domem. Kościół naszym domem i szkołą komunii. Program duszpasterski dla Kościoła w Polsce na lata 2010–2013. Rok 2011/2012*. Red. Sz. Stulkowski. Poznań 2011 s. 9.

ujęciu normatywnym, następnie w ujęciu realizowanym, aby dojść do wniosków pastoralnych (ujęcie postulowane)⁴.

I. Podstawy teologiczno-prawne działalności DRD

Z woli Chrystusa główną osobą odpowiedzialną za posługę nauczania, uświęcenia i kierowania Ludem Bożym w diecezji jest biskup. W myśl nauczania II Soboru Watykańskiego, biskupi *kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami jako zastępcy i legaci Chrystusa radami, zachętami i przykładem, ale także mocą swego autorytetu i świętej władzy (...), którą w imieniu Chrystusa sprawują*. Władza ta jest *własna, zwyczajna i bezpośrednia* (KK 27). Sprawując swoją władzę, mają oni korzystać ze zdania wiernych. Ujawnianie przez wiernych swojego zdania może posiadać formę instytucjonalną, czyli odbywać się w ramach DRD, będącej ważnym organem konsultacyjnym działającym w diecezji.

Idea DRD powstała po II Soborze Watykańskim jako odpowiedź na wzrastającą rolę apostołstwa świeckich oraz pogłębiającą się świadomość odpowiedzialnego i świadomego udziału różnych stanów Kościoła w realizacji jego misji. Wszyscy ochrzczeni stanowią Lud Boży i są wezwani do wzięcia odpowiedzialności za Kościół⁵. Tego typu rada powinna istnieć w każdej diecezji, o czym mówi Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* II Soboru Watykańskiego, gdzie podkreśla się, że jej zadaniem jest *badanie i rozważanie tego wszystkiego, co odnosi się do działalności duszpasterskiej oraz wyciąganie z tego praktycznych wniosków* (DB 27). Ustanowieniu DRD w diecezji domaga się wielość i złożoność współczesnych problemów duszpasterskich, które można rozwiązywać przy udziale wiernych po wieloaspektowej analizie⁶.

Konkretne wskazania dotyczące powoływania i działalności DRD zawiera KPK w kanonach 511–514. Powinna ona być ustanowiona w każdej diecezji (KPK 511), a powołani do niej mogą być tylko wierni pozostający w pełnej łączności z Kościołem katolickim, duchowni i członkowie instytutów życia konsekrowanego, a przede wszystkim świeccy (KPK kan. 512 § 1). To właśnie oni mają możliwość, a nawet niekiedy obowiązek, ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą ich potrzeb duchowych, życzeń i dobra Kościoła (KPK kan. 212 § 2–3). Ustawodawcy zależało na tym, aby w radzie swój udział mieli kato-

⁴ Por. R. K a m i ń s k i: *Metody teologii pastoralnej*. W: *Teologia pastoralna*. Red. R. K a m i ń s k i. Lublin 2000 s. 24–26.

⁵ J. W r o c e ń s k i: *Diecezjalna Rada Duszpasterska – struktura i zadania*. W: *Struktury kolegalne w Kościele partykularnym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich. Wydział Nauk Prawnych TN KUL i Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie*. Tarnów 2004. Red. J. K r u k o w s k i, T. R o z k r u t. Tarnów 2004 s. 110–112.

⁶ Por. tamże, s. 114.

licy świeccy, co wiąże się z odnowioną eklezjologią II Soboru Watykańskiego⁷. Sposób wyboru członków rady powinien dokonywać się według kryteriów reprezentatywności, kompetencji i przydatności (KPK kan. 512 § 2). KPK podkreśla, że do rady należy dobrać tylko tych wiernych, którzy odznaczają się pewną wiarą, dobrymi obyczajami i roztropnością (KPK kan. 512 § 3). DRD powinna mieć własny statut wydany przez biskupa diecezjalnego, w którym będzie określona jej natura, cel, sposób powoływania członków, ich liczba, czas trwania kadencji⁸. DRD, mająca jedynie głos doradczy, powinna być zwoływana przez biskupa przynajmniej raz w roku (KPK kan. 514). Powinien on konsultować z radą swoje ważniejsze decyzje w sprawach duszpasterskich, nie lekceważąc mądrych i roztropnych ocen, wniosków i sugestii. Nie przekreśla to autonomii urzędu biskupiego, wpływając na bardziej demokratyczny charakter podejmowanych decyzji oraz na podmiotowe traktowanie Ludu Bożego⁹. Przebieg posiedzenia rady powinien być protokołowany przez sekretarza rady lub specjalnego protokolanta¹⁰.

Kodeks nie definiuje szczegółowo spraw którymi powinna się zajmować DRD, podkreślając w ogólny sposób, że ma *badać pod władzą biskupa wszystko, co dotyczy działalności pasterskiej, a także rozważać i przedstawiać praktyczne wnioski* (KPK kan. 511). Rodzi to przypuszczenia, że prawodawca zasugerował, aby szczegółowe ustalenia uwzględniające specyfikę i sytuację duszpasterską danej diecezji znalazły się w poszczególnych statutach¹¹. Tematykę zajęć rady uszczegóławia Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores* (dalej AS). Pisząc o zadaniach DRD, dokument zwraca uwagę na to, że ma ona pod przewodnictwem biskupa przedyskutować określone zagadnienia dotyczące działalności duszpasterskiej, przykładowo zaliczając do nich kwestię *programu duszpasterskiego, diecezjalnych inicjatyw misyjnych, katechetycznych i apostołskich, odpowiednich środków służących pogłębianiu formacji doktrynalnej i życia sakramentalnego wiernych, sposobów ułatwiania pracy duszpasterskiej duchownych czy uwrażliwiania opinii publicznej na problemy Kościoła*¹². Mówiąc o bardziej skutecznym działaniu, w dokumencie proponuje się, aby obrady poszczególnych sesji były poprzedzane odpowiednim studium przygotowawczym przygotowanym z pomocą instytucji i urzędów pastoralnych diecezji (por. AS 185).

⁷ Por. T. Pawluk: *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II. T. 2. Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*. Olsztyn 1986 s. 252–253.

⁸ Por. J. Wroceński, dz. cyt., s. 124.

⁹ Por. tamże, s. 123.

¹⁰ Por. T. Pawluk, dz. cyt., s. 254.

¹¹ Por. J. Wroceński, dz. cyt., s. 116.

¹² Kongregacja ds. Biskupów: *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów Apostolorum successores*. Watykan 2004 nr 185.

Mówiąc o działalności DRD, należy także odwołać się do adhortacji apostoł-
skiej Jana Pawła II *Christifideles laici*. Adhortacja, przypominając nauczanie
Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* II Soboru Watykań-
skiego o czynnym udziale wiernych świeckich w życiu Kościoła partykularnego
(por. DA 10), podkreśla rolę i znaczenie ich uczestnictwa w DRD. Według ad-
hortacji, udział świeckich w pracach rady ma pozwolić na rozszerzenie zakresu
konsultacji oraz szersze i odważniejsze stosowanie zasady współpracy, która w
pewnych przypadkach ma charakter decyzyjny (por. ChL 25).

Po przedstawieniu teologiczno-prawnych wskazań działalności DRD zostaną
ukazane wyniki badań dotyczące tego, jak są one realizowane w praktyce. Dzięki
temu możliwe będzie wyciągnięcie wniosków i adekwatnych do nich postulatów.

II. Metodologia badań

Koncepcja badań została oparta na przytoczonych wcześniej dokumentach
Kościoła, które stanowiły podstawę teoretyczną do stworzenia narzędzi badaw-
czych. Zawierają one sformułowania dotyczące sposobów powołania rady, jej
składu, kadencji, form zwoływaniu i przekazanych kompetencji. Jest to funda-
ment do operacjonalizacji¹³ pojęć związanych z funkcjonowaniem DRD. Warto
w tym miejscu podkreślić udział ks. abp S. Gądeckiego, który nie tylko był inspi-
ratorem badań i ułatwił ich przeprowadzenie, lecz także wniósł własne meryto-
ryczne sugestie.

Najpierw została skierowana do każdej Kurii Biskupiej prośba o przesłanie
następujących materiałów:

- statutów DRD (ze względu na duży poziom ogólności tych wskazań, każ-
da diecezja opracowała własny statut DRD, według którego zorganizowa-
ne jest funkcjonowanie rad);
- kopii protokołów zebrań DRD z dwóch ostatnich lat;
- listy członków DRD (z uwzględnieniem: środowiska reprezentowanego,
stanu, imienia i nazwiska oraz adresu do korespondencji).

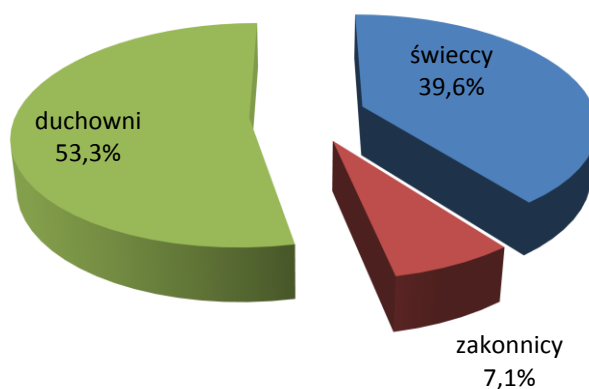
Na prośbę skierowaną do wszystkich polskich diecezji, odpowiedź spłynęła
z 31, w tym 21 diecezji przesłało kompletny ich zestaw, czyli statut, kopię proto-
kołów oraz listę członków. Z dokumentów wynikało, że DRD działają w 26 pol-

¹³ *Operacjonalizacja* to zabieg metodologiczny polegający na przeprowadzeniu próby okre-
ślenia (zdefiniowania) przedmiotu badań w taki sposób i w takim zakresie, aby było możliwe
stwierdzenie jego występowania i/lub natężenia. Inaczej mówiąc, operacjonalizacja polega na
stworzeniu konkretnych procedur badawczych (operacji), które pozwolą na dokonanie empirycz-
nych obserwacji odpowiadających tym pojęciom w świecie rzeczywistym – zob. E. Babbie:
Podstawy badań społecznych. Warszawa 2009 s. 132.

skich diecezjach¹⁴. Wiele braków w korespondencji związanych było ze zmianami biskupów ordynariuszy, co spowodowało, że nie odbywały się spotkania DRD. Na dalszym etapie procedowania została przeanalizowana treść przesłanych dokumentów. Szukano odpowiedzi na pytania, w jakim stopniu statuty DRD realizują nauczanie Magisterium Kościoła oraz czy treść zawarta w protokołach ze spotkań DRD świadczy o realizacji tych statutów i uwzględnianiu znaków czasu. Niestety, zdarzały się sytuacje, że DRD funkcjonowała mimo braku statutów, do których uchwalenia zobowiązuje prawo kanoniczne (KPK kan. 513 § 1). Inny przypadek, który pojawił się kilkakrotnie podczas analizy treści statutów, to kopiowanie dokumentów z innych diecezji. Skrajnością było powoływanie się diecezji będącej sufraganią na statuty obowiązujące w diecezji metropolitalnej, w której takowych dokumentów nie ma.

Na listach członków DRD przesłanych do analizy znalazły się 994 osoby, z czego 53,3% stanowili kapłani, 39,6% osoby świeckie i 7,1% przedstawiciele stanu zakonnego. Widoczna jest tutaj dysproporcja w liczbie uczestników DRD różnych stanów.

Członkowie DRD wg stanów



Wyk. 1. Rozkład stanów według nadesłanych list członków DRD.

¹⁴ Należą do nich następujące archi(diecezje): częstochowska, drohiczyńska, gliwicka, gnieźnieńska, kaliska, katowicka, kielecka, koszalińsko-kołobrzeska, krakowska, legnicka, łowicka, łódzka, opolska, plocka, poznańska, przemyska, rzeszowska, siedlecka, sosnowiecka, świdnicka, tarnowska, toruńska, warszawska, wrocławska, zamojsko-lubaczowska, zielonogórsko-gorzowska. W tych diecezjach ostatecznie przeprowadzono badania. Autorzy po różnych konsultacjach przyjęli założenie, że skoro pozostałe diecezje nie nadesłały dokumentów, to DRD w nich nie funkcjonują.

Następnie, z utworzonej bazy wszystkich członków DRD, metodą doboru celowo-losowego, została wybrana reprezentacyjna grupa respondentów. W pierwszej połowie 2012 r. do 12 osób z każdej DRD zostały przesłane pocztą kwestionariusze. Ankieta dotyczyła prezentacji i oceny form pracy DRD. Zawierała 15 pytań, z czego 3 miały charakter otwarty, gdzie respondenci mogli wpisać własne przemyślenia. Autorów interesowało, jaka problematyka jest podejmowana w czasie spotkań DRD, jaki jest sposób ich organizacji i przebiegu oraz jakie mają własne propozycje dotyczące ich funkcjonowania.

Z 312 wysłanych ankiet, do badaczy wróciło wypełnionych 131. Poziom 42,0% zwrotów jest wystarczający dla metody pocztowej, by na tej podstawie tworzyć uogólnienia dla całej badanej populacji. Autorzy czynili to jednak w sposób roztropny, mając świadomość, że znaczna część diecezji nie jest reprezentowana w niniejszym badaniu. Większą uwagę natomiast zwrócili na opis działania DRD w konkretnych diecezjach, których członkowie wypowiedzieli się poprzez ankietę. Tutaj zadanie było nieco utrudnione, gdyż widoczne są istotne dysproporcje między liczbą zwrotów z poszczególnych diecezji. Najwięcej ankiet odesłano z archidiecezji przemyskiej (9) i warszawskiej (8). Były także takie diecezje, z których członkowie odesłali jedynie 3 ankiety z 12 wysłanych. Autorzy starali się więc ostrożnie podchodzić do zebranego materiału, tym niemniej udało się na tej podstawie stworzyć kilka uogólnień, które dla badaczy są istotne i wartościowe do ewaluacyjnej analizy obecnego funkcjonowania DRD. Prezentacja danych liczbowych w niniejszym raporcie zostanie uzupełniona autentycznymi wypowiedziami członków DRD, zamieszczonymi w odpowiedziach otwartych ankiety. Da to pełniejszy obraz rzeczywistości, której się przyglądamy, a także będzie wyrazem ich z troską o dobro wspólnoty Kościoła. Niech poniższy cytat z wypowiedzi osoby duchownej z diecezji w centralnej Polsce będzie myślą przewodnią prowadzonych rozważań: *Ankieta ukazuje prawdę o nieco fikcyjnej roli DRD. Potrzeba ożywienia i zmian. Oby ta ankieta stała się inspiracją do rzetelnego potraktowania tegoż gremium.*

III. Analiza treści dokumentów DRD

Jak zostało to wcześniej opisane, badanie składało się z dwóch modułów, skierowanych do różnych podmiotów DRD. Najpierw została skierowana prośba do Kurii Biskupich o przesłanie wskazanych dokumentów. Na ich podstawie badacze dokonali całościowej analizy ich treści. W pierwszej kolejności zajęto się zgodnością tych dokumentów z wytycznymi Magisterium. W sposób szczególny zwrócono uwagę na statuty DRD, w których powinny być jasno określone cele i zadania. Mają one nadawać kierunek działań.

Z trzech celów wymienionych przez Magisterium, w statutach DRD wskazuje się najczęściej na postulowanie rozwiązań duszpasterskich, niekoniecznie po-

przedzając je badaniem rzeczywistości i rozważaniem aktualnych problemów. Można domniemywać, że zasadniczo statuty nie zakładają, by zgłaszane propozycje były poprzedzone odpowiednią ich analizą.

Następnie, w tych samych dokumentach przeanalizowano zadania, które ma realizować DRD i skonfrontowano je z wytycznymi Magisterium.

Z pięciu głównych zadań polecanych przez Magisterium do dyskusji w ramach DRD (program duszpasterski; diecezjalne inicjatywy misyjne, katechetyczne i apostołskie; środki służące pogłębianiu formacji doktrynalnej i życia sakramentalnego wiernych; sposoby ułatwiania pracy duszpasterskiej duchownych; uwrażliwianie opinii publicznej na problemy Kościoła) statuty najczęściej zwracają uwagę na przygotowanie programu duszpasterskiego, omówienie różnych inicjatyw oraz ułatwianie pracy duchownych. W marginalnym stopniu, według statutów, DRD stawia sobie zadania związane z formacją i uwrażliwianiem opinii publicznej na problemy Kościoła. Z tego można dedukować, że statuty większą uwagę poświęcają działaniom *ad extra* niż w obrębie Kościoła instytucjonalnego *ad intra*.

Autorzy, na podstawie treści statutów, skonstruowali skalę ich zgodności z Magisterium. Okazało się, że co czwarta diecezja pozostaje na średnim poziomie zgodności, zaś na wysokim jedna na dziesięć. Niski poziom tej zgodności dotyczy przynajmniej co piątej przebadanej diecezji. To nie jedyne wnioski, które można wysnuć po analizie otrzymanych dokumentów.

Mówiąc o działaniu zorganizowanym, także w obrębie Kościoła, należy najpierw ustalić cele, które mają nadawać kierunek działań. Dopiero na ich podstawie precyzuje się zadania do realizacji i ustala plany działania¹⁵. W wielu statutach ten porządek, wypływający zarówno ze zdrowego rozsądku, jak i poparty teorią prakseologiczną, nie jest zachowany. Niekiedy cele i zadania znajdują się w dokumentach, ale w nieodpowiedniej konfiguracji, mieszając swoje zakresy pojęciowe. Problem języka dotyczy także sposobu wyrażania myśli w dokumen-

¹⁵ Chociaż Kościół ma religijny i nadprzyrodzony charakter, to jednak składa się z ludzi, którzy w jakimś stopniu podlegają zasadom organizacji i zarządzania. Powinny one być również uwzględniane przy podejmowaniu każdej działalności duszpasterskiej, oczywiście z zachowaniem specyfiki instytucji Kościoła (zob. RH 21). Jednym z głównych zagadnień poruszanych przez nauki prakseologiczne jest problematyka celów. Mają one kluczowe znaczenie dla skuteczności działań każdej organizacji. Zapewniają poczucie kierunku, wpływają na planowanie działań, mogą być źródłem motywacji, dla pracowników, dają skuteczny mechanizm oceny i kontroli. Chociaż nie można zaplanować bezpośredniego głównego celu działań Kościoła (wzrost w wierze, nadziei i miłości), gdyż zależy od łaski Boga, to jednak można planować cele pośrednie, które zawsze mają prowadzić do realizacji celu głównego – zob. R. K a m i ń s k i: *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*. W: *Teologia pastoralna*, dz. cyt., s. 423; 436; J. M a r i a ń s k i: *Życie parafii*. Wrocław 1984 s. 31–33; R. W. G r i f f i n: *Podstawy zarządzania organizacjami*. Warszawa 1997 s. 200–201.

tach. Są one często ogólne, niejasne i mało konkretne, co zauważa się także w innych dokumentach Magisterium. Wszystkie te spostrzeżenia, dotyczące formy redagowania statutów, mają w konsekwencji swoje przełożenie na owocność działań DRD.

Po analizie nadesłanych statutów wydaje się, że część z nich ma słabe umocowanie w nauczaniu Magisterium. Pomimo tego, że trudno znaleźć w nich wyraźnie zarysowane cele i zadania, poruszają one inne kwestie, jak określenie stanu religijności diecezjan czy też posługi duszpasterskiej. Należy przypomnieć, że statut DRD jest jej dokumentem programowym, który powinien uwzględniać główne kierunki i metody działań, a nie ograniczać się do bieżących spraw.

Nieco lepiej wygląda realizacja zadań wyznaczonych przez Magisterium. Analiza protokołów z posiedzeń DRD pokazała, że zazwyczaj są one głównym przedmiotem spotkań.

Z protokołów DRD wynika, że na spotkaniach są podejmowane przede wszystkim kwestie związane z inicjatywami misyjnymi, katechetycznymi i apostołskimi oraz formacją doktrynalną i ożywianiem życia sakramentalnego. Najczęściej podejmuje się kwestie związane z uwrażliwianiem opinii publicznej na problemy Kościoła. Zestawiając te dane z treścią statutów, zauważyć należy, że w pewnym stopniu różnią się one pod względem wyznaczanych i realizowanych zadań. Najbardziej jest to widoczne w kontekście przygotowywania programu duszpasterskiego.

Magisterium Kościoła nie uwzględnia wszystkich zadań, którymi ma się zajmować DRD, zwracając uwagę na odczytywanie znaków czasu i uwarunkowań pracy Kościoła lokalnego. Autorzy te kwestie ujęli w postaci 6 aspektów, których praca DRD może i powinna dotknąć.

Czytając protokoły DRD można wydedukować, że na spotkaniach są poruszane przede wszystkim zagadnienia związane z życiem religijnym wspólnoty diecezjalnej. Połowa DRD podejmowała także kwestie społeczne i moralne. Najczęściej członkowie DRD zajmowali się kwestiami finansowymi i politycznymi. Z jednej strony, właściwym jest podejmowanie przez DRD przede wszystkim spraw związanych z życiem religijnym diecezji. Z drugiej jednak strony, dostrzega się zbyt małe zaangażowanie DRD w podejmowaniu innych kwestii.

Treść protokołów pokazuje, iż większość DRD realizuje minimum częstotliwości spotkań wskazane przez Magisterium. Nieco ponad połowa przebadanych DRD spotyka się na posiedzeniach raz w roku, natomiast prawie co czwarta gromadzi się częściej. Niestety – aż 1/3 diecezji nie przesłała wystarczających dokumentów, by stwierdzić, jak często spotyka się jej DRD. Opierając się na otrzymanych protokołach, można stwierdzić, że zasadniczo DRD spełniają minimum formalne, zawarte w KPK kan. 514 § 2.

Podsumowując zebraną na podstawie protokołów wiedzę o działalności DRD, należy zauważyć, że niekiedy zajmują się one czymś innym, niż powinny się zajmować w świetle wskazań Magisterium, na przykład przybierając formę rad kapłańskich. Z drugiej jednak strony należy także zauważyć ciekawe inicjatywy podejmowane w diecezjach inspirowane i organizowane w ramach prac DRD, o których nie wspomina Magisterium.

Materiały uzyskane od diecezji zostały poddane analizie treści. Na ich podstawie stworzono wskaźniki oparte na wytycznych zawartych w Magisterium Kościoła. Pozwoliło to stwierdzić stopień zgodności treści w nich zawartych z przedstawionymi wcześniej wskazaniami Magisterium. Wzięto pod uwagę liczbę nadesłanych dokumentów, cele i zadania określone w statutach DRD, odpowiedź na odczytane znaki czasu, częstotliwość spotkań i reprezentatywność członków. Różne poziomy tej adekwatności pozwoliły wyodrębnić kategorie diecezji¹⁶. Pierwszym uwzględnionym przez badaczy parametrem była *liczba nadesłanych dokumentów*. Świadczy ona o uporządkowaniu spraw związanych z organizacją i przebiegiem pracy DRD, co ma wpływ na efektywności jej działań. Zwrócono też uwagę na *cele i zadania* umieszczone w statutach DRD, które winny tam się znaleźć po to, aby nie tylko zachować wierność duchowi Magisterium, ale również nadać kierunek podejmowanym pracom. Jeżeli chodzi o zadania podejmowane przez DRD, to protokoły, których forma jest bardzo zróżnicowana, zawierają ich wieloraki opis. Badacze w sposób szczególny zwrócili uwagę na te, które odwołują się do wskazań Magisterium. Zwrócono też uwagę na *znaki czasu*, jakie ma odczytywać DRD. Zanalizowano również *częstotliwość spotkań* DRD, która jest jednym z elementów świadczących o sposobie pracy. Na jej podstawie można dedukować o zaangażowaniu DRD w prace diecezji. Podstawą określenia częstotliwość spotkań były liczba protokołów z ostatnich dwóch lat. Zwrócono także uwagę na *reprezentatywność członków*, co wyraźnie podkreśla prawo kanoniczne, apelując aby rada składała się *z przede wszystkim świeckich* (KPK kan. 512 § 1).

Wymienionym wyżej wskaźnikom zostały przyporządkowane odpowiedniej rangi punkty, w zależności od ich znaczenia dla ogólnego poziomu zgodności dokumentów DRD z wytycznymi Magisterium. Tak przeanalizowane dokumenty diecezji pozwoliły każdą z nich przyporządkować do odpowiedniej kategorii. Do pierwszej kategorii zaliczono diecezje, które osiągnęły minimum 75,0% najwyższej uzyskanej liczby punktów, co świadczy o *bardzo dużym stopniu zgodności* ich dokumentów z Magisterium. Diecezje, których poziom zgodności dokumentów z Magisterium wyniósł między 50,0% a 75,0% tworzą kategorię *duży poziom*

¹⁶ Badacze punktowali poszczególne elementy Magisterium, które znalazły się w dokumentach rad, nadając im odpowiednią rangę. Na tej podstawie każda diecezja otrzymała odpowiednią ilość punktów, które zaprezentowane na skali pozwoliły stworzyć odpowiednie kategorie diecezji pod względem zgodności ich dokumentów z wytycznymi zawartymi w Magisterium.

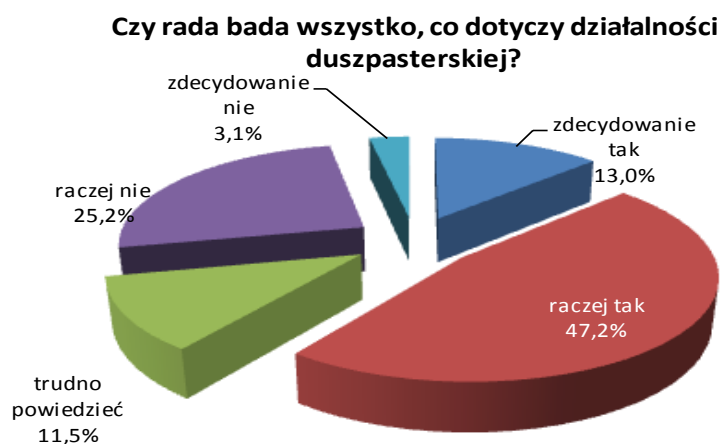
zgodności. Kategorię *średni poziom zgodności* przyporządkowano diecezjom, w których dokumenty spełniają między 25,0% a 50,0% określonych wymagań. Wszystkie inne diecezje zostały zaliczone do kategorii *niski poziom zgodności*. Taka kategoryzacja pozwala na bardziej obrazowe ukazanie charakterystyki ogólnej DRD w Polsce¹⁷.

IV. Prezentacja wyników badań członków DRD

Autorzy, dokonując analizy odpowiedzi w kwestionariuszach adresowanych do członków DRD, pragną na podstawie ich wypowiedzi odpowiedzieć na cztery pytania związane z działalnością DRD w teraźniejszości i przyszłości.

1. Jakie kwestie podejmuje DRD na spotkaniach?

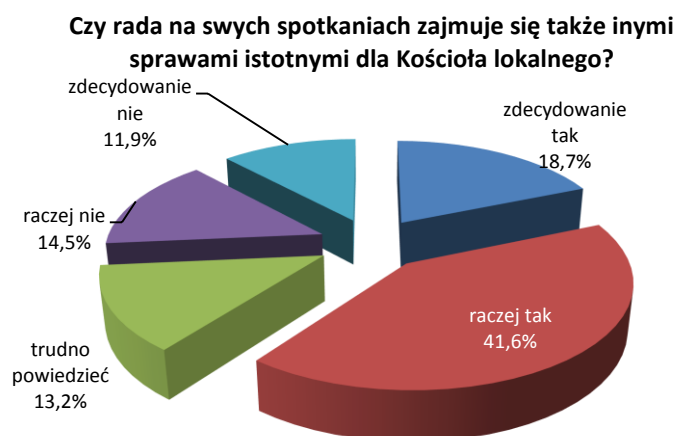
Respondenci zapytani, czy rada bada wszystko, co dotyczy działalności duszpasterskiej, w większości odpowiadali twierdząco (60,3%), choć przeważająca liczba skłaniała się ku odpowiedzi „raczej tak” (47,3%). Spory odsetek respondentów odpowiedział przecząco (28,3%).



Wyk. 2. Opinia członków rady dotycząca zakresu badań DRD w kontekście duszpasterskim.

¹⁷ Autorzy zdają sobie sprawę, że czytelnik oczekuje wskazania konkretnych diecezji, jednak świadomie nie ujawniają ich nazw, gdyż artykuł ma pokazać ogólną sytuację DRD w Polsce. W pracy przyjęto założenie ujawniania nazw diecezji w kontekście pozytywnych form działalności ich DRD. Ma to stać się punktem odniesienia dla pracy rad w tych diecezjach, gdzie nie funkcjonują one właściwie bądź dopiero będą tworzone.

Z kolei na pytanie dotyczące zajmowania się przez DRD innymi sprawami, istotnymi dla Kościoła lokalnego, aż 3/5 badanych odpowiedziało twierdząco (60,3%). Podobny jak poprzednio odsetek (26,4%) nie zauważył w działalności DRD podejmowania tego typu kwestii.



Wyk. 3. Opinia członków rady dotycząca podejmowania przez DRD istotnych spraw dla Kościoła lokalnego.

Gdy zapytano respondentów, czy omawiane kwestie są adekwatne do wyzwań współczesności, aż 73,6% odpowiedziało twierdząco, przy czym należy zauważyć, że znaczną część stanowiły odpowiedzi „zdecydowanie tak” (31,4%). Oczwistym więc jest, że jednocześnie mniejszy jest odsetek osób, które odpowiedziały przecząco na to pytanie (13,1%).



Wyk. 4. Opinia członków rady dotycząca adekwatności działań DRD wobec wyzwań współczesności.

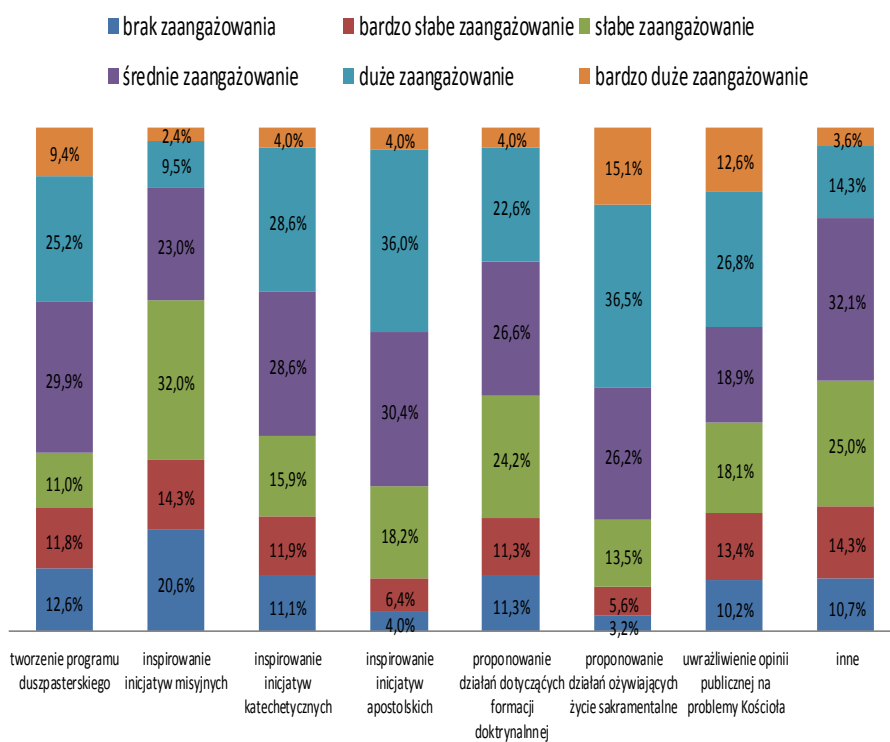
Przyglądając się odpowiedziom na zadane pytania o ogólną tematykę spotkań DRD, dostrzec można dwie istotne prawidłowości. Kategoria odpowiedzi „trudno powiedzieć” pojawia się przy każdym pytaniu na podobnym, dość wysokim poziomie. Może to świadczyć o braku umiejętności umiejscowienia podejmowanej problematyki w kontekście sformułowań zawartych w kwestionariuszu i zaczerpniętych z Magisterium Kościoła. Potwierdza to drugie spostrzeżenie mówiące o tym, że respondenci najbardziej pozytywnie oceniali zaangażowanie DRD w kwestie dotyczące wyzwań współczesności, czyli pojęcia zrozumiałego dla każdego członka, bez względu na wiedzę teologiczną. Taki stan rzeczy może mieć dwie przyczyny: z jednej strony język dokumentów Magisterium jest nieraz zbyt ogólnikowy i hermetyczny, z drugiej zaś członkowie DRD nie posiadają odpowiedniej formacji teologicznej.

Biorąc pod uwagę odpowiedzi respondentów dotyczące ogólnego ujęcia tematyki spotkań DRD, ich praca jawi się jako zgodna z wytycznymi Magisterium. Należy jednak postawić pytanie o ocenę przez respondentów zaangażowania rady w poszczególne dziedziny sugerowane przez Magisterium.

Na skali stopnia zaangażowania żadna z podjętych kwestii, zdaniem respondentów, nie wywoływała dla większości bardzo dużego zaangażowania. „Duże zaangażowanie” rady budziły takie kwestie, jak: inspirowanie inicjatyw apostołskich, proponowanie działań ożywiających życie sakramentalne oraz uwrażliwianie opinii publicznej na problemy Kościoła. Odpowiedź „średnie zaangażowanie” respondenci najczęściej zaznaczali przy: tworzeniu programu duszpaster-

skiego, proponowaniu działań dotyczących formacji doktrynalnej oraz inspirowaniu inicjatyw katechetycznych. Na „słabe zaangażowanie” badani wskazywali najczęściej przy kwestiach dotyczących inspirowania inicjatyw misyjnych. Żadna z zamieszczonych powyżej dziedzin nie była w większości oceniona w kategoriach „brak zaangażowania” bądź „bardzo słabe zaangażowanie”. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że przy inspirowaniu inicjatyw misyjnych aż co piąty badany zauważył brak zaangażowania rady. Kategoria „inne” kumulowała przede wszystkim odpowiedzi „średnie zaangażowanie” i „słabe zaangażowanie”.

W jakim stopniu rada angażuje się w wymienione poniżej dziedziny?



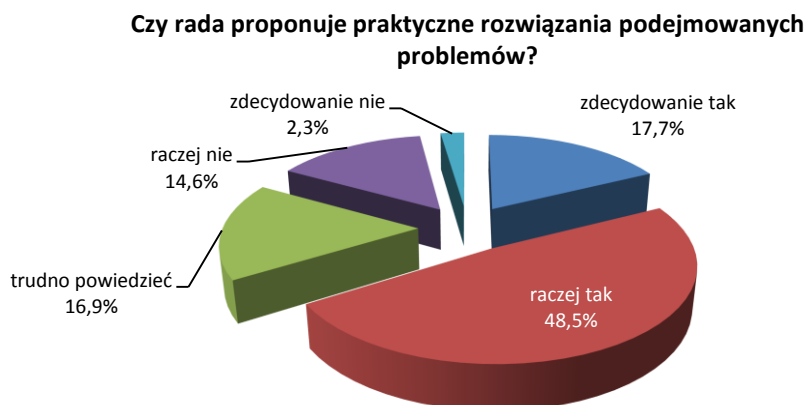
Wyk. 5. Stopnie zaangażowania DRD w poszczególne dziedziny pracy wskazane przez Magisterium.

Uzyskane odpowiedzi członków DRD mogą świadczyć o tym, że rady nie podejmują w sposób kompleksowy wszystkich zadań wskazywanych przez Magisterium. Co wpływa na taki stan rzeczy? Warto zwrócić uwagę na dwie ten-

dencje, które mogą mieć tu znaczenie. Może to wynikać ze słabej znajomości Magisterium, ewentualnie braku umiejętności przekładania wskazań Kościoła na uwarunkowania lokalne. Z drugiej strony, istnieje obawa, że obrady DRD determinują aktualne wydarzenia i brakuje czasu na refleksję na temat płaszczyzn działalności, wyznaczonych radom przez Magisterium.

2. Jaki jest sposób pracy DRD?

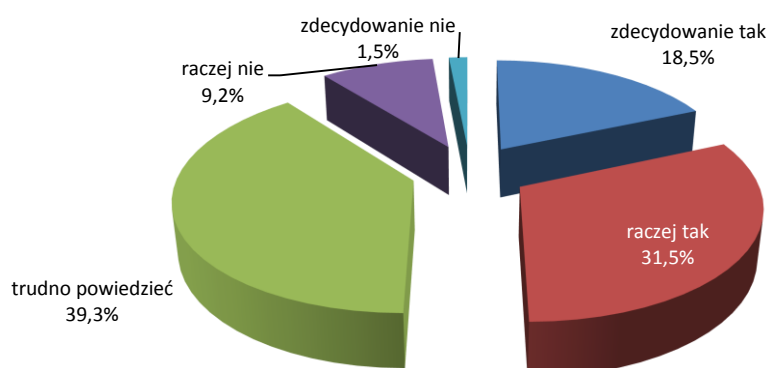
Zapytano także respondentów o to, czy rada proponuje praktyczne rozwiązania podejmowanych problemów? 2/3 z nich odpowiedziało pozytywnie na to pytanie (66,2%). Kilkunastoprocentowe odpowiedzi zawierały stwierdzenia „trudno powiedzieć” (16,9%) i „raczej nie” (14,6%).



Wyk. 6. Opinia członków rady dotycząca propozycji rozwiązań praktycznych proponowanych przez DRD.

Nieco inaczej prezentuje się kwestia oceny respondentów dotyczącej uwzględniania w działalności duszpasterskiej wniosków wypracowywanych przez DRD. Tutaj najczęściej pojawiała się odpowiedź „trudno powiedzieć” (39,2%) i „raczej tak” (31,5%). Zdecydowanie potwierdziło to 18,5% badanych.

Czy wnioski wypracowane przez radę są uwzględniane w działalności duszpasterskiej?

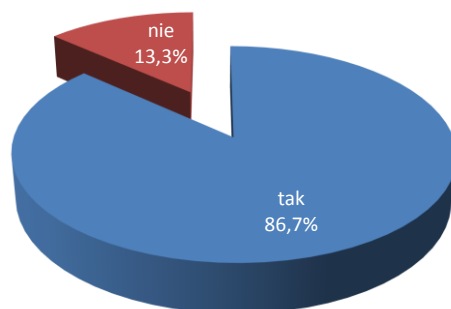


Wyk. 7. Opinia członków rady dotycząca uwzględniania w działalności duszpasterskiej owoców pracy DRD.

Zauważyć należy, że respondenci bardziej pozytywnie oceniają propozycje praktycznych rozwiązań podejmowanych problemów, które wypracuje rada, niż ich późniejsze uwzględnianie w pracy duszpasterskiej. Warto w tym miejscu przywołać wypowiedź jednego z respondentów: *Odnoszę wrażenie, że rada nie ma rzeczywistego wpływu na kształtowanie duszpasterstwa diecezji. Na zebraniach rady przedkłada się do oceny już wcześniej wypracowane propozycje duszpasterskie, a decyzja o tym, że zostaną one wprowadzone w życie już zapadła.* Wydaje się, że jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest pojawiająca się w kościelnych kręgach *fasadowość*. Język polski tym pojęciem określa: stwarzanie pozorów, w tym przypadku dotyczących podmiotowego traktowania osób świeckich.

A jak wygląda kwestia wprowadzania członków w podejmowanie zagadnienia? Zdecydowana większość badanych potwierdziła, że w jakiś sposób jest wcześniej wprowadzana w podejmowane przez DRD zagadnienia (86,7%).

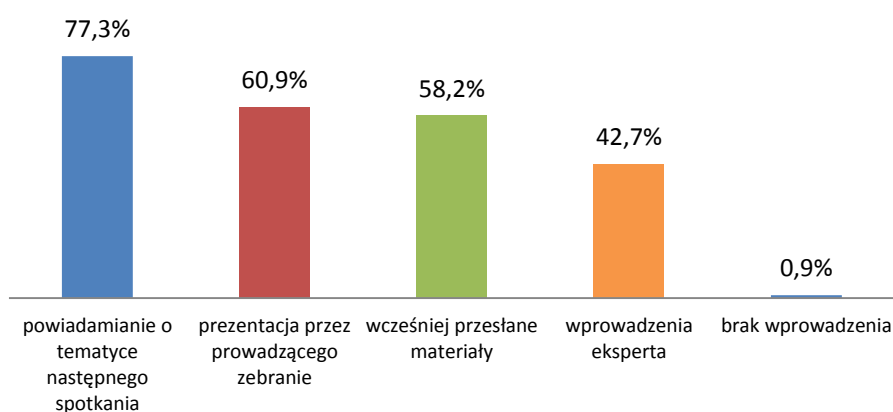
Czy członkowie rady są wprowadzani w podejmowane zagadnienia przez odpowiednie przygotowanie?



Wyk. 8. Opinia członków rady na temat odpowiedniego przygotowania prac DRD.

Najczęściej wśród tych sposobów wymieniano: „powiadomienie o tematyce następnego spotkania” (77,3%), „prezentacja przez prowadzącego zebranie” (60,9%) i „wcześniejsze przesyłanie materiałów” (58,2%). 42,7% wspomniało o „wprowadzeniu eksperta”.

W jaki sposób członkowie są wprowadzani do prac rady?

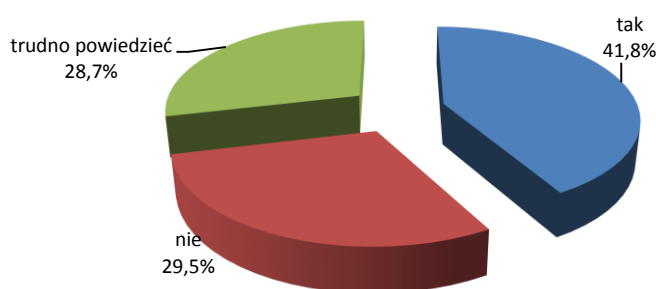


Wyk. 9. Sposoby wprowadzania członków rady do jej prac. Odpowiedzi nie sumują się do 100%, gdyż respondenci mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź.

Należy zauważyć, że respondenci mieli możliwość zaznaczenia nieograniczonej liczby odpowiedzi, właściwych dla pracy swojej rady. Wydaje się, że w niezadowolający sposób korzysta się z wszystkich form przygotowujących do podjęcia różnorodnej problematyki. Jest to szczególnie ważne w skomplikowanym i złożonym świecie, gdzie konkretne problemy wyjaśniają i porządkują specjaliści z różnych dziedzin.

Ankieta uwzględniała także kwestię formacji członków DRD dotyczącej ich roli w podejmowaniu odpowiedzialności za diecezje. Potwierdziło takie działanie 41,9% badanych. Odpowiedzi „nie” oraz „trudno powiedzieć” skumulowały podobny odsetek respondentów, odpowiednio 29,5% i 28,7%.

Czy spotkania rady obejmują element formacyjny dotyczący roli jej członków w podejmowaniu odpowiedzialności za Kościół lokalny?

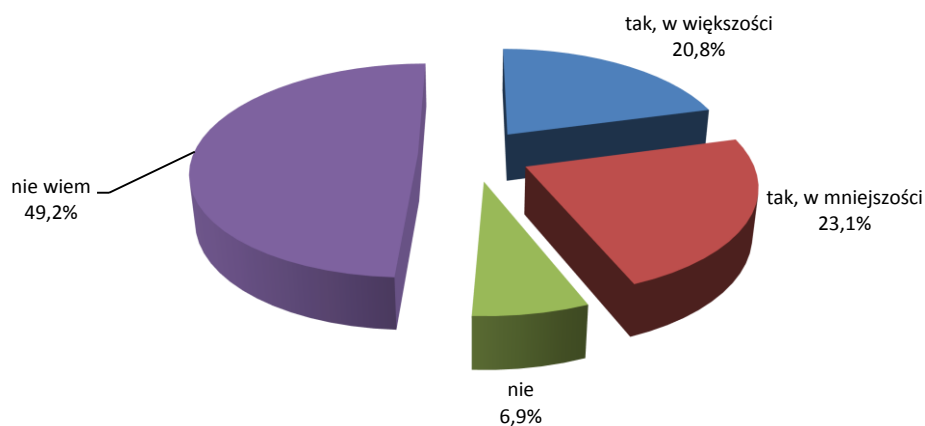


Wyk. 10. Opinia członków rady dotycząca teologicznej formacji w ramach DRD.

Uzyskane dane mogą świadczyć o tym, że w wielu wypadkach brakuje konkretnej, wielowymiarowej formacji. Intryguje także duży odsetek osób, które poprzez odpowiedź „trudno powiedzieć” nie potrafiły jednoznacznie określić, na czym polega element formacyjny w działalności ich rady. Świadczyć to może o braku wystarczającej wiedzy teologicznej, która pozwoliłaby takie rozróżnienie poczynić.

Zastanawiające jest także, że prawie połowa respondentów nie potrafiła odpowiedzieć na pytanie, czy inni członkowie ich rady są członkami parafialnych rad duszpasterskich (odpowiedź „nie wiem” zaznaczyło 49,2% badanych). Nieco niższy odsetek osób potwierdził, że członkowie rady są w radach lokalnych (43,9%).

Czy członkowie Waszej Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej są także członkami Parafialnych Rad Duszpasterskich?

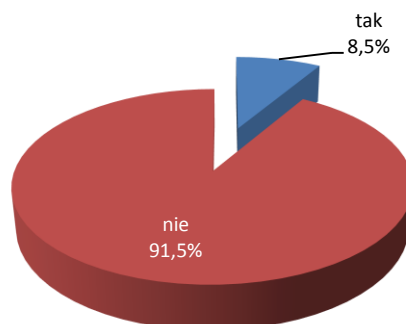


Wyk. 11. Wiedza członków na temat uczestnictwa członków DRD w pracach PRD.

Analizując uzyskane dane, można odnieść wrażenie, że członkowie rady nie mają możliwości dzielenia się własnymi, specyficznymi doświadczeniami służby w Kościele. W wielu przypadkach, rada nie jest więc miejscem wzajemnego ubogacania się i tworzenia *communio*, a jedynie formalnym wypełnieniem zaleceń Magisterium.

Zostało także zadane dodatkowe pytanie, dzięki któremu autorzy chcieli poznać, na ile jest realizowana ponaddiecezjalna współpraca DRD. Okazało się, że ich członkowie w większości nie zauważyli jakichkolwiek form współpracy z innymi diecezjami (91,5%).

Czy są znane jakieś formy współpracy Waszej rady z radami innych diecezji?



Wyk. 12. Wiedza dotycząca współpracy własnej DRD z innymi DRD.

Wyniki badań ilościowych potwierdzają też badania jakościowe, bo oto w kontekście planowanego I Kongresu DRD, świecki uczestnik z diecezji w zachodniej Polsce pisał: *Niech inspirowane do kontaktów rad wszystkich diecezji. Wydaje się, że kongres odbyty w Licheniu we wrześniu 2012 roku, nie jest ostatnią inicjatywą, która będzie służyła takiej współpracy.*

3. Czym powinna się zająć rada?

Respondenci pytani w badaniu, jakie są najważniejsze sprawy, którymi powinna zająć się rada, najczęściej opisywali dwa zagadnienia: *ewangelizacja* i *młodzież*. Należy zauważyć, że rzadko pojawiały się określenia: *reewangelizacja* czy *nowa ewangelizacja*. W podobnym kontekście była podejmowana *problematyka młodzieży*. Respondenci wyrazili także troskę o jej *wychowanie*. Sporo respondentów wskazywało także na potrzebę *katechizacji*, podkreślając konieczność *katechezy dorosłych*. Kilku respondentów wskazało także na *kwesję rodziny*, uszczegóławiając ją do problemu *trwałości małżeństwa*, *przygotowania do niego* oraz *życia w związkach niesakramentalnych*.

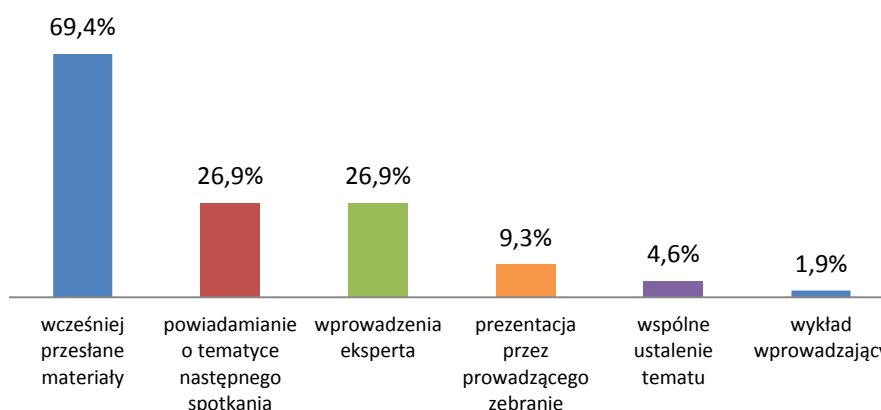
Respondenci wskazywali także na konieczność podjęcia przez DRD bieżących spraw oraz problemów społecznych. Osobnym, często pojawiającym się zagadnieniem, które podejmowali respondenci były szeroko rozumiane *problemy Kościoła* oraz stające przed nim *wyzwania*. Wśród ogólnych zagadnień respondenci wymieniali: *sakramenty*, *formację*, *duszpasterstwo*, *wspólnoty*. Szczegółowo zwracano uwagę na: *powołania*, *finanse*, *rady parafialne* i *aktywność parafii*. Kilka osób dostrzegło także *kwesję programów duszpasterskich i rad parafialnych*.

Takie sformułowanie problemów, jakimi powinna zająć się rada, dobrze świadczy o potencjale członków DRD i ich uwrażliwieniu na znaki czasu. Bardzo trafne i dojrzałe wydają się szczegółowe zagadnienia, na które wskazywali respondenci, a które w protokołach często nie były uwzględniane. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź osoby świeckiej z południowej diecezji, która tak ocenia prace DRD: *Czasami wydaje się, że członkowie rady krępują się mówić przy biskupach o rzeczach trudnych, tematy spotkań dotyczą spraw ogólnych, m.in. inicjatyw z okazji roku duszpasterskiego (hasła), zaangażowanie w ruchy i stowarzyszenia.*

4. W jaki sposób powinna wyglądać praca DRD?

Respondenci, pytani o najlepszy sposób wprowadzenia w problematykę obrad DRD, najczęściej sugerowali wcześniej przesyłane materiały (69,4%) oraz powiadomianie o tematyce następnego spotkania i wprowadzenia eksperta (po 26,9%). Dodatkowo zasugerowali także inne rozwiązania, jak: wcześniejsze, wspólne ustalenie tematyki kolejnego spotkania, formę wykładów połączonych z dyskusją oraz pracę w małych grupach, które przygotowują materiał na spotkanie.

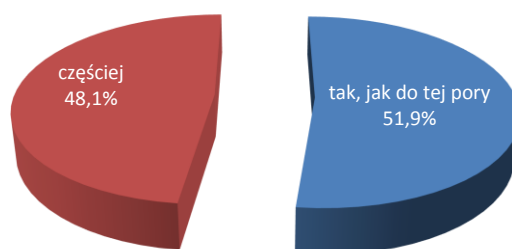
Jaki jest najlepszy sposób wprowadzania w problematykę rady?



Wyk. 13. Opinia członków rady dotycząca sposobów wprowadzania w pracę DRD. Odpowiedzi nie sumują się do 100%, gdyż respondenci mogli zaznaczyć więcej niż jedną odpowiedź.

Zapytano także członków DRD, jak często powinna spotykać się rada. Nikt nie udzielił odpowiedzi, by spotkania odbywały się rzadziej. Pozostałe dwie odpowiedzi rozkładają głosy respondentów w podobnych proporcjach. Spośród osób, twierdzących, że rada powinna spotykać się częściej (48,1%), najwięcej chciałoby spotkań rady raz na kwartał (58,3%) i dwa razy w roku (15,0%).

Czy rada powinna się spotykać:



Wyk. 14. Opinia członków rady dotycząca częstotliwości spotkań DRD.

Obydwie kwestie ukazują członków DRD jako otwartych, zaangażowanych i chętnych do dalszej, konstruktywnej pracy. Należy zauważyć olbrzymi potencjał tkwiący w osobach tworzących omawiany organ doradczy w diecezjach, który nie powinien być zmarnowany.

Autorzy postanowili także sprawdzić, czy istnieje zależność między danymi zdobytymi poprzez kwestionariusz a stopniem zgodności dokumentów diecezji z Magisterium Kościoła. Zasadniczo nie ujawniły się istotne tendencje, chociaż interesującym może się wydać fakt, że lepiej oceniają pracę DRD badani z diecezji, które zostały określone najniższym stopniem zgodności. Świadczyć to może o tym, że dokumenty nie zawsze oddają w pełni działalność DRD.

5. Korelacja z diecezją

Skorelowanie pytań związanych z podejmowanymi przez DRD problemami z konkretnymi diecezjami pokazało, że istnieje kilka diecezji, w których jest bardzo duża zgodność odpowiadających osób na temat pozytywnej oceny działalności DRD. Biorąc pod uwagę nazwy tych diecezji i zestawiając je z osobowościami posługujących w nich biskupów, można wnioskować, że to osobowość pasterzy nadaje pewne kierunki pracy rad.

Świecki z diecezji w zachodniej Polsce zauważył: *Księża biskupi powiedzieli, co uważali za stosowne w formie podającej. Dyskusja była pozorna. Wyczuwało się brak słuchania członków. Nawet układ stolów – akademicki: na podium: biskupi, na sali: członkowie. Wyraźnie widać, że spotkania są czysto formalne, być może tylko dla celów statystycznych, by w sprawozdaniu podać, że DRD istnieje i że się spotyka regularnie 1 do 2 razy w roku.*

Okazuje się także, że im członkowie rady bardziej są zaangażowani w tworzenie programu duszpasterskiego, tym bardziej jego końcowa wersja jest kompleksowa, rozbudowana, pragmatyczna i może stanowić dobry punkt wyjścia do konstruowania programu na poziomie parafii. Widoczna jest tutaj pewna prawidłowość, gdyż osoby, które wysoko oceniły udział rady w tworzeniu programu, równie wysoko oceniały uwzględnienie w działalności duszpasterskiej owoców pracy rady. Potwierdzeniem tej tendencji jest zestawienie częstotliwości spotkań DRD z postulatami o ich ewentualne zwiększenie. Okazuje się, że tam gdzie praca jest efektywna, członkowie DRD nie widzą potrzeby zwiększania ich częstotliwości i chcą, by rada spotykała się tak samo często, jak dotychczas.

Analizując szczegółowe zadania podejmowane przez DRD, nie widać, by zaangażowanie w któreś z nich było zdecydowanie pozytywnie ocenione w poszczególnych diecezjach. W tej perspektywie warto także dodać, że istnieją trzy diecezje, których członkowie DRD konsekwentnie i pozytywnie oceniają zaangażowanie w powyższe dziedziny. Pozostałe nie mają tak jednoznacznego zdania co do efektywności pracy w DRD, ale poprzez ich wypowiedzi w przesłanym kwestionariuszu, można sformułować kierunki działań, które pomogą uzyskać zamierzone cele. Wydaje się, że poruszoną kwestię należy rozpatrywać razem z jeszcze jednym spostrzeżeniem autorów, nie związanym ściśle z przeprowadzonymi badaniami. Zauważyli bowiem wśród osób zaangażowanych w życie Kościoła brak powszechnej świadomości istnienia i działania DRD. Nikt z rozmówców autorów nie utożsamiał DRD z odrębną strukturą diecezjalną, a zawsze była ona mylona z Parafialną Radą Duszpasterską.

Zebrany materiał badawczy i wyprowadzone z niego wnioski pozwoliły na skonstruowanie szeregu postulatów.

V. Postulaty duszpasterskie

Myślę, stwierdził jeden świecki ze środkowej Polski, że to nie zmieni utartych sposobów działania. Czy rzeczywiście?

Po przedstawieniu szeregu wniosków należy ukazać postulaty, które płyną z podjętej refleksji. Trzeba pamiętać, że mają one charakter ogólny, a ich uszczegółowienie powinno odbywać się na poziomie każdej diecezji. Mają one bowiem posłużyć usprawnianiu pracy istniejących rad, a tam, gdzie ich nie ma, przemyślanemu zorganizowaniu.

• Powołać rady

Istnieją diecezje, w których nie ma w ogóle DRD. Biskupów ordynariuszy należy zachęcać do tworzenia tego ciała doradczego, które nie jest tylko wymogiem Magisterium, ale także realizacją istoty Kościoła jako *communio*. Po lekturze wypowiedzi członków DRD zauważyć należy, że to, co na początku trudne

lub nawet zbędne, okazuje się dużym ułatwieniem i przynosi owoce duszpasterskie. Przy okazji warto zwrócić uwagę na konieczność zachowania właściwych proporcji w doborze członków, na co wskazuje Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 512 § 1).

- **Formować członków**

Priorytetowe znaczenie odgrywa formacja duchowa i teologiczna wszystkich członków rady. Szczególną uwagę należy zwrócić, odwołując się do nauczania Magisterium, na budzenie świadomości odpowiedzialności za Kościół, zarówno w wymiarze lokalnym jak i powszechnym oraz roli i zadań rady w kontekście tworzenia *communio*.

Przeprowadzone wcześniej analizy doprowadziły do wniosku, że im rada ma wyższy stopień zgodności z wytycznymi Magisterium, tym większa liczba ich członków nie chce zwiększać częstotliwości spotkań. Wynika z tego, że owocność pracy rady nie zależy tyle od ilości spotkań, co od ich wymiaru jakościowego. Współdecydują o nim prezentowane wcześniej postulaty, które także należy rozpatrywać w *perspektywie poszukiwania woli Bożej*, na którą wskazuje w ankiecie kapłan z zachodniej diecezji Polski.

- **Przejrzeć statuty**

Ważnym problemem jest także sprawa tego, w jaki sposób konstruowane są statuty DRD. Potrzeba większej jasności celów i zadań, które nadadzą właściwy kierunek pracom rady. Ma to duże znaczenie, gdyż, jak uważa jeden z pytanych duchownych z diecezji południowej Polski, *chodzi o strategię działania rady*. Może w tej perspektywie warto w poszczególnych diecezjach przejrzeć statuty DRD pod tym kątem. Warto też pomyśleć o skonstruowaniu *wzorcowego statutu*, który kompleksowo uwzględniałby nauczanie Magisterium przedstawione w kontekście wskazań nauk prakseologicznych.

- **Korzystać z nauk prakseologicznych**

W pracach DRD oprócz środków nadprzyrodzonych trzeba stosować wskazania nauk prakseologicznych. Mówią one między innymi o tym, jak skutecznie organizować pracę zespołu, motywować do konstruktywnego działania, stwarzać warunki do autentycznej komunikacji, korzystać z profesjonalnej wiedzy ekspertów, tworzyć obraz rzeczywistości na podstawie badań społeczno-religijnych i co szczególnie ważne – konsekwentnie wcielać w życie uchwalone postanowienia. Sami członkowie rad, jak świecki ze śląskiej diecezji, zauważają: *Potrzeba usprawnienia przepływu informacji od rady przez dziekanów do proboszczów i egzekwowania przekazanych informacji*. Dzięki temu działania DRD nie będą miały charakteru fasadowego, o którym piszą niektórzy respondenci, jak na przykład świecki z diecezji w Małopolsce: *Może warto zapytać o to, czy rada jest bytem realnym, czy też fasadowym, który nijak ma się do rzeczywistości*.

- **Dobrze organizować prace**

Ważną rzeczą jest sposób organizacji prac DRD. Warto przyjrzeć się rozwiązaniom, jakie w tym kontekście podejmują niektóre diecezje. W diecezjach: łódzkiej, opolskiej i płockiej zebrania są zorganizowane wokół tematu wiodącego. Inny sposób prowadzenia spotkań koncentruje członków DRD wokół tematów bieżących. Duchowny z diecezji południowej podpowiada: *Można by pomyśleć, aby stale działało Prezydium Rady i na bieżąco monitorowało pojawiające się problemy*. Inny duchowny jednej ze śląskich diecezji sugeruje, by *poszczególne komisje, np. do spraw ekonomicznych, do spraw kulturalnych, do spraw rodziny, spotykały się co dwa miesiące, w razie potrzeby częściej*. Jakkolwiek, ważnym jest, by atmosfera tych spotkań sprzyjała otwartej dyskusji a ich uczestnicy czuli się swobodnie przy wyrażaniu swoich myśli.

- **Wykorzystywać potencjał intelektualny członków rady**

Trzeba również mądrze wykorzystywać potencjał intelektualny członków rady, co ma miejsce w niektórych diecezjach, chociażby w archidiecezji warszawskiej, gdzie szczególnie uwzględniana się zdanie jej świeckich członków. Przykładowo, na fali obecnej dyskusji na temat reformy finansowania Kościoła w Polsce, koniecznym wydaje się poruszenie tej kwestii również w ramach spotkań DRD. Należy bowiem ten problem rozważyć w szerszym kontekście finansowania działalności duszpasterskiej w diecezji. Skoro rada ma charakter doradczy, jest to odpowiednia przestrzeń, by biskup diecezjalny zapoznał się z opinią świeckich na ten temat. Nie można bowiem bagatelizować ich prawa do kreatywności i krytycyzmu. Warunkiem podstawowym jest jednak dojrzała osobowość biskupa, otwartego na konstruktywną dyskusję osób zatroskanych o dobro Kościoła (por. AS 47).

Nie można rozpatrywać problematyki działań DRD w oderwaniu od całościowego, organicznego procesu odnowy Kościoła w duchu komunijnym, co wiąże się z perspektywą ewangelizacji i nowej ewangelizacji. Warto przywołać w tym miejscu fragment *Instrumentum laboris*, przygotowanego na XIII Synod Biskupów, pt. *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej: Wymóg przekazu wiary, który nie jest przedsięwzięciem indywidualistycznym czy czynionym w pojedynkę, lecz wydarzeniem wspólnotowym, kościelnym (...) musi dotyczyć podmiotu, któremu powierzono tę duchową czynność (...). Czy bezowocność dzisiejszej ewangelizacji (...) w czasach współczesnych nie jest przede wszystkim problemem natury kościelnej i duchowej? Warto się zastanowić, na ile Kościół potrafi się jawić jako rzeczywista wspólnota, żyjąca w prawdziwym braterstwie,*

*jako ciało*¹⁸. Nie chodzi więc tylko o to, aby będąc wiernym Magisterium Kościoła, powoływać DRD jako *sztukę dla sztuki*, ale w ten sposób urzeczywistnić istotę Kościoła rozumianego jako *communio*. Taka ewangelizacyjna działalność DRD, jako jednej z form współpracy i dialogu między duchownymi i świeckimi, nie tylko stanie się elementem świadectwa, ale pozwoli na to, jak to określił jeden z członków rady z diecezji świdnickiej, na *wykorzystanie wykształconych świeckich do ewangelizacji w obszarach niedostępnych kapłanom*.

Prowadzone badania działalności DRD w Polsce ukazały istniejący stan rzeczy, przyczyniając się do postawienia diagnozy. Posłużyły one jako punkt wyjścia do zgłoszenia pewnych postulatów, których realizacja może w jakimś stopniu pomóc w lepszym urzeczywistnianiu się istoty Kościoła jako *communio*. Trzeba mieć nadzieję że, jak to wyraził jeden świecki respondent, może *właściwa ocena pracy DRD znajdzie przełożenie na poprawę tej pracy oraz tworzenie i pracę rad parafialnych*. Działalności rad duszpasterskich na poziomie parafii będzie przedmiotem kolejnych badań, które chce podjąć Sekcja Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW w perspektywie planowanego na wrzesień 2013 roku pierwszego kongresu tych rad. Należy jednak pamiętać, że podejmowane przez teologów pastoralistów inicjatywy badawcze mają sens wtedy, gdy stanowią element uwzględniany w szerszej refleksji na działalnością zbawczą Kościoła i jej usprawnianiem w kontekście współczesnych wyzwań.

¹⁸ Synod Biskupów. XIII zwyczajne zgromadzenie ogólne. *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*. Watykan 2012 nr 39.

ADAM PRZYBECKI

Kościół musi wyruszyć w drogę. Polskie duszpasterstwo w poszukiwaniu duchowych korzeni

Nowe możliwości prowadzenia pracy duszpasterskiej w Polsce, związane z dokonującym się ponad dwadzieścia lat procesem zmian społeczno-politycznych, bez wątpienia wpłynęły na znaczące poszerzenie pastoralnej aktywności Kościoła. Dotyczy to nie tylko tych obszarów, w których – z tytułu specyficznej misji i powierzonych zadań – podstawową rolę odgrywają duchowni, ale także rozlicznych płaszczyzn zaangażowania świeckich wiernych. Nie sposób nie zauważyć nowych propozycji w ramach duszpasterstwa zwyczajnego, jak i tego, które zaadresowane jest do określonych grup społecznych oraz poszczególnych ludzi w danym środowisku, a także inicjatyw podejmowanych w ramach ruchów odnowy religijnej, szkół ewangelizacyjnych, wielu wspólnot i grup formacyjnych.

Odnosi się jednak wrażenie, że pośród bieżącej konfrontacji różnorodnych idei i uwikłania w walkę o właściwe miejsce i nowe określenie roli Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym, fakt ten pozostaje niedostrzegany, niekiedy nawet lekceważony. Słuszne skądinąd zatroskanie o zewnętrzne warunki funkcjonowania kościelnej wspólnoty, zdaje się spychać na dalszy plan to, co w jego misji pozostaje najważniejsze.

I. W stronę mistyki

Benedykt XVI od początku swej posługi podkreśla, że należy w szczególnie sposób przypominać *o potrzebie odnalezienia drogi wiary, aby coraz wyraźniej ukazać radość i odnowiony entuzjizm spotkania z Chrystusem*¹. W homilii pod-

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

¹ B e n e d y k t X V I : List apostołski w formie »motu proprio« *Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary. Pallottinum. Poznań 2012 n. 2 s. 4.

czas Mszy św. inaugurującej pontyfikat stwierdził: *Kościół jako całość, a w nim jego pasterze muszą tak jak Chrystus wyruszyć w drogę, aby wyprowadzić ludzi z pustyni ku przestrzeni życia, ku przyjaźni z Synem Bożym, ku Temu, który daje nam życie – pełnię życia*². Myśl tę rozwija w liście apostolskim z okazji ogłoszenia Roku Wiary: *Zdarza się dość często, że chrześcijanie bardziej troszczą się o konsekwencje społeczne, kulturowe i polityczne swego zaangażowania, myśląc nadal o swojej wierze jako oczywistej przesłance życia wspólnego. W rzeczywistości, założenie to nie jest już nie tylko tak oczywiste, ale często bywa wręcz negowane. Podczas gdy w przeszłości można było rozpoznać jednorodną tkankę kulturową, powszechnie akceptowaną w swym odniesieniu do treści wiary i inspirowanych nią wartości, to obecnie wydaje się, że w znacznej części społeczeństwa już tak nie jest z powodu głębokiego kryzysu wiary, który dotknął wielu ludzi*³.

Takie spojrzenie na pastoralne priorytety Kościoła w Polsce bywa aktualnie zagłuszane emocjonalną wrzawą, wywoływaną przez różnorakie środowiska polityczne. Domagają się one, aby Kościół nieustannie wykazywał, że religia jest społecznie użyteczna. Podjęcie wspomnianego wyzwania prowadzi w wielu wypadkach do zagubienia jednej z ważniejszych spraw – Kościół przestaje być naturalnym i żywym drogowskazem wskazującym drogę do tego, co można by najogólniej nazwać mistyką. A jak słusznie zauważa jeden ze współczesnych teologów – *do istoty mistyki należy przede wszystkim to, że nie jest ona użyteczna. Mistyka nie należy do sfery wytwarzania, lecz przedstawiania. Mistyka mówi – tak jak miłość: jest to, co jest, i na razie nie dba o to, co być powinno*⁴.

Termin „mistyka”, pochodzący od greckiego przymiotnika *mysticós* (tajemniczy), wskazuje na tajemniczą i niedostępną dla bezpośredniego poznania rzeczywistość. Obok obecnego w tradycji chrześcijańskiej sensu biblijnego (sposób odczytywania Pisma św. pozwalający odkryć rzeczywistość Boga i jego plan zbawienia, zwłaszcza Misterium Paschalne Chrystusa) oraz sensu sakramentalnego (wskazującego na bezpośredni udział w życiu Bożym dzięki znakom sakramentalnym, zwłaszcza Eucharystii), zwraca się uwagę na sens duchowy. W tym trzecim, najbardziej właściwym znaczeniu, *mistyka jest bezpośrednim zjed-*

² B e n e d y k t X V I: *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa. 24 IV – Msza św. z okazji inauguracji pontyfikatu*. „L’Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 26: 2005 nr 6 (274) s. 11.

³ B e n e d y k t X V I: List apostolski »motu proprio« *Porta fidei*, dz. cyt., n. 2 s. 4.

⁴ P. M. Z u l e h n e r: *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych*. Poznań 2006 s. 32.

*noczeniem Boga z chrześcijaninem, doświadczanym w centrum osobowego bytu mistyka*⁵.

Warto przypomnieć w tym miejscu sugestię Jana Pawła II, które zawarł w liście apostołskim *Novo millennio ineunte*, mówiąc o potrzebie opracowania programu duszpasterskiego na okres po Wielkim Jubileuszu Roku 2000: *Ważne jest jednak, aby wszystko co z Bożą pomocą postanowimy, było głęboko zakorzenione w kontemplacji i w modlitwie. Żyjemy w epoce nieustannej aktywności, która często staje się gorączkowa i łatwo może się przerodzić w »działanie dla działania«. Musimy opierać się tej pokusie i starać się najpierw »być«, zanim zaczniemy »działać«*⁶.

Podjmując zatem rozważania dotyczące potrzeby głębszego zakorzenienia polskiego duszpasterstwa w doświadczeniu duchowego zjednoczenia z Bogiem, spróbujemy ukazać najpierw podstawowe jego zadanie, jakim jest budowanie komunii, następnie zwrócimy uwagę na liturgię, jako ważne miejsce jej budowania, by na koniec sformułować propozycje, które jeszcze bardziej – poprzez podkreślenie mistycznego i mystagogicznego aspektu pastoralnej posługi – pomogą ludziom wyjść z ogarniającej ich na co dzień pustki ku Temu, który jest źródłem pełni życia.

II. Duszpasterstwo budowaniem komunii

Nieustannie obecna w polskich przemianach ostatniego dwudziestolecia pokusa wikłania kościelnej wspólnoty w różnego rodzaju gry polityczne, które mają służyć przede wszystkim doraźnym interesom poszczególnych partii, przesłania niekiedy właściwe rozumienie tego, czym jest duszpasterstwo. W tym kontekście akcentuje się bardziej jego strukturę organizacyjną, aspekty socjologiczne i psychologiczne kosztem istotnego wymiaru komunijnego. Tymczasem ta *zorganizowana działalność zbawcza Kościoła urzeczywistniająca w służbie człowieka zbawcze dzieło Chrystusa przez głoszenie słowa Bożego, liturgię, posługę pasterską i świadectwo życia chrześcijańskiego*⁷, ma prowadzić do głębokiej komunii z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, a przez nią do wewnętrznego zjednoczenia *wszystkich wiernych w ciele Chrystusa, którym jest Kościół*⁸. To komunijne ukierunkowanie działalności duszpasterskiej ma swoją podstawę w

⁵ M. Chmielewski: *Mistyka*. W: *Leksykon duchowości katolickiej*. Red. M. Chmielewski. Lublin – Kraków 2002 s. 536. Por. także – J. Sudbrack: *Mistyka*. W: *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*. Red. P. Dinzelbacher. Warszawa 2002 s. 190–192.

⁶ Jan Paweł II: List apostołski *Novo millennio ineunte*. Libreria Editrice Vaticana 2001 n. 15 s. 22 [dalej: NMI].

⁷ R. Kamiński, W. Przygoda: *Duszpasterstwo*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 201.

⁸ Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Christifideles laici*. Libreria Editrice Vaticana 1988 n. 19 s. 45.

nauczaniu Soboru Watykańskiego II, rozwinięty przez Nadzwyczajny Synod Biskupów zwołany w 1985 r. z okazji dwudziestej rocznicy zakończenia *Vaticanum II*.

Idea wspólnoty jako zasady życia i działania Kościoła swój zasadniczy wyraz znajduje w eklezjologii komunii (*communio*). Wspomniany Synod Biskupów sformułował ten problem jednoznacznie: *Eklezjologia »komunii« (communio) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru. Pojęcie Koinonia – communio, oparte na Piśmie Świętym, cieszyło się w Kościele starożytnym i cieszy do dziś w Kościołach Wschodu wielką czcią. Stąd II Sobór Watykański uczynił wiele, aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako »komunia« i bardziej konkretnie jako »komunia« urzeczywistniana*⁹. To pojmowanie rozwijał w doktrynalnych wypowiedziach Jan Paweł II, podobnie sprawę tę przedstawia w swoim nauczaniu Benedykt XVI¹⁰.

Przedstawione ujęcie sprawy kształtuje rozumienie samego duszpasterstwa, dla którego budowanie komunii staje się swoistą zasadą. Tworzona przez działalność duszpasterską wspólnota, rozumiana jest jako wspólnota z Ojcem przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Zawiązuje się w Kościele w łączności z innymi ludźmi, objętymi także Bożym planem zbawienia, w oznaczonym momencie historii i w konkretnej grupie społecznej. Stąd też całą działalność Kościoła, czyli jego funkcje, postrzega się w aspekcie społecznym, czyli jako sposoby urzeczywistniania się Kościoła–wspólnoty w konkretnych wspólnotach. Podkreśla się, nawiązując do wczesnochrześcijańskich formuł (*leiturgia, martyria, diakonia*), że Kościół aktualizowany jest przez liturgię, w której manifestuje się jako wspólnota i znak ją urzeczywistniający. Staje się obecny przez martyrię pojmowaną jako słowo przepowiadania ściśle powiązane z funkcją katechumenatu, odnawiającego wspólnotę Kościoła wprowadzaniem do jego wnętrza nowych pokoleń. I wreszcie urzeczywistnia się poprzez diakonię, która jest wyrazem miłości, stanowiącej istotny przejaw życia wspólnoty chrześcijańskiej i warunkującej jej wzrost. To właśnie dzięki aktualizacji tych funkcji budowana jest wspólnota – *koinonia en Christo*. O wspomnianej komunii, będącej owocem realizacji

⁹ *Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje Tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata. Relacja Końcowa z Nadzwyczajnego Synodu Biskupów*. „Przegląd Katolicki”. R. 74: 1986 nr 4 pkt II, C, 1.

¹⁰ Por. m.in. Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, dz. cyt., Tenże: List apostolski *Novo millennio ineunte*, dz. cyt.; Benedykt XVI: *Dar komunii*. Audiencja generalna (29 marca 2006). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 27: 2006 nr 8 (285) s. 35–36.

wymienionych funkcji, można mówić wtenczas, kiedy wszystkie one są realizowane łącznie i w równowadze, bez nadawania priorytetu żadnej z nich¹¹.

Konsekwencją zorientowania duszpasterstwa na budowanie komunii jest zmiana stylu jego uprawiania. Wiąże się to z procesem przechodzenia od klerykalistycznej koncepcji duszpasterstwa, w której jedynym podmiotem aktywności byli duchowni, do wizji upodmiotowienia wszystkich członków kościelnej społeczności w dziele budowania wspólnoty. Wymaga to również nadania charakteru komunijnego podstawowym strukturom Kościoła, skądinąd koniecznym do jego funkcjonowania¹². Jednakże proces ten nie może opierać się wyłącznie na socjologiczno-administracyjnych strategiach, ale musi być głęboko zakorzeniony w kontemplacji i modlitwie. Tylko wtedy zrozumiałe będzie dla każdego, że Kościół nie jest zastępczą organizacją partyjnych frustratów i nieudaczników uważających, że celem ich działania jest zarządzanie nieustannie generowanym konfliktem. Przeciwnie – jak mówił Jan Paweł II – Kościół jest *domem i szkołą komunii* (NMI 43). Jego zadaniem jest szerzenie duchowości komunii. Oznacza ona związek człowieka z tajemnicą zamieszkującej w nas Trójcy Świętej, której odbicie powinniśmy dostrzegać w obliczach sióstr i braci żyjących obok.

III. Źródło i szczyt działalności Kościoła

Szczególnym i uprzywilejowanym miejscem budowania i doświadczania komunii jest liturgia. Sobór Watykański II mówi o niej, że jest *szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc* (KL 10). To jedno z bardziej znanych stwierdzeń soborowego nauczania uświadamia nam, że *z liturgii więc, a zwłaszcza z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością dokonuje się to uświęcenie ludzi w Chrystusie i uwielbienie Boga, do którego, jako do celu, zmierzają wszelkie inne działania Kościoła* (KL 10).

Ustanowiona przez Jezusa nowa społeczność, po Zesłaniu Ducha Świętego objawia się światu jako wspólnota zgromadzonych wokół ołtarza Eucharystii. W tej wspólnocie rodzi się jedność, która sprawia, że chrześcijanie stają się jednym ciałem i świątynią zamieszkiwaną przez jednego Ducha. W ten sposób uwidacznia się Kościół ukonstytuowany przez słowo Boże, które adresowane do człowieka, budzi i umacnia jego wiarę, budując równocześnie społeczność wierzących. Z kolei w komunii sakramentalnej ukazana zostaje w skutecznym znaku jedność z Chrystusem, dająca udział w tajemnicy Odkupienia. Z tego zjednocze-

¹¹ Por. F. Bła ch n i c k i: *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 1. *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*. Lublin 1970 s. 302–303, 348; W. P r z y g o d a: *Funkcje urzędowania się Kościoła*. „Roczniki Teologiczne”. R. 46: 1999 z. 6 s. 175–198.

¹² Szerzej na ten temat – A. P r z y b e c k i: *Budować wspólnotę czy administrować. Pawłowa inspiracja dla polskiego duszpasterstwa*. „Teologia Praktyczna”. T. 10: 2009 s. 77–83.

nia ze Zbawicielem rodzi się jedność między wszystkim członkami jednego Mistycznego Ciała Chrystusa, którą najwymowniej wyraża właśnie Eucharystia. Wreszcie w zgromadzeniu eucharystycznym, dzięki podziałowi funkcji liturgicznych, ujawnia się i aktualizuje struktura całej wspólnoty, której członkowie są ze sobą ściśle związani i nawzajem uzupełniają się przez różne posługi i funkcje. Ujawnia się także i manifestuje eschatologiczny charakter tej społeczności, zespolonej wspólnotą i dążącej do pełnego zjednoczenia z Kościołem niebieskim.

Tak wyraziście ukazana w nauczaniu soborowym rola liturgii w budowaniu kościelnej komunii, sprowadzana bywa częstokroć do rzędu zastępczych uroczystości, które mają niewiele wspólnego ze sprawowaniem Eucharystii. Zgromadzenia liturgiczne zaczynają przybierać charakter wieców, w których uczestnicy zgromadzeni w świątyni dumnie wymachują podczas Mszy św. transparentami, zawierającymi niekiedy treści dalekie od ewangelijnego przesłania. Celebracja Mszy św. przerywana jest telefonicznymi połączeniami ze znajdującym się na innym kontynencie duszpasterzem, zaś całość nabożeństwa sprowadzona zostaje do rangi religijnego *eventu*, mającego na celu nieustanne epatowanie uczestników wymyślnymi scenariuszami, które kreują wyłącznie ich autora. Treść kazań i przekazywanych w ramach liturgii komunikatów, zamiast budować wspólnotę, wskutek używanego w nich języka konfrontacji i agresji, prowadzi do pogłębiania podziałów wśród wiernych.

Wszystko to dokonuje się kosztem wprowadzania chrześcijan w przeżywanie tajemnicy wiary. Ludziom zagubionym w zawilosciach współczesnej cywilizacji brakuje w Kościele przestrzeni głębokiego zakorzenienia w kontemplacji i modlitwie, a także duchowych przewodników. Z trudem można znaleźć propozycje, umożliwiające zdobycie doświadczenia duchowego zjednoczenia z Bogiem. Liturgia, która ze swej istoty powinna być także mistagogią, czyli wprowadzaniem w misterium, nie spełnia tej roli, ponieważ coraz trudniej znaleźć dziś prawdziwych mistagogów, czyli ludzi, którzy odwołując się do własnego doświadczenia, potrafią wskazać drogę do tajemnicy i mogą z innymi wyruszyć na jej poszukiwanie. Jest to poważne wyzwanie dla Kościoła, który musi także nieustannie zabiegać o stwarzanie ludziom przestrzeni dla doświadczeń religijnych. W przeciwnym razie zabraknie mu mistycznej dynamiki, która jest podstawą istnienia chrześcijańskiej wspólnoty¹³.

IV. Od kontemplacji do działania

Sytuacja gwałtownych przemian społeczno-kulturowych, w doświadczeniu duchowej drogi chrześcijan, wpływa coraz częściej na zachwianie w ich życiu

¹³ Por. P.M. Z u l e h n e r, dz. cyt., s. 32–33.

proporcji między »być« i »działać«. Wszechobecna pokusa ciągłej aktywności skłania często do podejmowania wyborów, które łatwo przybierają postać »działania dla działania« (por. NMI 15). To zagrożenie dotyka nie tylko świeckich wiernych, ale także duszpasterzy. Nowe możliwości pastoralnej działalności Kościoła w Polsce, powstałe po przemianach ustrojowych, w niebezpieczny sposób wywierają wpływ na zmianę priorytetów duszpasterskich. Odnosi się w poszczególnych przypadkach wrażenie, że przysłowiowe wahadło odchyliło się od skrajnego mistycyzmu w stronę równie skrajnego aktywizmu, skoncentrowanego na skądinąd ważnym zaangażowaniu społecznym. Wspomniana ucieczka w aktywizm powoduje, że uwadze umykają dokonujące się w społeczeństwie procesy przemian. Niezauważony pozostaje fakt, że *przez świat przetacza się poszukiwanie religijne nowej jakości. Przejmuje ono cechy kultury samej w sobie, a ta jest wysoce różnorodna i zna liczne odmiany. Można tutaj jednak rozpoznać także cechy wspólne, tudzież jedną nadzieję, podtrzymującą ów duchowy rozwój; są to: poszukiwanie straconego »ja«, czyli ucieczka w »ego«; marzenie o byciu »całym i zdrowym«; próba wyrwania się z indywidualizmu człowieka–solisty w kierunku poczucia głębokiego związku przede wszystkim ze światem stworzonym; poszukiwanie świętości; próba rozsadzenia ograniczeń, przekraczania granicy śmierci, posiadania nadziei sięgającej poza śmierć*¹⁴. Zajęci innymi sprawami, rozwiązywaniem bieżących problemów administracyjno-prawnych oraz wewnątrzkościelnymi porządkami, nie potrafimy w pełni wyjść naprzeciw tym poszukiwaniom, pozostawiając otwarte pole dla działalności różnego rodzaju fałszywych proroków, pseudoreligijnych mistrzów duchowych oraz rozchwianych emocjonalnie przewodników.

Waga problemów, o których wspominamy, powinna skłonić kościelną wspólnotę do zaprzestania wyłącznego zajmowania się sobą i drugorzędnymi sprawami, aby jeszcze pełniej skoncentrować się na tym, co istotne i *spojrzeć w przyszłość, »wypłynąć na głębię«, ufając słowu Chrystusa: »Duc in altum«* (NMI 15). Na tej drodze – idąc za przemyśleniami Jana Pawła II – wszelkie działania duszpasterskie muszą brać początek z kontemplacji tajemnicy Chrystusa, który jest ich jedynym fundamentem (por. *tamże*). Jakże często ludzie żyjący obok, proszą współczesnych chrześcijan, aby nie tylko przekazywali im słowa o Chrystusie, ale także pozwolili na jakiś sposób doświadczyć Jego obecności. By to pragnienie spełnić, potrzeba świadectwa, które oparte jest na wcześniejszej kontemplacji oblicza Chrystusa (por. NMI 16). Potrzeba też żmudnej drogi duchowej, na której człowiek uświadamia sobie, że do pełnej kontemplacji oblicza Chrystusa może dojść tylko wtedy, gdy podda się prowadzeniu łaski, a nie własnym jedynie siłom – *Tylko doświadczenie milczenia i modlitwy stwarza odpo-*

¹⁴ P.M. Zulehner: *Orfeusz i Eurydyka*. W: *Praeceptores. Teologia i teologowie języka niemieckiego*. Red. E. Piotrowski, T. Węcławski. Poznań 2005 s. 726.

wiednie podłoże, na którym może dojrzeć i rozwinąć się bardziej prawdziwe, adekwatne i spójne poznanie tajemnicy (NMI 20).

Być może w tym kontekście warto nawiązać do niektórych przynajmniej papieskich priorytetów duszpasterskich, które przedstawione zostały po zakończeniu Jubileuszu Roku 2000. Pierwszym z nich jest priorytet świętości. Jan Paweł II zwracał uwagę, że cała działalność duszpasterska winna być przede wszystkim wpisana w perspektywę świętości. Wynika to z przekonania, że *skoro chrzest jest prawdziwym włączeniem w świętość Boga poprzez wszczęcie w Chrystusa i napełnienie Duchem Świętym, to sprzeczną byłaby z tym postawa człowieka pogodzonego z własną małością, zadawalającego się minimalistyczną etyką i powierzchowną religijnością (...). Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej »wysokiej miary« zwyczajnego życia chrześcijańskiego. Całe życie kościelnej wspólnoty i chrześcijańskich rodzin winno zmierzać w tym kierunku* (NMI 31).

Joseph Ratzinger referując główne myśli eklezjologii *Vaticanum II*, zwracał uwagę, że w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, ukazany został *wewnętrzny cel Kościoła, to znaczy zgodność z Bogiem – dzięki niej powstaje w świecie przestrzeń dla Boga, Bóg może w niej mieszkać, tym sposobem świat staje się Jego »królestwem«.* *Świętość jest czymś więcej niż wartością moralną. Jest ona przebywaniem Boga z ludźmi i ludzi z Bogiem, »obozowaniem« Boga w nas i pośród nas (...). Kościół istnieje po to, aby Bóg zamieszkał w świecie i aby zaistniała »świętość«: o to właśnie powinno toczyć się w Kościele współzawodnictwo, a nie o mniejszy czy większy zakres uprawnień czy zasiadanie na pierwszym miejscu*¹⁵.

Kolejny priorytet duszpasterski dotyczy modlitwy. Jan Paweł II zwracał uwagę, że mimo postępujących procesów laicyzacji można zauważyć w świecie *powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy* (NMI 33). W związku z tym apelował, aby chrześcijańskie wspólnoty stawały się *prawdziwymi »szkołami« modlitwy, w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się także przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe »urzeczenie« serca (tamże).* Apelowal również, aby wychowanie do modlitwy było ważnym elementem wszelkich programów pastoralnych, zwłaszcza poprzez przygotowywanie do udziału w liturgii, a także by społeczności parafialne tworzyły klimat przepojony modlitwą.

Wreszcie trzeci z siedmiu papieskich priorytetów – niedzielna Eucharystia, to przypomnienie roli i znaczenia liturgii jako podstawowego elementu *prawdzi-*

¹⁵ J. R a z t i n g e r: *Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele »Lumen gentium«.* W: *Praeceptores*, dz. cyt., s. 702.

wie świadomego i spójnego życia chrześcijańskiego (NMI 36). Ojciec Święty zwracał uwagę, że niedzielna Eucharystia jest miejscem uprzywilejowanym, w którym nieustannie głosi się i kultywuje komunie (tamże). W sytuacji postępującego pluralizmu, prowadzącego coraz bardziej do wzajemnego przenikania się kultur i religii, niedzielna Eucharystia staje się szczególnym znakiem chrześcijańskiej tożsamości i skutecznego spełniania przez Kościół swego zadania bycia sakramentem jedności.

Karl Rahner, w opublikowanym w 1980 r. szkicu na temat przyszłej duchowości chrześcijańskiej, zwracał uwagę, że wspomniana „duchowość przyszłości” opierać się będzie na wewnętrznym doświadczeniu Boga i doświadczeniu posiadania Ducha Bożego. Podkreślał, że *według Pisma i według prawidłowo zrozumianej nauki Kościoła ostateczne przekonanie wiary i decyzja wiary płyną nie tylko z zewnętrznego wykładu wspartego świecką lub kościelną opinią publiczną, ani nie tylko z teologicznej i racjonalnej argumentacji, ale z doświadczenia Boga, Jego Ducha, Jego wolności*¹⁶. Wielkie poruszenie wywołało jego stwierdzenie, że *chrześcijanin przyszłości będzie albo mistykiem, albo go nie będzie*¹⁷. Dokonujące się aktualnie procesy społeczne zdają się potwierdzać słuszność tej intuicji. Dlatego tak ważne jest, aby duszpasterstwo jeszcze bardziej zakorzenione w mistyce, stwarzało ludziom przestrzeń dla doświadczeń religijnych. Aby kościelne wspólnoty, stając się coraz pełniej dostępnymi dla wszystkich miejscami obecności Boga, we wszystkim, co czynią, zwłaszcza zaś w liturgii, dawały człowiekowi możliwość mistycznego doświadczenia, prowadząc do duchowego zjednoczenia z Bogiem, które otwiera go jeszcze bardziej na bliźnich. Kto bowiem *zanurzy się w Bogu, ten wynurzy się z pewnością obok ludzi, a szczególnie tych uboższych. Kto jest bliski Bogu, ten staje się wrażliwy na cierpienie*¹⁸.

¹⁶ K. Rahner: *Künftige Spiritualität*. W: *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*. Red. K. Lehmann, A. Raffelt. Einsiedeln, Zürich, Köln 1982 s. 46.

¹⁷ Tamże, s. 45.

¹⁸ P.M. Zulehner: *Orfeusz i Eurydyka*, dz. cyt., s. 729.

NOTA OD AUTORA – Tekst został napisany do książki jubileuszowej przygotowywanej przez Instytut Pastoralno-Katechetyczny Wydziału Teologii KUL z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin ks. prof. dr hab. Ryszarda Kamińskiego.

SZYMON STUŁKOWSKI

**Od mistycznych korzeni do apostoelskich owoców.
Dynamika trzyletniego programu duszpasterskiego
dla Kościoła w Polsce (2010–2013)**

Wielu obserwatorów życia Kościoła w Polsce wspomina z nostalgią program duszpasterski Prymasa Tysiąclecia, związany z Wielką Nowenną przed Miliennium Chrztu Polski. Tamte działania, przygotowane przez kardynała Stefana Wyszyńskiego i jego najbliższych współpracowników, obejmowały wszystkie diecezje i parafie w Polsce. Była to głęboka wizja odnowy moralnej narodu polskiego przez osobiste zjednoczenie wiernych z Jezusem, poprzez wstawiennictwo Najświętszej Maryi Panny, Królowej Polski. Sytuacja społeczno-polityczna tamtych lat sprzyjała konsolidacji działań duszpasterskich kościołów lokalnych, parafii i rodzin ludzi wierzących, które wzmacniały swoją chrześcijańską tożsamość, odkrywając korzenie, z których wyrastały oraz umacniały się w przekonaniu, że wrogi człowiekowi i Kościołowi system nie jest w stanie zniszczyć tego, co zbudowane jest na fundamencie wiary w Boga.

Przed wielkim Jubileuszem Roku 2000 Jan Paweł II w liście apostoelskim *Tertio millennio adveniente*¹ zaproponował Kościołowi powszechnemu wspólną drogę przygotowań, która prowadziła przede wszystkim do odnowy osobistej relacji ze Zbawicielem wszystkich ludzi dobrej woli, którzy podjęli propozycję papieża, jak również odnowy oblicza Kościoła oraz społeczeństw. Na wszystkich kontynentach świata, na różny sposób realizowano wytyczony przez Jana Pawła

Szymon STUŁKOWSKI, ks. dr, adiunkt w Zakładzie Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, sekretarz Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, e-mail: szymons@amu.edu.pl

¹ Por. Jan Paweł II: List apostoelski *Tertio millennio adveniente*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 15: 1994 nr 12 s. 4–22.

II program duszpasterski, prowadzący Kościół ku nowemu tysiącleciu chrześcijaństwa. Po przejściu przez próg nowego tysiąclecia papież dokonał podsumowania czasu przygotowania oraz samego Wielkiego Jubileuszu w liście apostołskim *Novo millennio ineunte*, w którym zachęcił biskupów do analizowania życia wiary na różnych kontynentach, w regionach czy krajach, by odpowiedzią na sytuacje życia ludzi był dostosowany do potrzeb Kościoła i społeczeństw program duszpasterski. Jednocześnie papież zaznaczył, że programem tym jest zawsze Jezus Chrystus, którego należy poznać, pokochać i naśladować. *Nie trzeba zatem wyszukiwać »owego programu«. Program już istnieje: ten sam co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebiańskim Jeruzalem. Program ten nie zmienia się mimo upływu czasu i ewolucji kultur, chociaż bierze pod uwagę epokę i kulturę, aby możliwy był prawdziwy dialog i rzeczywiste porozumienie. Ten właśnie niezmienny program jest naszym programem na trzecie tysiąclecie*². W tamtych latach w Polsce program duszpasterski polegał na odczytywaniu zadań, jakie Jan Paweł II wskazywał Kościołowi do realizacji. Ówczesny przewodniczący Komisji Duszpasterstwa Ogólnego, arcybiskup katowicki Damian Zimoń, wielokrotnie powtarzał, że program duszpasterski pisze nam Jan Paweł II. Obserwatorzy i recenzenci kościelnej sceny w Polsce zapytywali nieraz, czy gdy papieża–Polaka zabraknie, będziemy wiedzieli jak żyć i jaką drogą iść w przyszłość? Nawet wewnątrz wspólnoty kościelnej rodziły się obawy, że bez Jana Pawła II, który niewątpliwie bardzo wyraźnie oddziaływał na kształt Kościoła w swojej ojczyźnie, nie potrafimy samodzielnie odpowiedzieć na pytanie, jakim Kościołem chcemy być dzisiaj w Polsce?

I. W poszukiwaniu wizji

Kiedy w 2006 r. przewodniczenie Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski objął metropolita poznański, arcybiskup Stanisław Gądecki, dookończył on rozpoczęty cykl programu duszpasterskiego na lata 2006–2010, którego hasłem były słowa: „Kościół niosący Ewangelię nadziei”, a następnie szukał nowej wizji dla działań pastoralnych w Polsce. Jesienią 2006 r. arcybiskup poznański zwrócił się listownie do środowiska pastoralistów polskich o pomoc, stwierdzając bardzo dosadnie, że nie wyobraża sobie, by przyszły program duszpasterski był wypracowany bez udziału teologów, którzy w swej pracy naukowej i badawczej zajmują się na co dzień sposobami urzeczywistnianiem się Kościoła i realizowania Jego misji zbawczej. Apel przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa został odczytany przez środowisko pastoralistów polskich jako dobry sygnał, wskazujący otwartość biskupów na doświadczenia tego środowiska teolo-

² Jan Paweł II: List apostołski *Novo millennio ineunte*. Watykan 2001 nr 29.

gicznego. Arcybiskup Gądecki zaprosił do pracy w Komisji Duszpasterstwa profesorów teologii pastoralnej reprezentujących najważniejsze środowiska teologiczne w Polsce³. Ówczesny przewodniczący Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II, ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski wraz ze swoim zastępcą, ks. prof. dr hab. Edmundem Robkiem, przybyli do Poznania, aby osobiście omówić z przewodniczącym Komisji Duszpasterstwa zasady współpracy. Podczas spotkania zaplanowano wspólne sympozjum, które miało być zorganizowane przez oba podmioty: Komisję Duszpasterstwa oraz stowarzyszenie, którego celem byłoby podjęcie refleksji nad planowaniem duszpasterskim w Kościele. Ustalono, że odbędzie się ono 23–24 kwietnia 2007 r. w Sieradzu. Sympozjum, oprócz omówienia ustalonego wcześniej zagadnienia, miało na celu także rozeznanie, którzy z pastoralistów polskich zainteresowani są współpracą z Komisją Duszpasterstwa. Sieradzkie spotkanie przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa ze środowiskiem pastoralistów polskich przyniosło bardzo dobre owoce. Wnioski z sympozjum posłużyły do naszkicowania wstępnych inicjatyw, służących wypracowaniu wizji programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce na okres po roku 2010⁴. Ujawniła się także grupa pastoralistów, gotowych zaangażować się w wypracowanie wizji i szczegółów programu.

Przewodniczący Komisji Duszpasterstwa zwrócił się z prośbą do członków Konferencji Episkopatu Polski, szczególnie do biskupów diecezjalnych, oraz do członków i konsultorów komisji o nadesłanie propozycji zagadnień, które powinny być uwzględnione w przyszłym programie duszpasterskim. Ostatecznie zebrano kilkanaście propozycji, które stały się punktem wyjścia dla prac grupy pastoralistów współpracujących z metropolią poznańską. Wybrano propozycję z tematem wiodącym „Kościół domem i szkołą komunii”, która po przedstawieniu przez przewodniczącego Komisji Duszpasterstwa na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski została zatwierdzona do realizacji.

II. Ku ostatecznej redakcji programu

Kolejnym etapem wypracowania wizji programu duszpasterskiego było spotkanie grupy zainteresowanych tą pracą pastoralistów w rezydencji arcybiskupa poznańskiego. Uczestnicy spotkania przeanalizowali zebrane wcześniej propozycje oraz przygotowali własne, które, według ich opinii, powinny być uwzględ-

³ Konsultorami Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski zostali profesorowie teologii pastoralnej: ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

⁴ Przedłożenia prezentowane na sympozjum Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów i Duszpasterzy im. Jana Pawła II w Sieradzu (23–24.04.2007) opublikowane zostały w „Teologii Praktycznej” (T. 9: 2008).

nione w przyszłym programie duszpasterskim. Zespół przygotował wizję wieloletniego programu, którego myślą przewodnią stały się słowa z listu apostołskiego *Novo millennio ineunte* Jana Pawła II: *Czynić Kościół domem i szkołą komunii* (NMI 43). Pastoralisci pracujący na wizję programu byli zgodni, że zadanie, jakie papież wytyczył dla Kościoła na nowe tysiąclecie, winno być realizowane długofalowo i stopniowo. Zaproponowano dwudziestoletni program duszpasterski, który podzielony na czteroletnie okresy, byłby realizowany w pięciu fazach. Dla wszystkich pięć etapów sformułowano tematy, jednakże szczegółowo opracowano tylko pierwszy, czyli cztery najbliższe lata. Po zakończeniu pierwszej fazy należałoby dokonać ewaluacji, która pomogłaby zredagować cele i treści następnego etapu programu. Przewodniczący Komisji Duszpasterstwa zaaprobował przygotowaną wizję programu i postanowił zaprezentować ją na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski. Tam okazało się, ku zdziwieniu metropolity poznańskiego, że biskupi nie są gotowi myśleć tak perspektywicznie o pastoralnej przyszłości Kościoła w Polsce. Propozycja została skrytykowana i odrzucona. Główne argumenty za odrzuceniem tego projektu dotyczyły jego wieloletniego charakteru. Padały stwierdzenia podnoszące, że *my tego nie dożyjemy* lub *nie krępujemy rąk tym, którzy przyjdą po nas*. Ostatecznie zdecydowano, że przyszły program: „Kościół domem i szkołą komunii”, będzie realizowany przez trzy lata (2010–2013). Trudno było znaleźć uzasadnienie, dlaczego zdecydowano się na trzy, a nie na pięć lat. Krytycznie odniósł się do tej decyzji profesor teologii pastoralnej z Poznania, ks. Adam Przybecki, który napisał: *zredukowanie do trzech lat pierwotnego projektu programu duszpasterskiego, który zamierzony był na dwadzieścia lat, do roku 2031, jest świadectwem niezrozumienia wagi i znaczenia problematyki, zawartej w haśle programu. Nie jest ona bowiem nośnym jedynie i medialnie atrakcyjnym sloganem, ale dotyka samej istoty tego, co winniśmy traktować jako odpowiedź na stawiane po przełomie roku 1989 ciągle pytanie: jak być Kościołem w Polsce dzisiaj. Tymczasem odnieść można wrażenie, że po dwudziestu latach od upadku komunizmu w naszym myśleniu pokutuje jeszcze duch realnego socjalizmu, w którym zamiast prawdziwej czekolady, serwowano produkty czekoladopodobne. Podobnie w odniesieniu do planowania duszpasterskiego – zamiast programu z prawdziwego zdarzenia, otrzymujemy produkt programopodobny*⁵. Kolejnym etapem pracy nad programem było robocze spotkanie pastoralistów i metropolity poznańskiego, podczas którego opracowano wizję i szczegóły trzyletniego programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce.

⁵ A. Przybecki: »Czynić Kościół domem i szkołą komunii«. *Zadania dla Kościoła w Polsce*. W: *W komunii Bogiem. Kościół domem szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013*. Red. Sz. Stulikowski. Poznań 2010 s. 213–214.

III. Drogi realizacji – pierwszy etap

Z zaplanowanego pierwotnie wieloletniego programu duszpasterskiego należało przygotować krótki, na trzy lata. W trakcie dyskusji i poszukiwań zdecydowano, że pierwszy rok pracy duszpasterskiej poświęcony będzie duchowym korzeniom, a dwa następne apostołskimi owocom. Określono cele ogólne programu duszpasterskiego „Kościół domem i szkołą komunii” (2010–2013), którymi są: odkrywanie i pogłębienie duchowości komunii, odnowa i wzmocnienie struktur komunijnych Kościoła, krzewienie duchowości komunii oraz duszpasterska troska o rodzinę. Program duszpasterski miał inspirować wierzących do odkrywania istoty komunii, czyli jedności człowieka z Bogiem, by dalej budować i umacniać na tym doświadczeniu wiary struktury komunijne i wreszcie czynić je narzędziem ewangelizacji. Duchowe korzenie rozumiane były jako głęboka, autentyczna relacja człowieka z Bogiem.

Pierwszy etap pracy pastoralnej zatytułowany „W komunii z Bogiem” był realizowany w latach 2010/2011. W pierwszym roku nowego programu duszpasterskiego stawiano sobie następujące cele: odkrywanie Boga objawiającego się w słowie Bożym, inicjacja do dojrzałego przyjęcia słowa Bożego, odnawianie i pogłębianie osobistej relacji z Bogiem, kształtowanie wspólnotowego wymiaru życia duchowego oraz duszpasterska troska o rodzinę.

Ustalono także treści, które należało podjąć przy realizacji programu. Były to: słowo Boże, osobowa więź chrześcijanina z Bogiem, wspólnotowy wymiar chrześcijańskiego życia duchowego oraz ukazanie Maryi jako Mistrzyni życia duchowego.

Komisja Duszpasterstwa określiła także sposoby realizacji wskazanych celów i treści. Zaproponowano tworzenie w diecezjach Szkół Słowa Bożego i modlitwy, proponując wykorzystanie bogatych doświadczeń Dzieła Biblijnego, Ruchu Światło–Życie, a także Szkół Nowej Ewangelizacji działających w Polsce. Komisja Duszpasterstwa zdecydowała, by propozycje zawarte w programie duszpasterskim wsparły działania, podejmowane w wielu diecezjach w ramach erygowanego we wrześniu 2005 r. przez Konferencję Episkopatu Polski stowarzyszenia kościelnego Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II. Głównym celem tej organizacji jest krzewienie duchowości i kultury biblijnej w Polsce. Osoby zabiegające o powołanie stowarzyszenia wiedziały, że takiej pracy duszpasterskiej nam brakuje i podjęcie jej jest pilnym zadaniem, jakie stoi przed Kościołem w naszej ojczyźnie. Wszędzie tam, gdzie udało się w diecezjach powołać do istnienia Szkoły Słowa Bożego, zaobserwowano duże zainteresowanie osób dorosłych proponowaną formacją biblijną. W wielu miejscach w Polsce można było usłyszeć opinie, że Dzieło Biblijne znalazło pewną „niszę” na pastoralnej mapie Pol-

ski i skutecznie ją zagospodarowuje⁶. Drugim po kształtowaniu duchowości biblijnej działaniem, służącym budowaniu komunii z Bogiem, było wskazanie w programie duszpasterskim potrzeby tworzenia w diecezjach centrów formacji duchowej. Twórca i dyrektor Centrum Formacji Duchowej Salwatorianów w Krakowie, ks. Krzysztof Wons SDB, wskazał na potrzebę indywidualnej i pogłębianej formacji w Kościele oraz tworzenia i posiadania w diecezjach centrów formacji duchowej. Na przykładzie kilkunastoletniej posługi w Krakowie pokazał dynamikę centrów formacji duchowej, która ma swój początek w stworzeniu domu, stającym się centrum duchowości, by następnie rozwijać je w kierunku szkoły duchowości i w końcu stać się szkołą formacji duchowej⁷.

Już na tym przykładzie widać wyraźnie, jak niefortunna była decyzja ograniczenie programu duszpasterskiego do trzech lat. Po pierwszym roku realizacji programu jeden z członków Komisji Duszpasterstwa wyraźnie zaznaczył, że nie da się w jednym roku utworzyć w diecezji centrum formacji duchowej dla osób dorosłych. Takie działanie musi być rozumiane jako proces, do którego realizacji potrzeba sporo czasu⁸. W budowaniu komunii z Bogiem program duszpasterski wskazał także na potrzebę prowadzenia katechezy inicjacyjnej w parafiach, jak również na wspólnotowe przeżywanie sakramentów świętych, proponując wprowadzanie w diecezjach i parafiach nabożeństw pokutnych. Myśląc o komunijnym wymiarze modlitwy zachęcano kapłanów do wspólnotowego – razem z osobami świeckimi – celebrowania Liturgii godzin. Na uwagę zasługuje akcent, jaki w programie duszpasterskim położono na pracę z Biblią oraz na formację ludzi dorosłych. Świadczy to o dobrym rozeznaniu stanu polskiej religijności i wskazaniu na konieczność formacji dorosłych, służącej przechodzeniu od pobożności opartej na tradycji do religijności świadomego wyboru Boga. Tak wybrany „punkt ciężkości” programu absolutnie nie umniejsza znaczenia Eucharystii czy innych sakramentów w budowaniu komunii z Bogiem, czyli w „zakorzenianiu” człowieka w tajemnicę Boga.

IV. Aby Kościół stawał się domem – drugi etap

Drugi rok programu duszpasterskiego nosił hasło: „Kościół naszym domem”. Wśród celów programu na lata 2011/2012 wskazano: pomoc w zrozumie-

⁶ Por. H. Witczyk: *Krzewienie duchowości biblijnej. Dotychczasowe doświadczenia Dziela Biblijnego im. Jana Pawła II w Polsce i perspektywy na przyszłość*. W: *W komunii Bogiem. Kościół domem szkołą komunii*, tamże, s. 226–242.

⁷ Por. K. Wons: *Potrzeba centrów formacji duchowej w diecezjach*. W: *W komunii Bogiem. Kościół domem szkołą komunii*, tamże, s. 243–261.

⁸ Była to uwaga bpa Edwarda Dajzaka, ordynariusza diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, członka Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. Dyskusja, która wywiązała się po tej wypowiedzi, wskazywała na świadomość członków komisji, że zbyt mało czasu mamy na realizację ambitnych celów, jakie proponuje program duszpasterski.

niu tajemnicy Kościoła, ukazanie komunii jako dzieła Ducha Świętego, umocnienie ducha ekumenizmu, pomoc w odkrywaniu własnego miejsca w Kościele, pogłębianie ducha zaangażowania i współodpowiedzialności za Kościół oraz odnawianie i budowanie struktur komunijnych.

Komisja Duszpasterstwa zaproponowała również treści, które miały zostać podjęte w pracy duszpasterskiej tego roku. Przede wszystkim zwrócono uwagę na miłość, jako zasadę życia Kościoła. Podkreślono potrzebę odkrywania Kościoła, jako Ludu Bożego prowadzonego przez Ducha Świętego, roli Maryi we wspólnocie Kościoła, a także ekumenizmu. Wskazano na znaczenie powołań, darów i charyzmatów w Kościele oraz na ducha służby i ofiary w budowaniu wspólnoty.

Wypracowano zarazem sposoby realizacji wskazanych wyżej celów i treści. Zaproponowano pogłębianie ducha współpracy między duchowieństwem, osobami życia konsekrowanego i wiernymi świeckimi. Zwrócono uwagę na potrzebę formacji animatorów świeckich, na większą obecność i zaangażowanie świeckich w duszpasterstwie parafialnym, zwłaszcza w katechezie sakramentalnej, liturgii, a także w działalności charytatywnej. Zwrócono też uwagę na działalność rad duszpasterskich i rad ekonomicznych w parafiach oraz rad kapłańskich i rad duszpasterskich w diecezjach. Specjalna propozycja dotyczyła także biskupów diecezjalnych, którym zaproponowano tworzenie rad społecznych, służących analizowaniu wydarzeń i problemów dotyczących różnych przestrzeni życia społecznego⁹.

W drugim roku realizacji programu duszpasterskiego mamy już do czynienia z apostołskimi owocami duchowych korzeni. Autentyczna komunია z Bogiem prowadzi człowieka do relacji z bliźnimi, do doświadczenia komunii z siostrami i braćmi. Papież Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* naucza: *stwierdzenie o miłości Boga staje się kłamstwem, jeżeli człowiek zamyka się na bliźniego czy wręcz go nienawidzi. Miłość bliźniego jest drogą do spotkania również Boga, a zamykanie oczu na bliźniego czyni go ślepym również na Boga*¹⁰. Doświadczenie duchowych korzeni komunii z Bogiem owocuje w życiu chrześcijanina głębszym poznaniem drugiej osoby, uzdalnia do odkrywania w niej oblicza Bożego. W tej samej encyklice Benedykt XVI konkluduje: *Jeżeli w moim życiu brak zupełnie kontaktu z Bogiem, mogę widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego i nie potrafię rozpoznać w nim obrazu Boga. Jeżeli jednak w moim życiu nie zwracam zupełnie uwagi na drugiego człowieka, starając się być jedynie »pobożnym« i wypełniając swoje »religijne obowiązki«, oziębła się także moja relacja z Bo-*

⁹ Por. Sz. Stulikowski: *Schemat programu duszpasterskiego. Kościół naszym domem*. W: *Kościół naszym domem. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013*. Red. Sz. Stulikowski. Poznań 2011 s. 17–18.

¹⁰ Benedykt XVI: Encyklika *Deus caritas est*. Watykan 2005 nr 16.

giem. Jest ona wówczas tylko »poprawna«, ale pozbawiona miłości. Jedyne służba bliźniemu otwiera mi oczy na to, co Bóg czyni dla mnie, i na to, jak mnie kocha¹¹. Papież wskazuje na wzajemną zależność duchowych korzeni i apostołskich owoców. Tak, jak bez autentycznego zakorzenienia w Bogu nie można mówić o prawdziwej wspólnotie między ludźmi, tak też bez otwarcia się na siostry i braci, nie będzie możliwe doświadczenie prawdziwego zjednoczenia z Bogiem.

Komisja Duszpasterstwa zaproponowała w drugim roku programu działania służące pogłębianiu struktur komunijnych, począwszy od tej najbliższej każdemu człowiekowi, jaką jest rodzina. Propozycja wprowadzenia Karty Dużej Rodziny, zaprezentowana przez Związek Dużych Rodzin 3 +, znalazła w Polsce wielu zwolenników i sprowokowała liczne środowiska samorządowe do dyskusji na ten temat, a niekiedy nawet do wprowadzenia tego rozwiązania w życiu miast i gmin¹². Celem strategicznym drugiego etapu programu stało się wprowadzenie czy ożywienie struktur komunijnych w parafiach. Szczególną uwagę zwrócona na parafialne rady duszpasterskie¹³. Mimo, iż w tym roku świętujemy uroczystość 50. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II, ciągle jeszcze w Polsce te podstawowe struktury komunijne w parafiach są rzadkością. Dotychczas nie dopracowaliśmy się jeszcze badań socjologicznych analizujących tę rzeczywistość. Aby pobudzić środowiska wszystkich polskich diecezji do refleksji na ten temat, zorganizowano pod koniec drugiego roku realizacji programu duszpasterskiego, pierwszy Krajowy Kongres Diecezjalnych Rad Duszpasterskich¹⁴. W trakcie przygotowań do kongresu, na zlecenie Komisji Duszpasterstwa, przeprowadzono badania funkcjonowania tych diecezjalnych gremiów Kościoła w Polsce. Okazało się, że nie we wszystkich diecezjach biskupi otoczeni są gronem wiernych, służących swoim doświadczeniem w realizacji ich misji pasterskiej. W kongresie, mimo wielu zaproszeń i zachęt, nie wzięło udziału pięć diecezji. Świadczy to dobitnie o stanie życia wspólnotowego Kościoła w Polsce. We wrześniu 2013 r. planowany jest w Licheniu pierwszy Krajowy Kongres Parafialnych Rad Duszpasterskich. To kolejny środek służący do mobilizacji wspólnot parafialnych w realizacji założeń programu. Należy ufać, że przyczyni się on skutecznie do ożywienia tych struktur w polskich parafiach.

¹¹ Tamże, nr 18.

¹² Por. I. B y l i c k a: *Karta Dużej Rodziny*, W: *Kościół naszym domem. Kościół domem i szkołą komunii*, dz. cyt., s. 307–321.

¹³ Por. W. M u s i o ł, K. P i e c h a c z e k: *Formacja Parafialnych Rad Duszpasterskich*, W: *Kościół naszym domem. Kościół domem i szkołą komunii*, tamże, s. 242–253.

¹⁴ Kongres odbył się 22–23 września 2012 r. w Licheniu. Zgromadził ok. 150 uczestników.

V. Być zaczynem i duszą społeczności ludzkiej – trzeci etap

Trzeci rok realizacji trzyletniego programu duszpasterskiego, którego hasłem są słowa „Kościół domem i szkołą komunii”, służyć ma ożywieniu struktur komunijnych tak, by skutecznie służyły ewangelizacji. Struktury istniejące dla samych struktur, niczemu i nikomu autentycznie nie służą. Wpisanie ich w dynamikę ewangelizacji, dzielenia się doświadczeniem Boga, wskazuje na ich zasadniczą rolę. Słowa „Być solą ziemi” – tak zatytułowano trzeci etap programu – wskazują na cele, jakie Komisja Duszpasterstwa postawiła przed Kościołem w Polsce na ten okres pracy pastoralnej. To przede wszystkim krzewienie duchowości komunii, rozbudzanie ducha apostołskiego wiernych świeckich, formowanie wiernych zdolnych do czynnego zaangażowania się w przemianę świata oraz uwrażliwianie na najbardziej potrzebujących. Wskazano również treści, na które należy zwrócić szczególną uwagę w realizacji programu. Są nimi: nadprzyrodzona miłość świata, powszechne powołanie apostołskie, ewangelizacja wielowymiarowa, zaangażowanie społeczne chrześcijan, służba ubogim, a także troska o rodzinę. Aby móc osiągnąć zamierzone cele wskazano nadto ścieżki ich realizacji. Wśród nich wymieniono odkrywanie powołań do ewangelizacji, wspólną troskę wierzących o przekaz wiary młodemu pokoleniu, chrześcijańskie świadectwo małżeństw i rodzin, obecność wiernych świeckich w życiu społecznym, politycznym, gospodarczym, kulturalnym, medialnym, umacnianie i rozszerzanie działalności parafialnych zespołów Caritas oraz troskę o chrześcijańskie przeżywanie niedzieli¹⁵.

Duchowe korzenie, będące konsekwencją autentycznej komunii z Bogiem, które owocują powstaniem struktur komunijnych, sprawiają, że struktury te służą temu, do czego zostały powołane – realizacji zbawczej misji Kościoła w wymiarze diecezji czy parafii. Myślenie członków Komisji Duszpasterstwa było proste: w trzecim roku realizacji programu winniśmy pokazać, że jesteśmy zarówno blisko Boga, jak i człowieka, zjednoczeni z Bogiem i solidarni z człowiekiem.

Szczególny akcent położono na przekaz wiary młodemu pokoleniu, starając się podjąć debatę w diecezjach, parafiach i rodzinach na temat przygotowania młodzieży do bierzmowania. Wszędzie w naszych parafiach przygotowanie do tego sakramentu sprawia wiele trudności i przynosi niezbyt obfite owoce. Bardzo często brakuje nam krytycznej, a zarazem odpowiedzialnej i lojalnej dyskusji na temat realizacji misji Kościoła. Program sugeruje, że taka debata w środowiskach Kościołów lokalnych jest niezbędna. W publikacji programu, Komisja Dusza-

¹⁵ Por. Sz. St u ł k o w s k i: *Schemat programu duszpasterskiego. Być solą ziemi*. W: *Być solą ziemi. Kościół domem i szkołą komunii. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2010–2013*. Red. Sz. St u ł k o w s k i. Poznań 2012 s. 19–20.

sterstwa zaproponowała pewne sprawdzone metody pracy, z których można skorzystać w przekazie wiary młodym ludziom¹⁶.

Drugim kluczowym zagadnieniem trzeciego etapu realizacji programu jest solidarność z potrzebującymi. Opublikowany na prośbę Komisji Duszpasterstwa raport z działalności Caritas, ukazuje ogromne bogactwo, jakim dysponuje Kościół w postaci osób, które się w tę posługę angażują. Nie brakuje różnorodnych działań, projektów i interwencji i wreszcie środków materialnych przekazanych przez ludzi wierzących w Boga na działalność charytatywną¹⁷. Jak zaznaczył w słowie wstępnym do programu abp Stanisław Gądecki: *chcemy także wesprzeć ogromne wysiłki, jakie podejmuje we wszystkich naszych diecezjach Caritas Polska, by skutecznie troszczyć się o potrzebujących. Aż nie chce się wierzyć, że w sytuacji tak poważnych i licznych problemów związanych z ubóstwem, połowa polskich parafii formalnie nie posiada Parafialnych Zespołów Caritas*¹⁸. Te dwa celowo wybrane zadania Kościoła – przekaz wiary młodym ludziom oraz opcja na rzecz ubogich – pokazują, jak wiele jest do zrobienia w naszych wspólnotach parafialnych, by móc powiedzieć ze spokojnym sumieniem, że jesteśmy solą ziemi.

Wizja Kościoła, jaką zostawił nam Chrystus podczas Ostatniej Wieczerzy w wieczerniku jest bardzo konkretna: Jego Kościół ma być mistyczny i służebny. Mistyczny doświadczeniem słowa Bożego i sakramentów, zwłaszcza Eucharystii oraz służebny obmywaniem nóg, a więc zaangażowaniem na rzecz potrzebujących. W tej wizji jest też bardzo konkretna zależność: im bardziej mistyczny, tym bardziej służebny.

Ta krótka analiza celów, treści i realizacji trzyletniego programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce (2010–2013) wyraźnie pokazuje, że nie sposób zrealizować tak podstawowych założeń pastoralnych w przeciągu zaledwie trzech lat. Obrana przez Komisję Duszpasterstwa dynamika programu – od mistycznych korzeni do apostoelskich owoców – jest słuszna i winna przemieniać Kościół mocą samego Boga. Jednak brak w polskim duszpasterstwie determinacji i odwagi, aby wsłuchując się głos Ducha Świętego i czytając znaki czasu tworzyć wizję Kościoła przyszłości, nie ułatwia owocnej realizacji programu duszpasterskiego.

¹⁶ Por. A. S e p i o ł o: *Otworzyć młodych na Ducha Świętego. Trzyletni program dla parafii – »Młodzi na progu«*. W: *Być solą ziemi*, tamże, s. 282–290.

¹⁷ Por. Z. S o b o l e w s k i: *Caritas: chcemy być »solą ziemi«*. W: *Być solą ziemi*, tamże, s. 317–354.

¹⁸ S. G ą d e c k i: *Słowo wstępne*. W: *Być solą ziemi*, tamże, s. 11.

TOMASZ WIELEBSKI
Diecezjalne i parafialne struktury komunijne w Polsce

Obecnie Kościół w Polsce kończy realizację drugiego etapu trzyletniego programu duszpasterskiego „Kościół domem i szkołą komunii” (2010–2013). Głównym celem realizacji tego etapu, któremu nadano hasło „Kościół naszym domem”, było tworzenie i ożywianie działalności różnorodnych struktur komunijnych w diecezjach i parafiach¹. Rozpoczęcie kolejnego roku pracy pod hasłem „Być solą ziemi” nie oznacza, że proces przekształcania Kościoła we wspólnotę jest już zakończony. Ciągłe trzeba podejmować działania służące urzeczywistnieniu tego, co należy do istoty Kościoła, który w zamyśle Bożym jest i ma się stawać *communio*. Jak podkreślał Jan Paweł II w liście *Novo millennio ineunte*², w procesie rozwoju istoty i przestrzeni wspólnotowej Kościoła należy wykorzystywać *struktury aktywnej współpracy przewidziane przez prawo kanoniczne, takie jak rady kapłańskie i duszpasterskie* (NMI 45).

W nawiązaniu do tej wypowiedzi podejmiemy refleksję, w której najpierw przedstawione zostaną struktury komunijne diecezji i parafii w perspektywie życia Kościoła w Polsce. Następnie, szukając teologicznych i prawnych podstaw ich aktywności, odwołamy się do kościelnego Magisterium, aby później ukazać pewne kierunki działań, zmierzające do urzeczywistnienia wspólnotowego wymiaru Kościoła. Rozważania prowadzić będziemy w perspektywie rozumienia Kościoła jako *communio*, której tworzenie jest zadaniem wszystkich ochrzczonych.

Tomasz W I E L E B S K I, ks. dr, kierownik Sekcji Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie oraz wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa, e-mail: tomwielebski@gmail.com

¹ S. G ą d e c k i: *Słowo wstępne*. W: Komisja Duszpasterstwa KEP: *Kościół naszym domem. Kościół naszym domem i szkołą komunii. Program duszpasterskie dla Kościoła w Polsce na lata 2010–2013. Rok 2011/2012*. Red. Sz. S t u ł k o w s k i. Poznań 2011 s. 9.

² J a n P a w e ł I I: *List apostolski Novo millennio ineunte*. Watykan 2001 [dalej: NMI].

I. Kościół jako *communio*

Jan Paweł II we wspomnianym liście *Novo millennio ineunte* na określenie Kościoła użył pojęcia *komunia* (*koinonia*) podkreślając, że jest to ucieleśnienie i objawienie jego istoty (zob. NMI 42). Pojawiające się często w dokumentach II Soboru Watykańskiego pojęcie *communio* wiąże się z nową świadomością Kościoła postrzegającego się jako wspólnota zamierzona przez Boga, zakorzeniona w Bogu i prowadząca do jedności z Bogiem (por. KK 4; 8; 13–15; 18; 21; 24–25; KO 10; KDK 32).

W refleksji teologicznej po II Soborze Watykańskim nie od razu zauważano bogate treści tego pojęcia, zbyt faworyzując ideę Ludu Bożego. Doprowadziło to w konsekwencji do zbyt socjologicznego i politycznego traktowania Kościoła³. Reakcją Urzędu Magisterskiego na rozumienie kościelnej wspólnoty wyłącznie w wymiarze horyzontalnym było nauczanie Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, odbywającego się w 20. rocznicę zakończenia II Soboru Watykańskiego. Podkreślił on, że *eklezjologia »komunii« (communio) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru*⁴. Z kolei w liście Kongregacji Wiary do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako *komunia Communio notio* z 1992 r. zwrócono uwagę na to, że pojęcie kościelnej komunii *musi być rozumiane w kontekście całego nauczania biblijnego i tradycji patrystycznej, gdzie »komunia« zakłada zawsze podwójne odniesienie: »wertykalne« (komunia z Bogiem) i »horyzontalne« (komunia między ludźmi)*⁵. Jan Paweł II nakreślił elementy rozumienia Kościoła jako komunii w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (zob. ChL 18–31), rozwijając je i dokonując ich aplikacji duszpasterskiej w liście *Novo millennio ineunte*.

W nauczaniu Magisterium zauważa się, że kościelna komunია oznacza wspólnotę zamierzoną i zrealizowaną przez Trójjedynego Boga, celem zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą (zob. ChL 19). *Communio* tworzy się przez sakramenty, szczególnie chrztu i Eucharystii. W Dekrecie o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* podkreśla się, że *nie zbuduje się żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeżeli nie będzie ona zakorzeniona w celebracji najświętszej Eucharystii; od niej więc trzeba rozpoczynać wszelkiej wychowanie do ducha wspólnoty* (DP 6). Z kolei Jan Paweł II zwraca uwagę w encyklice *Eccle-*

³ W. Ś m i g i e l: *Uczestnictwo wiernych świeckich w budowaniu Kościoła-Wspólnoty*. Lublin 2010 s. 54–55.

⁴ *II Nadzwyczajne Zgromadzenie Generalne Synodu Biskupów. Watykan 1985. Relatio finalis. Kościół kierowany przez słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystus dla zbawienia świata*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 6: 1985 nr 10 (dodatek) s. 1–6.

⁵ Kongregacja Nauki Wiary: *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”*. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*. Red. Z. Z i m o w s k i, J. K r ó l i k o w s k i. Tarnów 1995 s. 391.

sia de Eucharystia vivit na rolę Mszy św. w procesie tworzenia komunii i wychowywania do niej (por. EdE 32; 40–41).

Źródłem i podstawą złożonej struktury Kościoła jest Jego bosko-ludzka natura (KK 8). Za Andrzejem Czają można wyróżnić kilka elementów określających różne wymiary Kościoła. Realizuje się on jako *communio sanctorum*, czyli wspólnota mających udział w tzw. rzeczach świętych (w pełni łaski i prawdy) i związana ze świętymi w niebie. W świecie ujawnia się jako *communio fidelium*, czyli braterska wspólnota wiernych wszystkich ochrzczonych, namaszczonego Duchem Świętym i mających udział w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa. Jest on też *communio Ecclesiarum*, czyli wspólnotą Kościołów partykularnych, której centrum stanowi Chrystus–Głowa reprezentowany w mocy Ducha przez wspólnotę pasterzy (*communio hierarchica*). Kościelna wspólnota stanowi *communio non plena* – jej pielgrzymi zamysł oznacza, że nie jest ona pełną komunią. Jest ona w drodze ku pełnej powszechności, jedności i świętości, stale strzegąc swojej apostołskiej tożsamości⁶.

Za tworzenie *communio* są odpowiedzialni wszyscy ochrzczeni, zarówno duchowni, jak i świeccy, w różnym stopniu i zakresie. Dokonuje się to między innymi przez działalność różnego rodzaju rad, zarówno na poziomie Kościoła diecezjalnego, jak i parafialnego. Podstawą teologiczną działania tych rad jest nauka Magisterium o powołaniu wszystkich wiernych do realizacji zbawczej posługi Kościoła i ujmująca ich jako podmiot posłannictwa apostołskiego, który obdarzony wielorakimi charyzmatami, realizuje wspólne kapłaństwo całego ludu Bożego (por. DA 3; KK 4; 10; 12; 32; DP 2). Przez chrzest i bierzmowanie świeccy uczestniczą w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusa, z czym wiąże się konieczność rozwoju posług, urzędów i funkcji w służbie Kościoła (por. ChL 23).

II. Struktury komunijne na poziomie diecezji

W świetle nauczania Magisterium, diecezja jest *częścią Ludu Bożego, powierzoną pieczy biskupa i współpracujących z nim kapłanów tak, by trwając przy swym pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystie, tworzyła Kościół partykularnym w którym prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i powszechny Kościół Chrystusowy* (DB 11; por. KPK kan. 369). Z powyższych sformułowań wynika, że diecezja jest typową formą Kościoła partykularnego, stanowiąc najbardziej intensywną jego obecność i najwyższe jego urzeczywistnienie. Z punktu widzenia strukturalnego, diecezja

⁶ A. Czaja: *Podstawowe elementy eklezjologii communio*. „Teologia Praktyczna”. T. 3: 2002 s. 51–58; Tenże: *Kościół*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 399–405.

oznacza pełnię wspólnoty Kościoła, za urzeczywistnianie którego są współodpowiedzialni zarówno duchowni, jak i wierni świeccy. Stojący na czele diecezji, jako jej ojciec i pasterz biskup (por. DB 11; 16) powinien w sprawowaniu funkcji pasterskiej doceniać struktury będące wyrazem komunii kościelnej, które nadają jego rządowi znamię wspólnotowości (por. NMI 45). Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* podkreślił, że komuniam kościelną organicznie zakłada *osobistą odpowiedzialność biskupa, ale także uczestnictwo wiernych wszystkich kategorii jako współodpowiedzialnych za dobra Kościoła partykularnego, którzy sami tworzą* (PG 44).

Powyższa współodpowiedzialność może się dokonywać przez pracę różnego rodzaju rad. Należą do nich rady kapłańskie, duszpasterskie i społeczne. Autor pomija rolę synodu diecezjalnego. Chociaż stanowi on ważny akt władzy biskupiej i przejaw komunii (KPK kan. 460–468), autor ogranicza się do działalności struktur funkcjonujących w codziennej pracy Kościoła⁷.

Nową posoborową formą hierarchicznej komunii między biskupem i prezbiterium jest rada kapłańska (dalej: RK). Zapowiedź utworzenia i uzasadnienie działalności tej struktury zawiera Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, w którym wzywa się biskupów do uważania prezbiterów za swoich braci i przyjaciół, chętnego ich słuchania, zasięgania rady i rozmów z nimi o tym, *co dotyczy potrzeb pracy duszpasterskiej i dobra diecezji* (DP 7). W Kodeksie Prawa Kanonicznego definiuje się radę kapłańską jako *zespół kapłanów będących jakby senatem biskupa i reprezentującym prezbiterium. Jej zadaniem jest wspieranie biskupa w kierowaniu diecezją, zgodnie z przepisami prawa, ażeby możliwie najbardziej pomnażało się dobro pasterskie, powierzonej mu części Ludu Bożego* (KPK kan. 495 § 1). Z kolei w Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores* zwraca się uwagę na to, że *biskup jest zobowiązany wysłuchać zdania Rady w ważniejszych sprawach dotyczących życia chrześcijańskiego wiernych i zarządzaniu diecezją* i chociaż w wolności ma podejmować takie decyzje, które uważa za słuszne, to jednak nie powinien bez ważnych powodów odstępować od zgodnej opinii członków rady⁸. W tym samym dokumencie apeluje się do biskupów, aby tworzyli w radach klimat komunii sprzyjający poszukiwaniu w duchu spokojnego dialogu i wzajemnego słuchania najlepszych rozwiązań⁹. W dokumentach Magisterium poleca się, aby niektórym kapłanom spośród rady kapłańskiej, w liczbie nie mniejszej niż sześciu i nie

⁷ Problematykę synodu diecezjalnego w kontekście współodpowiedzialności za urzeczywistnianie i odnowę Kościoła lokalnego podjął bp W. Ś m i g i e l w artykule *Synod diecezjalny jako wyraz kolegialności Kościoła i szansa na ożywienie duszpasterstwa*. „Teologia Praktyczna”. T. 11: 2010 s. 199–210.

⁸ Kongregacja ds. Biskupów: Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores*. Watykan 2005 nr 183.

⁹ Por. tamże.

większej niż dwunastu, mianować członkami kolegium konsultorów, przekazując im określone zadania (por. DB 27; AS 184; KPK kan. 272; 485; 494 § 1–2; 502; 1018 § 1, 2; 1277; 1292 § 1).

Rada kapłańska, będąc kolegialnym organem doradczym odzwierciedlającym sakramentalne braterstwo i wyrażającym jedność kapłaństwa i misji oraz stanowiącym przestrzeń dialogu i współpracy między biskupem i prezbiterium diecezjalnym, może być dobrym narzędziem do przekształcania diecezji w przestrzeń *communio*, będąc zarazem znakiem jedności dla wszystkich wiernych. Chociaż jest ona jedynie instytucją wspomagającą biskupa w zarządzaniu diecezją, to sposób jej pracy może wybitnie przyczynić się do urzeczywistniania się Kościoła jako wspólnoty.

Innym ważnym organem konsultacyjnym działającym w diecezji jest diecezjalna rada duszpasterska (dalej: DRD). O konieczności jej tworzenia mówi się w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, podkreślając, że jej zadaniem jest *badanie i rozważanie tego wszystkiego, co odnosi się do działalności duszpasterskiej oraz wyciąganie z tego praktycznych wniosków* (DB 27). Konkretnie wskazania dotyczące powoływania i działalności DRD zawiera KPK w kanonach 511–514. Stwierdza się w nim, że mogą do niej należeć wierni pozostający w pełnej łączności z Kościołem katolickim, duchowni i członkowie instytutów życia konsekrowanego, a przede wszystkim świeccy. To właśnie oni mają możliwość, a nawet niekiedy obowiązek, ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą ich potrzeb duchowych, życzeń i dobra Kościoła (por. KPK kan. 212 § 2–3). Sposób wyboru członków rady powinien dokonywać się według kryteriów reprezentatywności, kompetencji i przydatności (por. KPK kan. 512 § 2). KPK podkreśla, że do rady *należy dobierać tylko tych wiernych, którzy odznaczają się pewną wiarą, dobrymi obyczajami i roztropnością* (KPK kan. 512 § 3). DRD powinna mieć własny statut wydany przez biskupa diecezjalnego, w którym będzie określona jej natura, cel, sposób powoływania członków, ich liczba, czas trwania kadencji. Powinna ona być zwoływana przynajmniej raz w roku (por. KPK kan. 514 § 2). W kodeksie nie definiuje się szczegółowo spraw, którymi powinna ona się zajmować. Tematykę tę uszczegóławia wspomiane już Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores*, w którym mówi się o określonych zadaniach duszpasterskich w diecezji. Przykładowo DRD może podejmować dyskusje na temat planu duszpasterskiego, diecezjalnych inicjatyw misyjnych, katechetycznych i apostolskich, odpowiednich środków służących pogłębianiu formacji doktrynalnej i życia sakramentalnego wiernych, sposobów ułatwiania pracy duszpasterskiej duchownych czy uwrażliwiania opinii publicznej na problemy Kościoła¹⁰. W tym samym dokumencie, kiedy mówi się o bardziej skutecznym działaniu rady, proponuje

¹⁰ Por. tamże, nr 185.

się, aby obrady poszczególnych sesji były poprzedzane odpowiednim studium przygotowawczym¹¹.

Ukazując działalność DRD, należy także odwołać się do adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Christifideles laici*. W dokumencie tym, przypominając nauczanie Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* mówiące o czynnym udziale wiernych świeckich w życiu Kościoła partykularnego (por. DA 10), podkreśla się rolę i znaczenie ich uczestnictwa w DRD. Według adhortacji, udział świeckich w pracach rady ma pozwolić na rozszerzenie zakresu konsultacji oraz szersze i odważniejsze stosowanie zasady współpracy, która w pewnych przypadkach ma charakter decyzyjnalny (por. ChL 25).

Inną formą budowania komunii myślenia i działania na poziomie Kościoła lokalnego jest działalność rady społecznej przy biskupie diecezjalnym. Podstawy teologiczno-prawne do funkcjonowania wspomnianej rady są takie same jak w przypadku DRD, ale nieco inny jest zakres jej działania. Skupia ona autorytety naukowe, które służą biskupowi w wypracowywaniu stanowiska na temat wydarzeń stanowiących swoiste *znaki czasu*. Należą do nich kwestie: poszanowania godności osoby ludzkiej, praw człowieka, małżeństwa i rodziny, życia gospodarczego, politycznego i kulturalnego¹². Z założenia tego typu rada nie jest ciałem interwencyjnym, ani nie angażuje się w bieżące międzypartyjne dysputy. Jej oświadczenia są, odwołującym się do katolickiej nauki społecznej, głosem w dyskusji publicznej dotyczącej ważnych kwestii społecznych. Realizuje ona wskazania zawarte w KPK mówiące o tym, że wierni świeccy mają prawo, stosownie do *posiadanej wiedzy, kompetencji i zdolności wyjawiania swojego zdania świętym pasterzom w sprawach dotyczących dobra Kościoła, oraz – zachowując nienaruszalność wiary i obyczajów, szacunek wobec pasterzy, biorąc pod uwagę wspólny pożytek i godność osoby – podawania go do wiadomości innym wiernym* (KPK kan. 212 § 3).

Podejmując taką działalność, rada społeczna kieruje się wskazaniem prawa kościelnego zawartego w kanonie 227: *wierni świeccy mają prawo aby w zakresie spraw doczesnej społeczności przyznano im wolność przysługującą wszystkim obywatelom. Korzystając wszakże z tej wolności niech zatroszczą się o to, ażeby swoją działalność przepoić duchem ewangelicznym i mieć na uwadze naukę przedstawioną przez Nauczycielski Urząd Kościoła oraz wystrzegać się przedstawiania w kwestiach wątpliwych swojego stanowiska jako nauki Kościoła* (KPK kan. 227).

¹¹ Por. tamże.

¹² Por. *Podstawa programowa rady społecznej przy arcybiskupie metropolii poznańskiej*. W: *Rada społeczna przy arcybiskupie metropolii poznańskiej. Oświadczenia 2005–2008*. Poznań 2008 s. 15–20.

Podsumowując omówienie podstaw teologicznych i prawnych działania wybranych struktur komunijnych na poziomie diecezji, warto postawić pytanie dotyczące stopnia ich realizacji przez biskupów ordynariuszy. W tym kontekście trzeba się zapytać o ich stosunek do kapłanów oraz osób świeckich. Wobec kapłanów biskup ma być ojcem i bratem, miłującym i słuchającym, starającym się z nimi współpracować (por. KK 28; PG 47; AS 76). Z kolei świeccy oczekują od swojego biskupa wsparcia, zachęty i pomocy w formacji do podejmowania odpowiedzialności za Kościół w obrębie struktur diecezjalnych i parafialnych (AS 108; PG 51). Ma on w Kościele partykularnym tworzyć struktury komunii i uczestnictwa, wsłuchując się w Ducha Świętego przemawiającego w wiernych (PG 44). Pytanie o sposób sprawowania władzy biskupa w diecezji należy postawić szczególnie w perspektywie obchodzonej 20. rocznicy nowego podziału terytorialnego Kościoła w Polsce. Jego celem było to, *aby w każdej diecezji istota Kościoła stała się bardzo przejrzysta, a także by biskup mógł stosownie i skutecznie wypełniać wszystkie swoje obowiązki, jak tego coraz bardziej wymagają potrzeby religijne, duchowe i moralne oraz zmiany społeczne i kulturalne, dokonujące się w dzisiejszych czasach*¹³. W jakim stopniu ten zamiar został zrealizowany? Czy czasem nie zatrzymano się w wielu wypadkach tylko na reformie struktur, pomijając wspólnotowy wymiar Kościoła partykularnego? Należy tutaj odwołać się do nauczania Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów *Apostolorum successores*, w którym mówiąc o działalności różnych struktur uczestniczących w funkcji pasterskiej biskupa, podkreśla się, że powinny zawsze służyć *dobru dusz* i być *dalekie od wszelkiej niepotrzebnej komplikacji czy biurokracji*¹⁴.

III. Struktury komunijne na poziomie parafii

W świetle nauczania Magisterium, parafia jest *określoną częścią diecezji* (DB 30), która w pewien sposób przedstawia *widzialny Kościół ustanowiony na całej ziemi* (KL 42). Jest ona *określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi* (KPK kan. 515 § 1). Jan Paweł II podkreślał w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, że: *parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swych synów i córek. Wszyscy powinniśmy odkryć, przez wiarę, prawdziwe oblicze parafii, czyli samą »tajemnicę Kościoła«, który właśnie w niej istnieje i działa (...) Ona nigdy nie jest strukturą, terytorium, budynkiem, ale raczej »rodziną Bożą jako braci ożywo-*

¹³ Zob. Jan Paweł II: Bulla *Totus Tuus Poloniae populus* <http://www.esciagi.info/biblioteka/u-totus-tuus-poloniae-populus-2210.html> [data pobrania: 27.10. 2012].

¹⁴ Kongregacja ds. Biskupów: Dyrektorium o pasterskich zadaniach biskupów *Apostolorum successores*, dz. cyt., nr 178.

ných duchem jedności« [KK 28]; »domem rodzinnym, braterskim i gościnnym«, wspólnotą wiernych. (...) jest wspólnotą wiary oraz wspólnotą organiczną, czyli taką, która składa się z wyświęconych kapłanów i z innych chrześcijan (ChL 27).

Bł. Jan Paweł II, odwołując się do eklezjologii komunii, sformułował teologiczną definicję parafii, wzywając zarazem do jej stanowczej odnowy (popr. ChL 26). O jej odnowie pisał w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa*, podkreślając, że spełnia ona i ma nadal do spełnienia ważne zadanie w wymiarze duszpasterskim i eklezjalnym. To właśnie w niej dokonuje się socjalizacja i humanizacja (por. EiE 15). Na ważną rolę parafii w procesie przekazywania wiary, sprawowania duszpasterstwa, celebracji liturgicznych, sprawowania sakramentów, katechizacji i katechumenatu zwrócono też uwagę w *Instrumentum laboris* przygotowanym na XIII Synod Biskupów pt. *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej*¹⁵.

Odnowa parafii wiąże się między innymi z zaangażowanym udziałem osób świeckich w jej życiu i realizowanym przez nich apostołstwem wspólnotowym. Potrzebna jest do tego ścisła współpraca wiernych świeckich z kapłanami, z którymi mają oni rozmawiać i rozwiązywać problemy własne i świata (por. DA 10). Prezbiterzy mają chętnie słuchać świeckich, rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie na różnych polach ludzkiego działania (por. DP 9). Płaszczyzną wzajemnej współpracy mają być parafialne rady duszpasterskie (por. ChL 27), których tworzenie usilnie zalecał dekret II Soboru Watykańskiego o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, gdzie podkreślono, że rady mają wspierać działalność apostołską Kościoła, *czy to na polu ewangelizacji i uświęcania, czy to na terenie charytatywnym i społecznym* (...) koordynując różne świeckie stowarzyszenia i inicjatywy (DA 26).

Ogólna zachęta dokumentów II Soboru Watykańskiego do tworzenia rad duszpasterskich na poziomie diecezjalnym i parafialnym zaowocowała ich powstawaniem w wielu krajach Europy Zachodniej. Wiązało to się z pewnymi trudnościami. Odpowiedzią na te trudności było *motu proprio* Pawła VI *Ecclesiae Sanctae*, zawierające podstawę do powołania i działalności rad duszpasterskich. Wspomnieć też należy o okólniku Kongregacji dla Duchowieństwa o radach duszpasterskich z 1972 r., liście okólnym Kongregacji do Spraw Duchowieństwa z 1973 r. oraz instrukcji Kongregacji do Spraw Biskupów *Ecclesiae imago* z 1973 r. We wszystkich wymienionych dokumentach pokazany został sposób powoływania rad, ich strukturę, zadania i kompetencje¹⁶.

¹⁵ Synod Biskupów. XIII zwyczajne zgromadzenie ogólne. *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris*. Watykan 2012 nr 80–83.

¹⁶ Por. A. Potocki: *Parafialne rady duszpasterskie – pomysł na podmiotowość laikatu i demokratyzację struktur w Kościele katolickim?* W: *Wybrane problemy DEMOKRACJI I PODMIOTOWOŚCI. Wprowadzenie*. Red. K. Wielecki. Warszawa 2010 s. 165.

Kwestię tworzenia PRD podjął Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. zalecając, aby, jeśli jest to pożyteczne, po zasięgnięciu opinii rady kapłańskiej przez biskupa diecezjalnego w *każdej parafii ustanowić radę duszpasterską*, której przewodniczącym ma być proboszcz, a członkami wierni wraz z tymi, *którzy z urzędu uczestniczą w trosce duszpasterskiej o parafię* (KPK kan. 536). Rada duszpasterska ma jedynie głos doradczy i kieruje się zasadami określonymi przez biskupa diecezjalnego (KPK kan. 536). Zgodnie ze wskazaniami KPK, w każdej parafii powinna być także ustanowiona rada do spraw ekonomicznych, której członkowie *świadczą pomoc w administrowaniu dobrami parafialnymi* (KPK kan. 537). Ogólne wskazania KPK znalazły dopełnienie w przywoływanej już adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, wyprowadzając praktyczne wnioski z eklezjologicznej koncepcji Kościoła jako komunii. Podkreślono w niej, że wspólnotowość życia parafialnego domaga się *coraz szerszego, mocniejszego i zdecydowanego dowartościowania rad duszpasterskich* (ChL 27).

O działalności PRD wspomina instrukcja *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* z 2002 r. W dokumencie, nawiązując do KPK i wcześniejszego nauczania Magisterium, przypomina się, że podstawowym celem istnienia PRD jest zapewnienie w sposób instytucjonalny wiernym wypływającej z sakramentu chrztu możliwości podejmowania, wraz z duchownymi, współodpowiedzialności za duszpasterstwo. Przez działania w PRD wierni mogą przyczynić się do budowania kościelnej jedności w parafiach i rozbudzać zapał misyjny wobec niewierzących, jak i osób zaniedbujących praktykę życia chrześcijańskiego¹⁷. W omawianym dokumencie podano przykładowe problemy, którymi mogą się zajmować PRD: kwestia inicjatyw misyjnych, katechetycznych i apostolskich; rozwijanie formacji doktrynalnej i życia sakramentalnego wiernych; wspomaganie działalności duszpasterskiej kapłanów w różnych środowiskach; uwrażliwianie opinii publicznej na problemy Kościoła. W dokumencie zauważono, że nie można traktować PRD jako organu wyřeczającego proboszcza w kierowaniu parafią i ograniczającego jego rolę jako przewodniczącego wspólnoty pasterza¹⁸.

W KPK podkreśla się, aby w każdej parafii istniała rada do spraw ekonomicznych, której głównym zadaniem jest pomoc proboszczowi w administrowaniu dobrami parafialnymi w oparciu o prawo powszechne i dekrety biskupa (por. KPK kan. 537). W świetle norm prawa kościelnego należą do nich przygotowanie zestawienia przewidywanych przychodów i wydatków na rok podatkowy (por. KPK kan. 1284 § 3) oraz przedkładanie każdego roku sprawozdania ordynariuszowi miejsca (por. KPK 1287 § 1) i wiernym (por. KPK 1287 § 2). Prawo kościelne zauważa, że administratorzy dóbr *mają wypełniać swoje zadania ze starannością dobrego gospodarza* (KPK 1284 § 1), a w szczególności między

¹⁷ Por. Kongregacji ds. Duchowieństwa: *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*. Watykan 2002 nr 26.

¹⁸ Por. tamże.

innymi czuwać, aby dobra powierzone ich pieczy nie przepadły lub nie doznały jakiejś szkody, zawierając w tym celu w razie potrzeby odpowiednie umowy ubezpieczające. Mają oni także we właściwym czasie skrupulatnie pobierać dochody z dóbr i należności, przechowując je bezpiecznie i używając ich zgodnie z wolą fundatora albo normami prawnymi. Ich zadaniem jest także należyte prowadzenie ksiąg przychodów albo rozchodów, a pod koniec każdego roku mają sporządzić sprawozdanie ze swojego zarządu (por. KPK kan. 1284 § 2).

W niektórych krajach nadano radom duszpasterskim i ekonomicznym zbyt duże kompetencje, zapominając o tym, że posiadają one tylko głos doradczy, a nie rozstrzygający i decyzyjny. W związku z tym powstał w Watykanie w 1997 r. dokument opracowany przez kilka dykasterii *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, regulujący powoływanie i działalność przywoływanych rad. W dokumencie przypomniano, że rady mają głos doradczy oraz podkreślono, iż proboszcz jest przewodniczącym rady; decyzje podjęte przez parafialną radę duszpasterską bez udziału proboszcza lub wbrew jego woli są nieważne¹⁹.

Na gruncie polskim Komisja Episkopatu Polski do Spraw Apostolstwa Świeckich wydała *Dyrektorium apostolstwa świeckich* (1969 r.), w którym polecała tworzenie w każdej parafii PRD²⁰. Ta sama Komisja wydała także *Wytyczne w sprawie Parafialnych Rad Duszpasterskich* zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w 1975 r. Mimo wielu lat, które upłynęły od wydania *Wytycznych*, są one nadal obowiązującym dokumentem Magisterium Kościoła w Polsce, będąc punktem odniesienia do określenia na poziomie poszczególnych diecezji szczegółowych norm określających sposoby powoływania rad, ich działań i zadań.

Warto w tym miejscu, odwołując się do *Wytycznych*, nakreślić cele i zadania stawiane PRD. Dokument podkreśla, że działalność PRD przyczynia się do przekształcania parafii w świadomą wspólnotę, która bierze na siebie troskę o odpowiedzialność za pracę duszpasterską i szukanie rozwiązań problemów w parafii. Jest ona także organem studyjnym pomagającym w postawieniu diagnozy sytuacji społeczno-religijnej parafii. Dzięki jej pracy może urzeczywistnić się prawo ludzi świeckich do czynnego udziału w życiu parafii i realizacji apostolskiej misji Kościoła²¹.

¹⁹ Dokument międzydykasterialny: *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*. Watykan 1997 art. 5 § 2–3.

²⁰ Komisja Apostolstwa Świeckich KEP: *Dyrektorium apostolstwa świeckich*. Warszawa 1969 nr 80.

²¹ *Wytyczne w sprawie Parafialnych Rad Duszpasterskich*. „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”. R. 66: 1976 nr 1–2 pkt 5–6.

Problematyką działalności rad duszpasterskich oraz ekonomicznych zajął się II Polski Synod Plenarny (1991–1999). W dokumencie *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich* Synod stawia diagnozę istniejącej w Polsce sytuacji: *Niepokojącym zjawiskiem jest brak odpowiednio szerokiej współpracy kapłanów ze świeckimi w planowaniu przedsięwzięć duszpasterskich i materialnych w parafii. Świeccy często nie zdają sobie sprawy z możliwości takiej współpracy pod przewodnictwem proboszcza. W praktyce w wielu parafiach nie istnieją lub nie wypełniają swych zadań rady duszpasterskie i ekonomiczne*²². Jaka ma być odpowiedź na istniejący stan rzeczy? We wspomnianym dokumencie postuluje się, aby *powoływać rady duszpasterskie tam, gdzie ich brak, i umacniać istniejące. Świeccy powinni być zaznajomieni z zasadami współpracy z duszpasterzami w tych gremiach*²³. Z kolei w innym dokumencie II Polskiego Synodu Plenarnego *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa* przypomina się, że *KPK zobowiązuje do tworzenia parafialnych rad ekonomicznych i zaleca tworzenie parafialnych rad ekonomicznych*²⁴. Dalej w dokumencie stwierdza się: *Istnienie tych rad było utrudnione w czasach komunizmu. Obecnie nic nie stoi na przeszkodzie w ich powoływaniu i działaniu. Zaangażowani w radach katolicy świeccy mają przede wszystkim służyć swoją radą i doświadczeniem, unikając przy tym postach roszczeniowych. Zaleca się, aby w programie wizytacji kanonicznej parafii znalazło się miejsce na spotkanie z radą parafialną bądź ekonomiczną. Pozwoli to biskupowi poznać członków tych rad, jak również zweryfikować ich działalność*²⁵.

Mówiąc o działalności struktur komunijnych w parafii, warto też nawiązać do przemówienia, jakie papież Benedykt XVI wygłosił do III grupy polskich biskupów przebywających w Watykanie z wizytą *ad limina Apostolorum* w 2005 r. Jest to ważny kierunek pracy dla polskiego Kościoła. Zwracając uwagę na konieczność przekształcania parafii we *wspólnotę kościelną i kościelną rodzinę*, papież podkreślił rolę aktywnego udziału ludzi świeckich w tworzeniu tej wspólnoty. Benedykt XVI, przywołując nauczanie prawa kościelnego na temat działalności rad duszpasterskich i rad do spraw ekonomicznych, zauważył, że: *choć mają one jedynie charakter doradczy, a nie decyzyjny, mogą jednak skutecznie pomagać odpowiedzialnym duszpasterzom w rozeznaniu potrzeb wspólnoty i w określeniu właściwych sposobów wychodzenia im naprzeciw. Współpraca rad*

²² *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*. W: II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Poznań 2001 s. 152 nr 29.

²³ Tamże, s. 154 nr 41.

²⁴ *Potrzeby i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*. W: II Polski Synod Plenarny (1991–1999), dz. cyt., s. 23 nr 46.

²⁵ Tamże.

z duszpasterzami powinna zawsze przebiegać w duchu wspólnej troski o dobro wiernych²⁶.

Przypatrując się działalności parafialnych rad duszpasterskich i ekonomicznych, można zauważyć pewne trudności. Z jednej strony pojawiają się sytuacje, w których świeccy pragną narzucać duchownym swoje decyzje, co jest niezgodne z punktu widzenia prawa kościelnego. Z drugiej jednak strony rady są niedoceniane lub nawet neguje się potrzebę ich istnienia. Przyczyna takich postaw leży w przyzwyczajeniu części duchownych do działania autorytarnego i samodzielnego, uważających się za jedyny podmiot działalności duszpasterskiej. Trudności rodzą się także po stronie laikatatu. Świeccy, przyzwyczajeni często przez duchownych do biernej postawy, nie podejmują aktywności pastoralnej w parafiach. Może się to także wiązać z brakiem odpowiedniej formacji²⁷. Zmieniając istniejący stan rzeczy, należy formować zarówno osoby duchowne, jak i świeckie, pokazując, że działalność rad może pomagać w przekształcaniu parafii we wspólnotę, służąc dobrze upodmiotowieniu wiernych²⁸. Parafia stając się »miejscem« zjednoczenia wiernych, a zarazem »znakiem« i »narzędziem« powołania wszystkich ludzi do życia w komunii, dobrze odpowie na potrzeby zagubionych we współczesnym świecie ludzi (ChL 27).

IV. Ku przyszłości

Po przedstawieniu nauczania Magisterium dotyczącego struktur komunijnych w diecezji i parafii pragniemy wskazać na konieczność podejmowania pewnych działań na różnych poziomach Kościoła w Polsce, co ma pomóc w urzeczywistnieniu się jego wspólnotowego charakteru. Autor ma świadomość, że nie sposób w tego typu opracowaniu szczegółowo i wyczerpująco potraktować całości problematyki, dlatego skupi się tylko na niektórych działaniach.

Jednym z zadań teologii pastoralnej jest budowanie aktualnych modeli teologicznych oraz odpowiadających im imperatywów i programów działania, według których Kościół będzie realizował swoją misję pośrednictwa zbawczego²⁹. W tworzeniu tego rodzaju modeli należy korzystać zarówno z nauczania Magisterium Kościoła, jak i wyników badań socjologicznych. Sięgnięcie do Magisterium sprawia, że proponowane do realizacji w działalności duszpasterskiej mode-

²⁶ B e n e d y k t X V I do biskupów polskich. *Przemówienia wygłoszone z okazji wizyty ad limina Apostolorum w roku 2005*. Poznań 2005 s. 27–28.

²⁷ R. K a m i ń s k i: *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna*, T. 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Red. R. K a m i ń s k i. Lublin 2002 s. 54–55.

²⁸ A. P o t o c k i: *Parafialne rady duszpasterskie – pomysł na podmiotowość laikatatu i demokratyzację struktur w Kościele katolickim?*, dz. cyt., s. 170.

²⁹ Por. W. P i w o w a r s k i: *Socjologia religii a teologia pastoralna i duszpasterstwo*. W: *Z badań nad religijnością Polską. Studia i materiały*. Red. W. P i w o w a r s k i, W. Z d a n i e w i c z. Poznań-Warszawa 1986 s. 85.

le są wierne duchowi Objawienia odczytywanego i interpretowanego przez Kościół. Z kolei zinterpretowane teologicznie wyniki prowadzonych badań pozwalają zarówno na zobiektywizowane odczytywanie znaków czasu, jak też pomagają w weryfikacji dotychczasowych stosowanych metod i form działania.

W powyższym kontekście rodzi się pytanie, w jakim stopniu działania Kościoła w Polsce dotyczące powoływania i funkcjonowania struktur komunijnych mają za punkt wyjścia nauczanie Magisterium. Wydaje się, że również w naszym kraju widoczne jest zjawisko, o którym wspomniał na synodzie biskupów poświęconym nowej ewangelizacji kard. Zenon Grocholewski, przewodniczący Kongregacji Wychowania Katolickiego. Szukając przyczyn ewangelizacyjnego kryzysu Kościoła, zwrócił on uwagę na fakt, że w praktyce teolodzy zbyt mało nawiązują w swej pracy do Magisterium Kościoła. Kard. Grocholewski podkreślił, że Bóg nie zostawił naszego rozumienia Pisma Świętego i Tradycji na pastwę różnych dziwacznych opinii, które sięją niekiedy wielkie zamieszanie, ale dał nam wielki skarb w postaci Magisterium Kościoła. Mówca, nawiązując do konstytucji II Soboru Watykańskiego o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* oraz do najnowszego dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, mówił, że Pismo Święte, Tradycja i Magisterium Kościoła stanowią nierozdzielalną całość (KO 10)³⁰. Nawiązując do powyższej opinii odnoszącej się do teologów, tym bardziej należy się także zapytać o wykorzystanie Magisterium Kościoła przez poszczególnych duszpasterzy. Czy ich działalność jest zawsze poprzedzona refleksją teologiczną, która znajduje przełożenie na konkretne inicjatywy pastoralne? Warto w tym miejscu przywołać nauczanie bł. Jana Pawła II, który w adhortacji *Pastores dabo vobis* pisał o pastoralności całej teologii i konieczności *kształtowania działalności duszpasterskiej zgodnie z poprawną wizją teologiczną* (PDV 55).

Mówiąc o naukowej refleksji polskich teologów, odnosi się nieraz wrażenie, że jeszcze za mało jest ona zharmonizowana z realizacją podejmowanych przez Kościół w Polsce kierunków pracy duszpasterskiej. Cieszy fakt, że już od kilku lat przewodniczący Komisji Duszpasterstwa KEP, abp Stanisław Gądecki, zaprasza do bliższej współpracy przedstawicieli różnych dyscyplin teologicznych, w tym teologów pastoralistów, do przygotowywaniu koncepcji programu duszpasterskiego. Jest to jeden z konkretnych przejawów realizacji *komunijnej wizji duszpasterstwa*, u źródeł którego powinna leżeć pogłębiona refleksja teologiczna. Wydaje się jednak, że brakuje większego jeszcze zaangażowania ośrodków teologicznych nie tylko w przygotowywanie tematyki programu, ale później w jego propagowanie, proponowanie konkretnych sposobów realizacji i ewaluacji. War-

³⁰ Z. Grocholewski: *Dlaczego skuteczność katechizacji jest nikła?* <http://kosciol.wiara.pl/doc/1321013.Kard-Grocholewski-Kryzys-mimo-rozwoju-edukacji> [data pobrania: 27.10.2012]; Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*. Kraków 2012 nr 30, 37.

to zapytać, czy na polskich wydziałach teologicznych w dostatecznym zakresie podjęto kwestie urzeczywistniania Kościoła jako *communio*? Czy zbudowano odpowiadające na wyzwania czasów modele działania struktur komunijnych? Czy próbowano zdiagnozować przyczyny braku w wielu diecezjach i parafiach DRD i PRD, albo ich działania w sposób nie zawsze zgodny z nauczaniem Magisterium?

Warto w tym miejscu postawić również pytanie o wykorzystanie w prowadzonej refleksji teologicznej i działaniach duszpasterskich dotyczących funkcjonowania struktur komunijnych badań socjologicznych, do czego tak usilnie zachęca II Sobór Watykański w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (por. KDK 62). Na tę kwestię zwróciła też uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna w przywoływanym już dokumencie³¹. Można zaryzykować stwierdzenie, że jeszcze zbyt rzadko sięga się do nich w programowaniu i ewaluacji działań Kościoła w Polsce. Jeżeli chodzi o badania działalności struktur komunijnych na terenie parafii, to są co prawda badania dotyczące działania różnego rodzaju rad, ale wydaje się, że nie obejmuje one całości zagadnień. Nie chodzi przecież tylko o stwierdzenie faktu ich występowania na terenie parafii, ale o zbadanie ich sposobu powoływania, struktury, realizowanych zadań, wierności nauczania Magisterium. Z powadzonych do tej pory w Polsce badań wynika, że w wielu polskich parafiach nie działają rady duszpasterskie i ekonomiczne, o czym zresztą stwierdza przywoływane wcześniej nauczanie II Polskiego Synodu Plenarnego³². Do 2012 roku nie było też w Polsce badań DRD. Warto w tym miejscu podkreślić rolę abpa S. Gądeckiego, otwartego na przeprowadzenie tego typu badań przez pracowników Sekcji Teologii Pastoralnej WT UKSW, które to badania były punktem wyjścia w refleksji nad kondycją DRD w czasie ich pierwszego Krajowego Kongresu we wrześniu

³¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna: *Teologia dzisiaj. Perspektywy, zasady i kryteria*, dz. cyt., nr 83.

³² Problematykę działania PRD podejmuje w swoich badaniach ISKK SAC. Z ogólnopolskich badań religijności prowadzonych przez Instytut w 2002 r. wynika, że 44,4% respondentów spotkało się w swojej parafii z działalnością Parafialnej Rady Duszpasterskiej, a tylko 9,7% z działalnością Parafialnej Rady Ekonomicznej. Z kolei dane opublikowane przez Instytut w 2006 r. świadczą o tym, że w co dziesiątej polskiej parafii działają tego typu rady. Instytut przeprowadził też w 2003 i 2008 r. razem z GUS badania Trzeciego Sektora. Wynika z nich, że w 2003 r. w 19,9% polskich parafii działały różnego rodzaju rady. Na przestrzeni pięciu lat stan ten uległ wzrostowi o 7,1% – zob. E. Firli: *Parafia w społecznej świadomości*. W: *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba. Warszawa 2004 s. 160–162; *Wykaz parafii w Polsce 2006*. Red. W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba, R. Stępisiewicz. Warszawa 2006 s. 24; W. Okrasa, J. Herbst, W. Zdaniewicz: *Organizacje, wspólnoty i instytucje społeczne Kościoła katolickiego – potencjał i specyfika kościelnego trzeciego sektora w Polsce*. W: *Stowarzyszenia, fundacje i społeczne podmioty wyznaniowe w 2008 r.* Warszawa 2010 s. 202–230 wraz z badaniami dostępnymi w ISKK.

2012 roku³³. Trzeba mieć nadzieję, że tego typu badania, obejmujące zarówno diagnozę obecnej sytuacji pastoralnej, nie tylko w odniesieniu do struktur komunijnych, jak i prognozę przewidywanych zmian, staną się stałą praktyką Kościoła w Polsce.

Patrząc na działania struktur komunijnych w Polsce, trzeba pytać o stopień zaangażowania wiernych świeckich w ich funkcjonowanie. Należy w tym miejscu przypomnieć nauczanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, w którym charakteryzując udział laikatu w misji królewskiej Chrystusa, podkreśla się, że: w *Kościele wierni świeccy mogą współdziałać w wykonywaniu władzy, zgodnie z przepisami prawa. Dotyczy to ich obecności na synodach partykularnych, synodach diecezjalnych, w radach duszpasterskich, sprawowaniu »in solidum« misji duszpasterskiej w parafiach, współpracy w radach ekonomicznych, udziału w trybunałach kościelnych* (KKK 911). Czy nauczanie Magisterium dotyczące struktur komunijnych i udziału w nich dobrze przygotowanych teologicznie i uformowanych duchowo świeckich jest w dostateczny sposób w Polsce znane i realizowane? Udział świeckich w życiu Kościoła należy widzieć w perspektywie poznawania, a następnie przekładania na codzienność eklezjologii soborowej. Punktem wyjścia w prowadzonych działaniach musi być formacja teologiczna, zarówno osób duchownych, jak i świeckich. Najpierw trzeba dobrze poznać eklezjologię soborową oraz posoborowe nauczanie Magisterium dotyczące struktur komunijnych, a następnie wspólnie zastanawiać się, jak je konsekwentnie wcielić w życie.

Źródłem do poznawania eklezjologii i nauczania Magisterium dotyczącego struktur komunijnych powinny być w głównej mierze dokumenty II Soboru Watykańskiego, jak i *Katechizm Kościoła katolickiego*. Benedykt XVI napisał w liście apostolskim ogłaszającym Rok Wiary *Porta fidei*, że 50. rocznica otwarcia Soboru może być *dobrą okazją, aby zrozumieć teksty pozostawione przez ojców soborowych, które zdaniem bł. Jana Pawła II nie tracą wartości i blasku. Konieczne jest, aby były należycie odczytywane, poznawane i przyswajane jako miarodajne i normatywne teksty Magisterium, należące do Tradycji Kościoła*³⁴. Warto w tym kontekście zapytać, czy zarówno duszpasterze jak wierni świeccy w Polsce dobrze przyswoili sobie znajomość nauczania II Soboru Watykańskiego i konsekwentnie wcielają je w życie? Czy w kontekście przeżywanego obecnie w Kościele roku wiary nie należy w zaplanowany metodycznie sposób podjąć refleksję nad nauczaniem II Soboru Watykańskiego i *Katechizmu Kościoła katolic-*

³³ Artykuł zawierający wybrane wyniki badań DRD został umieszczony w bieżącym numerze „Teologii Praktycznej”. Wynika z nich, że tego typu rady działają w 26 polskich diecezjach – zob. T. W i e l e b s k i; M. J. T u t a k: *Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością*. „Teologia Praktyczna”. T. 13: 2012 s. 11–12.

³⁴ B e n e d y k t X V I: *List apostolski w formie »motu proprio« Porta fidei ogłaszający Rok Wiary*. Watykan 2012 nr 5.

kiego, do czego wzywa nota Kongregacji Nauki Wiary³⁵? Dotyczy to również nauczania Magisterium Kościoła na temat struktur komunijnych, które powinno nie tylko być dobrze przyswojone, ale również realizowane w codziennej praktyce. Czy nie można założyć, że jednym z owoców roku wiary w Kościele w Polsce będzie powołanie do życia DRD we wszystkich polskich diecezjach oraz PRD i PRE w parafiach, w których one jeszcze nie funkcjonują?

Formacja osób duchownych i świeckich, pragnących angażować się w działalność wielorakich struktur komunijnych, nie może ograniczać się tylko do wymiarów teologicznych, ale także powinna obejmować zagadnienia z psychologii grupy, organizacji i zarządzania oraz ekonomii. Trzeba nie tylko wiedzieć, jaka jest poprawna *wizja teologiczna Kościoła* i jakie miejsce mają w jej urzeczywistnieniu odgrywać struktury komunijne, ale też uczyć się w praktyce tego, jak one mają funkcjonować. I znowu rodzi się pytanie: na ile w formacji osób duchownych i świeckich uwzględnia się wskazania nauk pozateologicznych mówiących o funkcjonowaniu struktur komunijnych, które można określić mianem konsultacyjnych?

Istnieje potrzeba propagowania sprawdzonych w praktyce dobrych przykładów działania diecezjalnych czy parafialnych rad duszpasterskich oraz rad ekonomicznych. Wielu duchownych oraz świeckich pragnęłoby zaangażować się w ich działanie, ale po prostu nie wiedzą, jak to konkretnie czynić. Potrzebne są spotkania formacyjne dla ich członków, zawierające zarówno element formacji duchowej, jak też intelektualnej, przybliżający nauczanie Magisterium oraz konkretne wskazania dotyczące podejmowanych działań³⁶.

Nie wystarczy znajomość Magisterium oraz wskazań nauk pozateologicznych dotyczących struktur komunijnych i ich roli w przekształcaniu Kościoła we wspólnotę. Trzeba konsekwentnego wcielania w życie tych wskazań, bez zrażania się niepowodzeniami i trudnościami. Wspólnota Kościoła jest *communio non plena*. Jawi się tutaj konieczność pozytywistycznej pracy u podstaw, której punktem wyjścia będzie otwieranie się na działanie łaski Bożej. Nie wystarczy tylko

³⁵ Por. Kongregacja Nauki Wiary: *Nota zawierająca wskazania duszpasterskie na Rok Wiary*. Watykan 2012 nr 5–6.

³⁶ Przykładowo, w archidiecezji poznańskiej organizuje się szkolenia dla członków parafialnych rad ekonomicznych. Celem szkoleń jest podniesienie poziomu wiedzy z zakresu makro i mikroekonomii, praktycznych umiejętności zarządzania parafią w aspekcie ekonomii i finansów, pozyskiwania środków na działalność parafii, znajomości prawa pracy, ubezpieczeń a także kontaktów z mediami, promocji i reklamy. – zob. <http://ekai.pl/akademiaekonomiczna/x47462/rozpoczely-sie-szkolenia-z-ekonomii/> [data pobrania: 27.10.2012]. Warto też odwołać się do doświadczeń archidiecezji krakowskiej, w której w latach 1996–1997 przeprowadzono projekt badawczo-szkoleniowy obejmujący zarówno badania działalności parafialnych rad duszpasterskich w poszczególnych parafiach, jak i szkolenia uwzględniające uzyskane wyniki, nauczanie Magisterium oraz doświadczenia innych krajów – zob. *Duszpasterskie rady parafialne. Ich rola i miejsce w Kościele*. Red. A. P o r e b s k i. Kraków 1999.

podjęcie wspomnianej problematyki w trzyletnim programie duszpasterskim dla Kościoła w Polsce. Trzeba do niej powracać w następnych, strategicznych programach. W liście apostolskim *Novo millennio ineunte*. Jan Paweł II pisał: *Czynić Kościół domem i szkołą komunii (...) to wielkie zadanie, jakie czeka nas w rozpoczynającym się tysiącleciu, jeżeli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, a jednocześnie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwanie świata* (NMI 43). Wspomniane zadanie należy widzieć w dalekosiężnej perspektywie nowej ewangelizacji, której potrzeba jest jednym z głównych zadań współczesnego Kościoła.

Podjmując kwestię diecezjalnych i parafialnych struktur komunijnych w Polsce, próbowaliśmy pokazać ich podstawy teologiczno-prawne, a następnie zwrócić uwagę na pewne kierunki działań, które należałoby podjąć, aby zawarte w nich nauczanie Magisterium było sukcesywnie wcielane w życie. Ma to służyć realizacji komunijnej istoty Kościoła.

Na koniec rodzi się pytanie o szerszy kontekst, w którym powinny być umieszczone proponowane działania i o ich stopień ważności. Wydaje się słusznym ponowne przypomnienie nauczania Jana Pawła II podkreślającego, że przed przejściem na płaszczyznę działania i programowaniem kolejnych przedsięwzięć, należy *krzewić duchowość komunii*, czyli dostrzegać tajemnicę Trójcy Świętej zamieszkującej w nas i w obliczach braci (NMI 43). Papież pisał o budowaniu więzi z braćmi, którzy należą do tego samego Kościoła i postrzeganiu ich jako kogoś bliskiego. Wzywając do dostrzegania w braciach pozytywnych cech osobowości, przestrzegał przed egoizmem. Zwracał uwagę na to, że u źródeł komunii musi być właściwa postawa duchowa, gdyż bez niej zewnętrzne narzędzia komunii na niewiele się zdadzą – mogą one wtedy stać się *bezdusznymi mechanizmami, raczej pozorami komunii niż sposobami jej wyrażania i rozwijania* (NMI 43). Niech zatem nauczanie bł. Jana Pawła II nieustannie nam towarzyszy w trudnym dziele przekształcania Kościoła we wspólnotę, w którym ważną rolę mają do odgrywania diecezjalne i parafialne struktury komunijne.

PIOTR NAWROT

**Czy muzyka może być dzisiaj narzędziem ewangelizacji?
Aktualność doświadczeń baroku misyjnego
Ameryki Hiszpańskiej**

Inspiracją do napisania tego artykułu był wywiad pt.: *Czego uczyć misjonarzy epoki baroku?*, który opublikowano w Radiu Watykańskim oraz na stronie internetowej¹. Znalazło się w nim stwierdzenie, że w okresie pierwszej ewangelizacji Indian w Ameryce muzyka była używana jako narzędzie ewangelizacji. W dalszej części tego samego wywiadu pojawiło się zapewnienie, że także dzisiaj, muzyka może odegrać ważną rolę w nowej ewangelizacji, którą Kościół katolicki pragnie promować w Europie i na innych kontynentach. Poniższy artykuł, odwołując się do *Lineamenta*, dokumentu Stolicy Apostolskiej ogłoszonego jako materiał do wspólnotowej refleksji w związku ze wstępnym etapem przygotowań Synodu Biskupów², pragnie podjąć dialog z zawartymi w nim sugestiami. Zostaną one skonfrontowane z działaniami wybranej wspólnoty Kościoła lokalnego w Boliwii.

Wspomniany dokument otwiera przedmowa sekretarza generalnego Synodu Biskupów, w której zauważa, że Benedykt XVI,

„zasięgnąwszy opinii współbraci w biskupstwie, postanowił zwołać XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów na temat »Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej«, które odbędzie się od 7 do 28 października 2012 r. [...] Zgromadzenie synodalne będzie miało za cel ustalić, jaka jest aktualna sytuacja w Kościołach partykular-

Piotr NAWROT, ks. SVD, prof. dr hab., Zakład Teologii Pastoralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: piotrnaw@amu.edu.pl

¹ Zob. <http://gosc.pl/doc/1226533.Czego-ucza-misjonarze-epoki-baroku> [pobrano: 8.08.2012].

² Synod Biskupów. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne: *NOWA EWANGELIZACJA DLA PRZEKAZU WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ. Lineamenta*. Watykan 2011 n. 10 [http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html] – pobrano: 5.11.2011].

nych, aby w jedności z Ojcem Świętym Benedyktem XVI, Biskupem Rzymu i Pasterzem Kościoła powszechnego, wytyczyć nowe metody i formy wyrazu Dobrej Nowiny z myślą o przekazywaniu jej współczesnemu człowiekowi z nowym entuzjazmem, właściwym świętym, radosnym świadkom Pana Jezusa Chrystusa »Który był i Który jest, i Który przychodzi« (Ap 4, 8). Chodzi tu o wyzwanie korzystania z rzeczy nowych i starych, które znajdują się w drogocennym skarbcu Tradycji, jak o tym pisze ten, który stał się uczniem Królestwa Niebieskiego (por. Mt 13, 52)³.

Dla tych, którzy mieli choćby najbardziej przypadkowy kontakt z muzyką klasyczną, znany jest utwór Modesta Mussorgskiego, zatytułowany *Obrazki z wystawy*. W proponowanych tutaj refleksjach chcemy przejść przez promenadę, na której spotkamy mozaikę obrazów ukazujących zastosowanie muzyki w ewangelizacji. Chodzić nam będzie głównie o nową ewangelizację we współczesnym świecie, ale z odniesieniami do historii. Droga, która chcemy przebyć, poprowadzi nas przez wioski misyjne w Boliwii, rozmieszczone na terenach byłych redukcji jezuickich i franciszkańskich oraz przez ubogie dzielnice szybko rosnących miast, zaludniane przez wędrujących w poszukiwaniu pracy Indian. Mowa będzie także o prezentacji muzyki baroku misyjnego w Boliwii, w kościołach i salach koncertowych w Europie i na innych kontynentach oraz o reakcji publiczności na te prezentacje.

Naszym zamiarem nie będzie dyskusja z dokumentami Kościoła dotyczącymi nowej ewangelizacji, ale próba ukazania innowacyjności działań Kościoła misyjnego, które bezpośrednio, lub też pośrednio współbrzmia z ich treścią.

I. Kontekst historyczny

Nie ulega wątpliwości, że choć w Ameryce stosowano różnorakie sposoby ewangelizacji Indian, muzyka odegrała czołową rolę w tym procesie. Widać to na przykładzie kolekcji muzyki sakralnej w całej Ameryce, począwszy od Kalifornii, Meksyku i Gwatemali, idąc dalej do Kolumbii, Ekwadoru i Peru, a przede wszystkim po kolekcjach muzyki zachowanych przez wspólnoty Indian w Boliwii. W innych krajach Ameryki istniały podobne do boliwijskich zbiory, lecz z upływem czasu i pod wpływem zmieniających się warunków zaginęły lub zostały świadomie zniszczone przez siły wrogie działaniom Kościoła. I tak jak historię Kościoła w Ameryce dzieli się dziś na dwa rozdziały – Kościół hiszpański w Ameryce i Kościół misyjny, tak też muzyka z archiwów w Nowym Świecie ma charakter bardziej sakramentalny (katedry, parafie miejskie i klasztory), albo bardziej doktrynalny i ewangelizacyjny (misje wśród Indian).

³ Tamże, *przedmowa abpa Nikola Eterovića* [dalej: *Lineamenta*].

Zaskakujące są pewne podobieństwa między chrześcijaństwem i niektórymi wierzeniami ludów Ameryki aż tak dalece, że czasami ma się wrażenie, jakby chrześcijaństwo dotarło na kontynenty odkryte przez Kolumba jeszcze przed konkwistą hiszpańską. Kiedy porównujemy np. wierzenia Indian Guaraní w istnienie ziemi bez zła, odnosi się wrażenie, że mówią oni o biblijnym raju. W odniesieniu do tego paragrafu, proponuję inne podobieństwo.

Wzruszający jest obraz ze Starego Testamentu, przedstawiający wędrówkę Arki Noego przez pustynię i relacja Izraela do tego symbolu obecności Boga. Przez czterdzieści lat, Arka noszona jest z wielką czcią i daje Narodowi Wybranemu siłę i motywację do kontynuacji wędrówki. Podobne zachowanie zauważono wśród Indian Moxo z Boliwii. Gdy na przełomie XIX i XX wieku ich społeczność została zniewolona i jej trwanie zagrożone, tak jak Izraelczycy, Trinitarianie (nazwa Indian zamieszkujących wioskę Trinidad) postanowili zbiec i szukać schronienia; nie na pustyni, lecz w głębi lasu tropikalnego. Nie znali Arki, zaś jej miejsce zajmowały manuskrypty i instrumenty muzyczne z okresu pierwszej ewangelizacji terenu, które, według narracji samych Indian, były świadectwem historii zbawienia ich narodu. Nie przez czterdzieści, ale przez ponad sto lat, uciekający Indianie nosili owe dokumenty gdziekolwiek prowadziła ich wędrówka i gdy niełaskawy klimat i robactwo je niszczyły, kopiowali je na nowo. W relacji jednego z strażników manuskryptu muzycznego, gdy pytano go sens ich działań, wyjaśnił, że gdyby te manuskrypty zaginęły, cała społeczność straciłaby sens istnienia, co doprowadziłoby ich do zupełnej ruiny i anihilacji.

II. Pierwszy krok, »albo nowe sposoby bycia Kościołem«

„Te nowe warunki misji pozwalają nam zrozumieć, że pojęcie »nowej ewangelizacji« oznacza w końcu potrzebę określenia nowych przejawów ewangelizacji, aby być Kościołem wewnątrz aktualnych kontekstów społecznych i kulturowych, które tak bardzo się zmieniają” [*Lineamenta*, n. 9].

„Nowa ewangelizacja jest przeciwieństwem samowystarczalności i polegania na sobie samym, mentalności *status quo* i takim pojmowaniu duszpasterstwa, które sądzi, że wystarczy dalej postępować tak, jak się postępowało zawsze”. [*Lineamenta*, n. 10].

W małej wiosce we wschodniej części Boliwii, Urubichá, zamieszkaną przez około cztery tysiące Indian Guarayo, którzy na co dzień posługują się wyłącznie swoim językiem, muzyka stała się jednym z czołowych czynników angażujących dzieci i młodzież w życie lokalnego Kościoła oraz narzędziem ich ewangelizacji. I nie chodzi tutaj o muzykę o charakterze popularnej piosenki, śpiewanej przy dźwiękach gitary, lecz muzykę o prawdziwym wymiarze sztuki; nie zawsze rozmiarów kantaty, oratorium, czy koncertu, ale zawsze wysokiej jakości, często polifonicznej, przy akompaniamencie instrumentów muzycznych, klasycznych i ludowych.

Już pierwszy kontakt z wioską pokaże, nawet najbardziej przypadkowemu turyście, że centrum jej życia, to lokalny kościół i jego zaplecze, pełne życia i otwarte dla wszystkich. Choć msza św. jest tam odprawiana każdego dnia, to w hierarchii dziennych spotkań jest ona pierwszym działaniem, z którego wszystkie inne wypływają, albo do którego dążą. W istocie, kościół i wszystkie inne budynki, otworzy swe drzwi na potrzeby Indian. Tam uczą religii, muzyki, udzielają korepetycji dla tych, którzy potrzebują dodatkowych zajęć, uczą haftu, prowadzenia kuchni, higieny, udzielają porad dla małżeństw, alkoholików etc. I nie chodzi o listę inicjatyw, które w misji się realizuje, ale o ducha służby, który jest wyczuwalny przez wszystkich kontaktujących się z misją. Stwarza to poczucie przynależności do pewnej społeczności i struktury, którą wszyscy tworzą i której wszyscy są uczestnikami.

Prawie dwadzieścia lat temu w misji powstała szkoła muzyczna. Żaden z pracujących tam misjonarzy – franciszkański misjonarz z Niemiec, Walter Neuwirth i franciszkańska misjonarka z Austrii, Ludmila Volf – nie byli z wykształcenia muzykami. Szybko spostrzegli jednak, że ewangelizacja Indian zredukowana do szafowania sakramentów i katechizacji nie przynosi oczekiwanych efektów⁴. Przeświadczeni, że Guarayos kryją w sobie talent muzyczny, świadomi także potencjału jaki muzyka może odegrać w ewangelizacji, założyli w wiosce szkołę muzyczną. Do pracy zaangażowano świeckich, nie wolontariuszy, lecz wykształconych muzyków, by współpracować w tworzeniu misji. W zgodzie z wielowiekową tradycją Kościoła, gdzie przy katedrach, zakonach, a nawet parafiach prowadzono naukę muzyki, by jej alumni uświetniali celebracje liturgiczne, tak i w misji rozpoczęto naukę repertuaru muzyki sakralnej; głównie z ich własnej tradycji. W krótkim czasie zaplecze misyjne zaczęło przypominać dobrze rozbudowane konserwatorium muzyczne, gdzie z każdego kąta i w każdym momencie dnia słychać było śpiew, grę na instrumentach muzycznych, lekcje, próby, popisy i koncerty. Każda sala, wewnętrzne patio, jadalnia, plac przed kościołem, ławka przed figurą Najświętszej Maryi Panny zostały przejęte przez muzyków i ich nauczycieli. Korzyści były znaczne, tak dla liturgii jak i dla katechezy. Jedynie po kilku latach stosowania tejże metody oddziaływania, na niedzielnych mszach w Urubichá zaczęło się pojawiać trzydziestu dobrze przygotowanych muzyków, którzy – ku powszechnej aprobacie – towarzyszyli śpiewom wspólnotowym jak i solowym. Po niespełna dwóch dekadach działalności szkoły, jeden na sześciu mieszkańców wioski, miał kontakt z prawdziwą sztuką, czyta muzykę, lub gra na instrumencie muzycznym. Budynki, kiedyś zimne i mało użyteczne,

⁴ „Wszelki projekt »nowej ewangelizacji«, wszelki projekt głoszenia i przekazywania wiary nie może abstrahować od tej potrzeby istnienia ludzi, którzy swym codziennym postępowaniem nadają moc ewangelizacji, której się oddają. To właśnie ich przykładowość jest tą dodatkową wartością, która potwierdza prawdziwość ich poświęcenia, treści, które nauczają, oraz tego, do czego zrywają» [*Lineamenta*, n. 22].

tryskają życiem. Misjonarze, choć nadzorują szkołę, troszcząc się o jej program, potrzeby, finanse etc., nie zaprzestają posługi sakramentalnej, ale sytuują ją w kontekście całego życia wspólnoty. Zaś otwarcie misji na potrzeby i oczekiwania społeczności, dzielenie się z nimi wszystkim, co misja posiada, to najbardziej przekonywujące świadectwo wiary zakonników. W końcu, stała obecność ludzi w budynkach misyjnych, wpływa na samych misjonarzy.

Pojawienie się radia, a w ostatnich latach także telewizji na terenie wiosek i na przedmieściach szybko rosnących miast, do których emigrują Indianie w poszukiwaniu pracy lub kontynuacji nauki, poważnie zagraża tradycyjnym obyczajom i zachowaniu kultury regionu. Zjawisko alkoholizmu, konsumpcja narkotyków, cięża nieletnich i niezamężnych Indianek, dostrzegalne w owych społecznościach, ulegają osłabieniu, gdy młodzież znajduje propozycję innych wartości, inną muzykę niż ta dominująca w środkach masowego przekazu, zwłaszcza gdy propozycja przychodzi z misji lub parafii.

III. Muzyka podłożem pomocy socjalnej i posługi pastoralnej

„Potrzeba, aby rodziny stawały się prawdziwym i realnym znakiem miłości i dzielenia się oraz jako otwarte na życie potrafiły mieć nadzieję; potrzeba sił, by kształtować wspólnoty o prawdziwym duchu ekumenicznym i zdolne do dialogu z innymi religiami; pilnie potrzeba odwagi, by wspierać inicjatywy służące sprawiedliwości społecznej i solidarności, które stawiają ubogiego w centrum zainteresowania Kościoła; potrzeba radości w dawaniu własnego życia w odpowiedzi na powołanie bądź w konsekracji. Kościół, który przekazuje swą wiarę, Kościół «nowej ewangelizacji» jest w stanie ukazać we wszystkich tych dziedzinach Ducha, który go prowadzi oraz przemienia historię: historię Kościoła, chrześcijan, ludzi i ich kultur” [*Lineamenta*, n. 17.]

Urubichá jest zaledwie jednym z ponad dwudziestu miejsc, gdzie muzyka jest stosowana w służbie ewangelizacji, w całym tego słowa znaczeniu. W San Ignacio de Velasco, szybko rosnącym miasteczku wschodniej części Boliwii, powstały dwa ośrodki szkoleniowe dla muzyków owej społeczności. Pierwsze centrum muzyczne ufundowano z inicjatywy przedstawicieli Urzędu Miejskiego, którzy widząc na przykładzie Urubichá (prototyp wszystkich ośrodków muzycznych w misjach i na terenach byłych redukcji jezuickich i franciszkańskich) pozytywne skutki, które niesie z sobą misyjna szkoła muzyczna, zakupili konieczne instrumenty muzyczne i partytury, przeznaczyli sale na wykłady i próby oraz zatrudnili profesora do nauki gry na instrumentach oraz prowadzenia choru. Szkoła funkcjonuje w samym centrum miasta i jej główna misja ogranicza się do nauki muzyki dzieci i młodzieży miasta. Na peryferiach miasta, w ubogiej dzielnicy, gdzie franciszkanie prowadzą swój ośrodek duszpasterski, powstała druga szkoła muzyczna. Choć nie ma zasadniczej różnicy w programie formacji muzycznej obu instytucji, franciszkanie nadali całemu przedsięwzięciu charakter prawdziwie ewangelizacyjny. Zainteresowano się rodzinami, z których pochodzą gromadzące się na misji dzieci i okolicznościami, w jakich żyją. Ponieważ więk-

szość pochodziła z rodzin żyjących w jaskrawej biedzie, misja zdobyła środki finansowe, by każdego z uczniów misyjnej szkoły muzycznej, który regularnie uczęszcza na lekcje muzyki wspomóc przy zakupie książek, zeszytów, tornistra itp., które potrzebuje każdy uczeń. Zauważono także, że duża liczba dzieci pochodzi z rodzin trudnych, rozbitych, lub mających tylko samotną matkę. Zorganizowano pomoc pastoralną, by wesprzeć rodziny, rodziców i dzieci. Regularne spotkania z rodzinami doprowadziły do uregulowania wielu związków, poprawy jakości życia w rodzinach i większego uczestnictwa w życiu wspólnoty parafialnej. Dziś, szkoła misyjna gromadzi czterokrotnie więcej uczniów w porównaniu z jej instytucją równoległą, prowadzoną przez administrację miasta. Część uczniów, ubogaca niedzielne eucharystie. Zaś w większe święta misyjna szkoła muzyczna uczestnicy w celebracjach liturgicznych – nieszporach i Eucharystii – w całej swej okazałości.

IV. Muzyka gwarantem ciągłości miejscowej kultury

W niektórych wioskach, chronionych przez dżunglę od destrukcyjnych wpływów zewnętrznego świata, osiemnastowieczna kultura misyjna, w tym muzyczna, zachowała się w niemal identycznym stanie jak owa, opisywana przez misjonarzy, biskupów, gubernatorów i podróżników tamtych czasów. Santa Ana de Velasco, miejscowość odległa od San Ignacio o 40 km., jest tego dobrym przykładem. Po opuszczeniu przez jezuitów ich redukcji w Ameryce (1767–1768), większość wiosek misyjnych, w tym Santa Ana, pozostało przez setki lat bez kapłanów i mogło liczyć jedynie na ich sporadyczną pomoc oraz posługę sakramentalną. Wyrzucenie jezuitów nie przerwało jednak ewangelizacji środowiska. Już w tamtych czasach kontynuację działań apostolskich zapewniła miejscowa wspólnota świeckich, ucząc katechezy, przygotowując do sakramentów, organizując regularne modlitwy codzienne, niedzielne i świąteczne, strzegąc tradycji chrześcijańskiej w swym środowisku. W drugiej połowie XX w. w misji kopiowano jeszcze muzykę sakralną z czasów pierwszej ewangelizacji Indian Chiquito (przełom XVII i XVIII w.), fabrykowano instrumenty muzyczne stosowane w liturgii, zachowywano wszystkie święta kościelne, utrzymywano tradycyjne śpiewy i modlitwy. Do dziś istnieje w wiosce tak zwana *capilla musical* (zespół muzyczny, w którego skład wchodzi muzycy znający się nie tylko na sztuce, ale także prawach liturgii i tradycji), która z urzędu i prawdziwego powołania, strzeże wspólnotowych modlitw, obyczajów mieszkańców wioski, porządku i czystości miejsc kultu oraz innych jeszcze aspektów życia społeczności. Są to rodowici Indianie, osoby najbardziej poważane w misji, najczęściej starsze, uważane za pobożne.

Don Januario Sorioćó oraz Don Luis Rocha, podeszli w wieku muzycy w Santa Ana, są ostatnim przedstawicielami pokolenia, które zachowało dawne tradycje w wiosce. Obaj wioloniści i kantorzy – Don Luis także zakrystianin, ewangelizowali miejscową społeczność przez całe swe życie. Jeszcze dziesięć lat temu w ich kręgu nie pojawił się nikt, kto mógłby być gwarantem kontynuacji miejscowej kultury. Powołanie misyjnej szkoły muzycznej oddaliło jednak zagrożenie przerwania ciągłości przekazu wiekowych tradycji wioski. Szkoła powstała z inicjatywy misji i funkcjonuje w jej budynkach. Dziś, orkiestra z Santa Ana liczy ponad sześćdziesięciu muzyków, zaś w szkole jest ponad stu uczniów. Jej istnienie zapewnia nieprzerwaną akcję apostołską ewangelizowania samej kultury.

V. Przenikanie modelu do innych misji

Znana na świecie orkiestra z Wenezueli, Simón Bolívar, to owoc pracy z młodzieżą sponsorowanej przez tamtejsze Ministerstwo Kultury. Model boliwijski czerpał z doświadczeń Wenezueli, z tą jednak różnicą, że jego realizacja w Boliwii zakładała ewangelizację młodzieży przynależącej do programu misyjnych szkół muzycznych, a przez nie, rozszerzenie działań na całą wspólnotę indiańskich wiosek, czy dzielnic miast, gdzie owe szkoły fundowano. Z ponad dwudziestu ośrodków o tym charakterze, które dziś można znaleźć we wschodniej części kraju, prawie wszystkie należą do misji katolickich i tam mają swą centralę. Wszystkie specjalizują się w wykonawstwie barokowej muzyki sakralnej, pochodzącej z archiwów w Boliwii i w Ameryce, wykonując te utwory tak w ramach liturgii, jak i podczas koncertów. Przekonanie, że muzyka którą odtwarzają jest ich własną i najlepiej odzwierciedla kulturę regionu, duma z tegoż dziedzictwa jak i całej oprawy kulturowej misji, które przez UNESCO zostały uznane za Dziedzictwo Kulturowe Ludzkości, są powszechne. Sama deklaracja wydana przez UNESCO w 1991 r. miała jednak niewielki wpływ na znajomość wartości tejże kultury, tak na scenie krajowej jak i międzynarodowej. Nie ulega wątpliwości, że współczesny model ewangelizacji przez muzykę był bardziej skuteczny w tworzeniu tożsamości kulturowej, niż sama deklaracja.

VI. Teatr muzyczny i ewangelizacja

Nie tylko muzyka, ale i teatr, z wielkim sukcesem były wykorzystywane w ewangelizacji narodów zarówno w Europie, Ameryce, jak i na innych kontynentach. Poeci i filozofowie pisali sztuki teatralne wystawiane w szkołach i na uniwersytetach, których celem było pouczenie studentów oraz całego społeczeństwa o wartościach i postawach chrześcijańskich przedstawianych w sztuce scenicznej i polecanych do naśladowania. Wydaje się, że ta metoda uległa całkowitemu zapomnieniu. W kontekście współczesnych misji boliwijskich, korzystając z

dokumentacji muzycznej owego regionu i obecności misyjnych szkół muzycznych, zastosowano na nowo tę metodę działania. Pretekstem stała się opera sakralna pt. *San Ignacio*, której fragmenty znaleziono zarówno w Archiwum Muzycznym Indian Chiquito, jak i w Archiwum Muzycznym Indian Moxo. Składając w całość oba źródła i dokonując brakujące fragmenty, udało się zrekonstruować całe dzieło.

Na przykładzie świętych Ignacego Loyoli oraz Franciszka Ksawerego, ubierając je w muzyczną szatę, autor tekstu podjął takie zagadnienia jak powołanie, oddanie na służbę Bogu i Kościołowi całego życia, misje i ewangelizacja. W operze uczestniczyło stu siedemdziesięciu czterech muzyków wyselekcjonowanych z misyjnych ośrodków. Zaś sam spektakl przedstawiony w katedrze w San Ignacio de Velasco, obejrzało blisko dwa tysiące uczestników, głównie młodych. Tak szerokim echem odbiło się to przedstawienie, o charakterze sakralnym i ewangelizacyjnym, że Urząd Miasta metropolii tegoż regionu, Santa Cruz de la Sierra, postanowił powtórzyć przedstawienie w katedrze powiatu. Ze względu na wagę wydarzenia w obu przedstawieniach były także obecne najwyższe władze kościelne i cywilne.

VII. Festiwal muzyczny Misiones de Chiquitos

Kolejną okazją do przekazu kultury misyjnej minionych wieków oraz obecnego stanu misji stał się, ufundowany w 1996 roku, Festiwal muzyczny, „Misiones de Chiquitos”. Już sama nazwa, w której użyto słowa misje, świadomie, lub też nieświadomie, kieruje każdego uczestnika w stronę unikalnego kontekstu, w którym on się realizuje, tj. misje Indian Chiquito. Jednym z głównych celów festiwalu jest zwrócenie uwagi na dziedzictwo kultury z byłych redukcji, wykreowanej przez Indian oraz misjonarzy. Chociaż w tej inicjatywie chodzi przede wszystkim o muzykę baroku misyjnego (Indian Chiquito, Moxo, Guarayo i Guarani), to jednak w związku z tym, że festiwal organizuje się w kościołach, uczestnicy festiwalu poznają cały kontekst misji, a nie tylko muzykę, która w nich powstała. Starannie planowany, festiwal przerodził się w jedno z największych wydarzeń kulturalnych w Ameryce i na świecie, i jest komentowany przez środki masowego przekazu w Boliwii, Ameryce oraz w Europie.

W minionych wiekach, inspiracją dla kompozytorów do tworzenia swych dzieł, były najczęściej teksty z Pisma św., ksiąg liturgicznych i inne teksty o charakterze sakralnym. Stąd też muzyka zachowana w archiwach, to przede wszystkim muzyka sakralna i liturgiczna. W związku z tym zadbano, aby festiwal w Boliwii nie był jedynie prezentacją muzyki w formie koncertu, lecz by muzyka wróciła do jej oryginalnego kontekstu, tj. liturgii. Podczas trwania festiwalu w czternastu kościołach w mieście Santa Cruz, podczas mszy św. wykonuje się msze, motety, psalmy itd. z repertuaru muzyki dawnej. Aprobata tego sposobu

działania jest powszechna, tak ze strony duchowieństwa jak i świeckich wiernych. Począwszy od katedry, przez główne kościoły w mieście, aż do wspólnot w ubogich dzielnicach miasta, rozbrzmiewa muzyka dawnych stuleci, w wykonaniu artystów boliwijskich i międzynarodowych. Msza z katedry, w której zawsze przewodniczy najwyższy rangą hierarcha, kardynał Terrazas, transmitowana jest na cały kraj.

Innym z zadań, które stawia przez sobą Festiwal, to rekonstrukcja repertuaru muzycznego, który powstał w lokalnych kościołach. Dało to fascynujące wyniki. Duża cześć repertuaru stosowała teksty w językach Indian, ponieważ od samego początku Kościół rozumiał, że ewangelizacja Indian mogła się dokonać jedynie przez poszanowanie ich własnej kultury. To właśnie ten repertuar, który najwyraźniej ukazuje wpływ Indian na rozwój baroku w Ameryce, stał się najbardziej popularny w salach koncertowych w Europie. Nie tylko pieśni o wymiarze katechetycznym, ale arie barokowe, motety, a nawet opery zastosowały lirykę w językach oryginalnych. Zmienia to całą optykę postrzegania działalności misyjnej Kościoła wśród Indian.

Festiwal angażuje także miejscowych muzyków, którzy z roku na rok, poznają i prezentują nowe programy muzyczne repertuaru baroku muzycznego z misji, który jest ogromny. Budzi to szacunek i zamięłowanie do roli Kościoła w kształtowaniu i promocji ich własnej kultury. To Kościół, a nie żadna inna instytucja w państwie, jest postrzegany jako inspirator, strażnik i promotor kultury Indian.

W archiwach Indian Chiquito i Moxo, jest ponad osiemdziesiąt mszy polifonicznych. Każda z tych kompozycji, która doczekała się rekonstrukcji, została odtworzona nie tylko na scenach festiwalu, ale także w ramach liturgii. To samo odnosi się do nieszpórów, pasji i innych form muzycznych.

VIII. Sprawa ekumenizmu

„Trzeba prowadzić dialog nie tylko z religiami, ale również z tymi, którzy utrzymują, że religia jest czymś nienormalny” [*Lineamenta*, n. 5].

Ewangelizacja i ekumenizm idą w parze. Zwracają na to uwagę dokumenty Kościoła, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* i inne. Dekret *Ad gentes* podkreśla by młode Kościoły wychowały własny, tubylczy kler i by ten znał dobrze kulturę własnego kraju i pielęgnował równocześnie dialog ekumeniczny. Formacja kapłańska powinna również uwzględniać duszpasterskie potrzeby kraju. Alumni seminariów mają poznać historię, cel i metodę działalności misyjnej Kościoła oraz specjalne warunki społeczne, ekonomiczne i kulturowe własnego

narodu. Trzeba ich wychowywać w duchu ekumenizmu i należycie przygotować do braterskiego dialogu z niechrześcijanami. W misjach jest ważny ekumenizm, nie tylko między jednostkami, ale instytucjami (por. DM 10–18).

Również w tym zakresie program misyjnych szkół muzycznych ma niemałe osiągnięcia. Widać to najbardziej w kompozycji zespołów muzycznych na przedmieściach Santa Cruz, gdzie działania i obecność Kościołów ewangelickich są szczególnie widoczne. Propozycja uczestnictwa w programie muzycznym kierowana jest do wszystkich, nie tylko dla katolików. I taka też jest odpowiedź ze strony zainteresowanych, choć zdecydowana większość, która należy do chóru czy orkiestry, to katolicy. Ponieważ zespoły te uczestniczą także podczas mszy i nabożeństw, nie stosuje się żadnej dyskryminacji wobec niekatolików.

W Santiago de Chiquitos, byłej redukcji jezuitów, obecnie prowadzonej przez katechistę, z inicjatywy katolików oraz rodzin kwakrów i menonitów tam mieszkających, powstała misyjna szkoła muzyczna. Jej głównymi administratorami i gestorami są niekatolicy, których troje dzieci śpiewa w chórze, gra na instrumentach i wraz z rodzicami uczestniczy w modlitwach lokalnej wspólnoty katolików podczas śpiewu wykonywane w czasie nabożeństw lokalnego Kościoła.

Przykład z misji, gdzie muzyka może połączyć w jedno ciało wyznawców różnych religii, ras i kultur, nie jest zresztą jedyny. Sławny dyrygent argentyński, z pochodzenia Żyd, Daniel Barenboim, dyryguje znakomitą orkiestrą symfoniczną, złożoną w większości z Palestyńczyków i Izraelczyków. Na ich przykładzie widać jasno, że to co wydaje się nie do osiągnięcia w polityce, jest w zasięgu ręki dzięki muzyce.

IX. Muzyka z kręgu (nowej) ewangelizacji uduchowia człowieka i kulturę

Coraz bardziej popularne staje się inne jeszcze działanie. Dziś, młodzież z Europy i USA szuka doświadczenia zawodowego w Ameryce Łacińskiej. Program szkół muzycznych wschodniej części Boliwii przyciągnął muzyków ze wspomnianych krajów – tych zaraz po ukończeniu studiów lub w czasie ich trwania, a także kilku innych o światowej sławie (Solomon, Dolci, Stark, Garrido) – do odbycia praktyki zawodowej wśród muzyków indiańskich wiosek. Prawie bez wyjątku, do współpracy między nimi dochodzi w kontekście misji katolickiej, gdzie prowadzona jest nauka i próby. Choć głównym pretekstem owej współpracy jest muzyka, pobyt w gronie Indian z misji często prowadzi odwiedzających do poważnej refleksji nad wiarą, sensem życia, potrzebą i sposobami modlitwy, potrzebą współodpowiedzialności za losy świata i koniecznością dzielenia się bogactwem duchowym i materialnym między ludźmi różnych ras, zaangażowaniem w życie misyjne Kościoła, które dostrzegli jako atrakcyjne. Niejed-

nokrotnie owe doświadczenie prowadziło do odkrycia powołania do życia misyjno-kapłańskiego. W innych okolicznościach, artyści z Europy lub USA, ucząc lokalnych muzyków techniki śpiewu, czy gry na instrumencie, uczyli się od Indian duchowej interpretacji utworów sakralnych, którą trudno osiągnąć, gdy koncentruje się jedynie na linii melodycznej, harmonii i rytmie. W wioskach misyjnych rozróżnienie między muzyką sakralną i świecką jest zakodowane już w samej naturze Indian, zaś wykonanie kompozycji duchowych odnawia ich ducha i pogłębia wiarę. Konfrontacja odczytu mszy polifonicznej kompozytora XVIII w., która przez muzyków przybywających z Zachodu jest widziana jako dzieło koncertowe, z rozumieniem Indian, którzy widzą ją jako dzieło sakralne i liturgiczne, nie tylko zmienia interpretację artystyczną utworu, ale przemienia samych muzyków.

Program misyjnych szkół muzycznych został zauważony przez wielkie korporacje mass mediów. CBS, BBC, Radio Vaticana, „Der Spiegel”, „La Nación”, „The Guardian”, cała gama gazet, tygodników i programów telewizyjnych i radiowych w Europie, Ameryce i Azji (głównie w Japonii) publikowały przychylne reportaże o muzyce w misjach katolickich Boliwii. W ich kontekście pojawia się temat samych misji, jej historii, obrony Indian i ich kultury przez misjonarzy i całej problematyki obecności i działalności Kościoła katolickiego. Przyczyniło się to do rozwoju turystyki w regionie, co pociągnęło za sobą poprawę warunków bytu w wielu wioskach i miasteczkach.

X. Muzyka baroku misyjnego w kościołach i salach koncertowych świata

„Nowa ewangelizacja oznacza adekwatną odpowiedź na znaki czasu, na potrzeby współczesnych ludzi i narodów, na nowe konteksty kształtujące kulturę, poprzez którą wyrażamy naszą tożsamość i poszukujemy sensu naszego istnienia. Dlatego też nowa ewangelizacja oznacza promocję kultury coraz głębiej zakorzenionej w Ewangelii; oznacza odkrycie nowego człowieka, który jest w nas dzięki Duchowi danemu przez Jezusa Chrystusa i Ojca” [*Lineamenta*, n. 23].

Liturgiczny wymiar misyjnego repertuaru muzycznego pozwala na włączenie go do celebracji wspólnotowych w liturgii posoborowej. Msze polifoniczne, składające się z reguły z pięciu części *Ordinarium Missae*, trwają od dziesięciu do około piętnastu minut. Stąd też kościoły katedralne i parafialne mogą stosować je w swoich liturgiach świątecznych.

W bieżącym roku, najbardziej znany zespół wokalny z Boliwii, chór Arakandar, w towarzystwie znanego na świecie zespołu, Florilegium, śpiewał polifoniczne msze z misji podczas nabożeństw w katedrach i kościołach Hiszpanii, takich jak Pampeluna, Palencia, Dueñas i Valladolid. Podczas swego *tournee* po Wielkiej Brytanii, Kościół anglikański w Szkocji, zaprosił zespół, by śpiewał podczas niedzielnego nabożeństwa w katedrze w Kirkwall. Prócz polifonicznej

mszy zespół wykonał także motety oraz hymny z repertuaru misyjnego. W ostatniej dekadzie, muzyka z misji brzmiała w kościołach Austrii, Niemiec, Belgii, Luxemburga, Francji, Hiszpanii, USA i innych krajach Ameryki. W Polsce prezentowano ją w katedrze na warszawskiej Pradze, w kościołach św. Brygidy w Gdańsku, w Pieniężnie, Poznaniu, Krakowie, Olsztynie i Nysie. Wszędzie, gdzie prezentowano tę muzykę podczas nabożeństw, w komentarzach zwracano uwagę na atrakcyjność i duchowy charakter tej muzyki, która wywarła na słuchających głębokie wrażenie i pozwoliła im odczuć bliskość Boga.

Repertuar muzyczny z misji znalazł także drogę na wielkie sceny koncertowe świata. Tylko w 2012 r. pięć festiwali muzycznych w Wielkiej Brytanii prezentowało muzykę z misji w wykonaniu artystów z Boliwii: Spitalfields Festival, St. Magnus International Festival, Cheltenham Festival, York Early Music Festival, Beaminster Festival. Wypełnione publicznością sale dowodzą, że temat misji budzi ciągle szerokie zainteresowanie w kręgach zsekularyzowanej Europy. Muzyka baroku misyjnego była przedstawiana w prestiżowych salach koncertowych, np. Wigmore Hall w Londynie, Concertgebou w Amsterdamie czy Stadd w Wiedniu. Wykonywano ją także w Singapurze i w Johannesburgu. Jej charakter jest uniwersalny i może przemawiać do ludzi wszelkich ras, szerokości geograficznych oraz wieków. Adveniat, charytatywna organizacja Kościoła w Niemczech, sprowadziła artystów z misyjnych szkół muzycznych w Boliwii, by podczas trwania Adwentu prezentować muzyczny barok misyjny w katedrach i kościołach południowych Niemiec i przez to wzmocnić jedność Kościoła i wspomóc kościoły w potrzebie. Tak spotkania liturgiczne, jak i prezentacje koncertowe przyciągały duże rzesze wierzących i ludzi dobrej woli, którzy hojnie odpowiedzieli na apel ze strony instytucji. Dziś, blisko sto nagrań płytowych z tą muzyką rozpowszechnia się po świecie. Publikacje muzyki misyjnej znajdują zainteresowanie ze strony muzyków oraz instytucji na wszystkich szczeblach, gdzie uczy się muzyki. Nawet światowej klasy zespoły, choćby Gilles Binchois czy Florilegium, przedstawiają koncerty z muzyką z archiwów boliwijskich. Świadczy to o aktualności i zainteresowaniu tematem muzyki z kręgu misji Kościoła.

Na zakończenie należy podkreślić, że podjęcie nowej ewangelizacji, to akcja trudna i złożona. Wymagać będzie odwagi, dużego zaangażowania oraz kreatywności. Nie może polegać jedynie na przekazywaniu doktryny, lecz wymagać będzie działań na różnych poziomach. Doświadczenia z historii misji, mogą się okazać przydatne, o ile zostaną zaadaptowane do sytuacji, w której Kościół dziś się znajduje. Muzyka odegrała ważną rolę w ewangelizacji narodów. Również dzisiaj może stać się skutecznym narzędziem ewangelizacji. Przykład muzyki barokowej z byłych redukcji Indian oraz działania misyjnych szkół muzycznych są tego wyraźnym potwierdzeniem.

MICHAŁ KIELING

**Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka
pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła
na podstawie »*Penitencjału Egberta*«**

Egbert z Yorku (zm. 19 września 766 r. w Yorku) był wczesnośrednio-wiecznym pedagogiem i kanonistą. Należał on grona wybitnych przedstawicieli odnowy intelektualno-duchowej, która miała miejsce na przełomie VIII i IX w. Był członkiem rodziny królewskiej, spokrewniony z Ceolwulfem królem Nortumbrii studiował w Rzymie, gdzie wstąpił do Zakonu Benedyktynów. Po powrocie z Italii stał się słynny jako nauczyciel szkoły klasztornej w Yorku, której uczniem był znakomity uczonec Alkuin¹. W 732 r. Egbert został biskupem, a w dwa lata później arcybiskupem Yorku. Jest on autorem *Pontificale*, *De iure sacerdoti* oraz *Penitencjału Egberta*². Przekład ostatniego dzieła ukazał się w serii *Źródła Myśli Teologicznej*, poświęconej *Księgom pokutnym* w tłumaczeniu i opracowaniu A. Barona oraz H. Pietrasa³. Dzięki krytycznemu wydaniu tekstu źródłowego czytelnik otrzymał cenne informacje, dotyczące praktyki pokutnej w okresie późnego antyku i wczesnego średniowiecza.

Credo Soboru Konstantynopolitańskiego I (381 r.) stwierdza, że „wyznajemy jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” (*confitemur unum baptisma in re-*

Michał KIELING, ks. dr hab., adiunkt w Zakładzie Teologii Patrystycznej, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: kielingm@amu.edu.pl

¹ Zob. M. Kieling: *Terrena non amare sed coelestia. Theologie der Welt in Alkuins Commentaria super Ecclesiasten*. Frankfurt am Main 2002 s. 9.

² Zob. F. Drączkowski: *Egbert z Yorku*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 4. Lublin 1984 kol. 686.

³ *Penitencjał Egberta*. Tłum. A. Baron, J. Łukaszevska-Haberko, H. Pietras. W: *Księgi pokutne (Synody i kolekcje praw, t. V)*. Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2011 s. 201–245. Seria: *Źródła Myśli Teologicznej*. Vol. 58 [dalej: ŻMT].

missionem peccatorum)⁴. Chrześcijanie zadawali sobie pytanie, w jaki sposób można pojednać się z Bogiem, jeśli popełnia się grzech po chrzcie? Odpowiedź na to pytanie – jak trafnie zauważa H. Pietras – formowała praktykę pokutną Kościoła w pierwszych wiekach⁵. Przykładem kolejnego etapu w procesie rozwoju pokuty prywatnej i powtarzalnej na progu średniowiecza jest *Penitencjał Egberta*. W tej księdze znajduje się wzmianka o dwunastu sposobach odpuszczenia grzechów. Dla współczesnego człowieka może być pewnym zaskoczeniem, że istnieje tak wiele sposobów odpuszczenia grzechów? Jak zatem należy rozumieć nauczanie wczesnośredniowiecznego mnicha o pokucie kościelnej? Poniższy artykuł stanowi próbę odpowiedzi na to pytanie. W dotychczasowych badaniach na temat praktyki pokutnej w Kościele poświęcono wiele uwagi⁶. W odniesieniu do liczby sposobów odpuszczenia grzechów wskazać należy na opracowania dotyczące siedmiu sposobów w nauczaniu Orygenes⁷. Natomiast zagadnienie dwunastu sposobów odpuszczenia grzechów na podstawie *Penitencjału Egberta* nie zostało dotychczas opracowane. W celu ukazania powyższej problematyki w kontekście historycznym w pierwszej części zostanie przedstawiony rozwój drugiej pokuty do VI w., natomiast w drugiej zostanie ukazana refleksja poświęcona sposobom odpuszczenia grzechów na podstawie *Penitencjału Egberta*.

I. Rozwój praktyki pokutnej w Kościele starożytnym i wczesnośredniowiecznym

Historia pokuty pochrzcielnej jest fascynująca, ponieważ jej zewnętrzne formy zmieniały się na przestrzeni wieków w sposób zasadniczy. Karl Rahner pisał: *Instytucja spowiedzi przy całej stałości swojej substancji przeszła głęboko sięgające przemiany, tak wielkie, że gdyby nie fakty, zapewne większość dogmatyków uznałaby je... a priori za niemożliwe. Raz więc – św. Józef nie wyciosał pierwszego konfesjonalu. [...] Św. Augustyn nigdy się nie spowiadał. Istniały*

⁴ Sobór Konstantynopoliński I (381): *Wyznanie wiary 150 Ojców*. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. I (325–787). Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2005 s. 69.

⁵ Zob. H. Pietras: *Wprowadzenie*. W: *Księgi pokutne*. ŻMT 58 s. 15.

⁶ Por. J. Janicki: *Pokuta w nauczaniu i praktyce Kościoła dwóch pierwszych wieków*. „Folia Historica Cracoviensia”. T. 3: 1966 s. 287–304; S. Czerwik: *Praktyka pokutna w Kościele poprzez wieki*. „Ateneum Kapłańskie”. T. 70: 1977 s. 159–177; Tenże: *Zarys dziejów pokutnej praktyki Kościoła* W: *Sakrament pokuty*. Red. A. Skowronek. Katowice 1980 s. 127–175; A. Młotek: *Pokuta i pojednanie w Kościele pierwotnym*. „Colloquium Salutis”. T. 17: 1985 s. 167–184; E. Staniek: *Pytania pod adresem »drugiej pokuty«*. „Studia Antiquitatis Christianae”. T. 17: 2004 s. 194–213; H. Pietras: *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów – próba zrozumienia świadectw patrystycznych*. „Studia Antiquitatis Christianae”. T. 17: 2004 s. 174–193.

⁷ Por. H. Pietras: *Początki teologii Kościoła*. Kraków 2000 s. 113–114; W. Myszor: *Grzech i pokuta w Kościele III wieku*. „Teologia Patrystyczna”. T. 1: 2004 s. 7–18; J. Słomka: *Oczyszczenie z grzechu w homiliach Orygenes^a o Księdze Kapłańskiej*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”. T. 38: 2005 z. 2 s. 337–353.

stulecia, gdzie święci biskupi gallikańscy głosili kazania, aby czynić pokutę, ale spowiadać się dopiero na łożu śmierci. [...] Gdy w czasach Ojców Kościoła sakrament można było przyjąć w całym życiu tylko raz i to jedynie w koniecznych wypadkach, istniały w okresie karolingów partykularne synody, które zobowiązywały każdego do spowiedzi trzy razy w ciągu roku⁸.

Słowa te ukazują prawdę o głębokich przeobrażeniach, które nastąpiły w rozwoju praktyki pokutnej w Kościele. Dla chrześcijan, żyjących na przełomie I–V w., pierwszym nawróceniem był „chrzest na odpuszczenie grzechów”. W tym okresie nie istniała ujednoczona forma drugiej pokuty dla całego Kościoła. Powszecchny był wówczas także pogląd, że kto po chrzcie popełnił jakiegokolwiek grzechy ciężkie, przekreśla w sobie łaskę i stawia pod znakiem zapytania perspektywę zbawienia⁹. Tak poważne potraktowanie odpuszczenia grzechów w chrzcie świętym zaowocowało w Kościele pierwotnym tzw. zasadą jednorazowości pokuty. W kwestii rozumienia formuły: jeden chrzest na odpuszczenie grzechów fundamentalny jest wniosek H. Pietrasa: *Odpuszczenie grzechów bezwzględnie dotyczy grzechów popełnionych przed chrztem, posiada jednak skutki także na przeszłość i w pewien sposób dotyczy również grzechów późniejszych. Sprawia mianowicie, że człowiek za następne grzechy może odpokutować. Nie tkwi więc w niewoli grzechu, ale wręcz odwrotnie, może nad nim panować. Daje to nadzieję uniknięcia skazującego wyroku na sądzie ostatecznym*¹⁰.

Pierwszym świadkiem tej reguły był Hermas, który w dziele zatytułowanym *Pasterz*, napisanym przed 150 r., podjął refleksję nad znaczeniem pokuty w życiu chrześcijanina. Pod wpływem Hermasa pojawia się przekonanie, że możliwa jest druga pokuta (tj. druga – po chrzcie) i ponowne przyjęcie do Kościoła, tego kto wyparł się wiary, ale tylko jeden raz.

Tertulian w dziele *O pokucie* potwierdza naukę Hermasa o niepowtarzalności drugiej pokuty. W piśmie *O pokucie* pisze: *Ścisłe biorąc, Chryste, słudzy twoi powinni dotąd mówić i słuchać o pokucie, dokąd nie wolno grzeszyć i katechumenom. Od tego momentu, już nic więcej nie powinni wiedzieć o pokucie i już jej nie powinni potrzebować. Dlatego też niechętnie mówię o drugiej, owszem już ostatniej nadziei, ponieważ rozważając jeszcze dalszą możliwość pokutowania mogą stworzyć pozór, jakoby chciałem wykazać dalszą okazję do grzeszenia. Niech Bóg zachowa od takiej interpretacji, że ponieważ otwarta jest dalsza droga do pokuty, dlatego można sobie jeszcze pogrzeszyć; żeby nadmiar niebieskiej łaskawości, obudzał żądzę ludzkiej zuchwałości*¹¹. W I–III w. jednorazowa poku-

⁸ Cyt. za – T. Schneider: *Znaki bliskości Boga*. Tłum. J. Tyrawa. Wrocław 1995 s. 217–218.

⁹ Zob. H. Pietras: *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 111.

¹⁰ Tenże: *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów*, dz. cyt., s. 193.

¹¹ Tertulian: *O pokucie*. W: POK. T. V. Red. W. Myszor, E. Stanula. Warszawa 1970 s. 185.

ta po chrzcie dotyczyła ciężkich przewinień. Chodziło o grzechy zrywające przymierze z Bogiem: grzech braku miłości wobec bliźniego (*Didache* 15,3), grzech apostazji od chrześcijaństwa (Hermas, *Pasterz*; Dionizy Aleksandryjski; Cyprian z Kartaginy); grzech cudzołóstwa (edykt papieża Kaliksta (217–222), dopuszczał do pokuty za grzechy nieczyste); grzech zabójstwa (Synod w Ancyrze w 314 r. wymagał dożywotniej pokuty za umyślne zabójstwo)¹². Inne grzechy nie wymagały *poenitentia secunda* i mogły zostać zgładzone na wiele innych sposobów. Nauczanie Tertuliana o pokucie, z okresu kiedy był jeszcze katolikiem, tak samo jak naukę Hermasa, można właściwie zrozumieć jedynie w kontekście podziału na grzechy wymagające pokuty kościelnej (*peccata capitalia; crimina*) i na grzechy, które takiej pokuty nie wymagają. W cytowanym tekście Tertuliana już widać ślady montanizmu, w tym sugerowany podział na grzechy odpuszczalne i nieodpuszczalne. Montaniści, wychodząc od rygorystycznego odmawiania chrześcijanom przebaczenia w przypadku grzechów głównych (*peccata capitalia*). Tym samym doprowadzili do powstania tezy teologicznej, że istnieją grzechy „normalnie” nieodpuszczalne. Tezę tą rozwinął, już jako montanista –Tertulian, który w traktacie *Zachęta do czystości* podzielił grzechy na odpuszczalne (*delicta*) i nieodpuszczalne (*monstra*). Do tych drugich zaliczał on ciężkie wykroczenia przeciw czystości (cudzołóstwo, kazirodztwo), zaparcie się wiary, bałwochwalstwo, zabójstwo, złożenie fałszywego zeznania. Tertulian jako montanista odmówił też Kościołowi władzy odpuszczania grzechów nieodpuszczalnych. W uzasadnieniu podał, że grzechy te są skierowane przeciw Bogu, i dlatego Kościół nie ma władzy ich odpuszczania. Taką władzę ma jedynie sam Bóg. Ludzie, którzy dopuścili się wymienionych grzechów mogą podejmować pokutę publiczną, aby otrzymać Boże przebaczenie, Kościół jednak nie może im udzielić pojednania¹³.

Ważnym momentem w rozwoju praktyki pokutnej jest nauczanie Orygenes, który wywarł ważny wpływ na kształtowanie się różnych form pokuty w Kościele¹⁴. Aleksandryjczyk w *Homiliach do Księgi Kapłańskiej* pisze o możliwości pokuty za grzechy, które niekoniecznie były ciężkie, a dręczyły sumienia chrześcijan. W tym miejscu warto przytoczyć tekst Orygenes, który wyjaśnia siedem sposobów odpuszczenia grzechów: *Pierwszy sposób polega na tym, że przyjmujemy chrzest na odpuszczenie grzechów. Drugi sposób odpuszczenia grzechów zawiera się w męce męczeństwa. Trzeci rodzaj [odpuszczenia grzechów] osiągnąć można przez udzielanie jałmużny. Powiada bowiem Zbawiciel: raczej dajcie co macie, a oto wszystko będzie w was czyste* (Łk 11,41). *Czwarty rodzaj odpusz-*

¹² Por. B. M o k r z y c k i: *Kościół w oczyszczeniu*. Warszawa 1986 s. 32–33.

¹³ Por. T e r t u l i a n: *De exhortatione castitatis*. W: Tertulian: *Wybór pism*. T. 2. *Do pogan, Świadek duszy, Do Skapuli, Lekarstwo na ukłucie skorpiona, Do Żony, Zachęta do czystości, Przeciw Żydom, Przeciw wszystkim herezjom*. PSP 29. Tłum. pol. K. O b r y c k i, E. S t a n u l a (red.). Warszawa 1983 s. 165–181; *La pudicité*. SCh 394. Red. Ch. M u n i e r. Paris 1993 144–281.

¹⁴ Zob. J. S ł o m k a, dz. cyt., s. 337–353.

czenia grzechów dokonuje się przez to, że i my odpuszczamy grzechy naszym braciom; oto tak mówi sam Pan i Zbawca: Jeżeli z serca odpuścicie braciom waszym ich grzechy, to i wam odpuści grzechy wasz Ojciec. Jeśli zaś nie odpuścicie z serca braciom waszym, to i wam nie odpuści wasz Ojciec (Mt 6, 14n). Piąty rodzaj odpuszczenia mamy wówczas, gdy ktoś nawróci grzesznika z jego błędnej drogi; bo tak mówi Pismo Boże (1P 4,8). Szósty rodzaj odpuszczenia, który dokonuje się przez pełnię miłości, a to zgodnie ze słowami Pana: Zaprawdę powiadam wam, odpuszczają się jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała (Łk 7,47). Istnieje jeszcze siódmy sposób na uzyskanie odpuszczenia grzechów, a jest on twardy i trudny – mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik »łzami obmywa swe łóże, a łzy są dla niego chlebem we dnie i w nocy« (Ps 6,7; 41,4), gdy nie wstydzi się wyznać grzechu swego kapłanowi Pańskiemu i szukać lekarstwa, tak jak ten, który rzekł: Powiedziałem: wyznam nieprawość moja wobec Pana, a Ty odpuściłeś grzech mego serca (Ps 31,5)¹⁵.

Orygenes wymienia następujące sposoby odpuszczenia grzechów: chrzest, męczeństwo, jałmużna, odpuszczenie win naszym braciom, nawrócenie grzesznika z jego błędnej drogi, pełnia miłości oraz wyznanie grzechów przed kapłanem Pańskim. Aleksandryczyk jest świadomy, że nie jest możliwe całkowite ustrzeżenie się od grzechu w ziemskim życiu, dlatego potrzebna jest pokuta i nawrócenie. Chociaż nie ma drugiego chrztu w tym życiu, to możliwości pokuty są wielorakie i zależą od ciężaru grzechów¹⁶. Warto w tym miejscu wskazać, że nawiązanie do wyznania grzechów przed kapłanem nie jest nawiązaniem do spowiedzi prywatnej, ponieważ w tamtym czasie pokuta była publiczna i odnosiła się do grzechów publicznych. Aleksandryczyk nie wyjaśnia, jakie grzechy mogą być odpuszczone powyższymi sposobami. Nie ma jednak wątpliwości, że idolatria, apostazja, zabójstwo i cudzołóstwo mogły być odpuszczone tylko raz w życiu¹⁷. Za największy grzech uważano apostazję, do której dochodziło w okresie prześladowań. Przykładem tego były prześladowania za czasów Decjusza, w wyniku których niektórzy wyparli się swej wiary. Prześladowcy zmuszali chrześcijan do publicznego oddania czci pogańskim bogom lub podpisaniu dokumentu, że się to zrobiło, nawet jeśli było to nieprawdą. Kościół stanął przed problemem, co zrobić z tymi, którzy odpadli (tzw. *lapsi*).

Rzymski teolog heterodoksyjny, Nowacjan, głosił, że apostatom, nawet w przypadku żalu i nawrócenia, Kościół powinien odmawiać pojednania ze sobą i odpuszczenia grzechów. Takich grzeszników należało pozostawić wyłącznie łasce Bożej. Ten rygorystyczny nurt, zwany nowacjanizmem, zwalczany był m.in. przez biskupa Cypriana i papieża Korneliusza. Cyprian – choć nie odma-

¹⁵ Orygenes: *KplHom 2, 4. Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia, Kapłańskiej*, z. 1–2. Tłum. i oprac. S. Kalinkowski. Wstęp E. Stanuła. Warszawa 1984 s. 17–18.

¹⁶ Zob. J. Słomka, dz. cyt., s. 341.

¹⁷ Zob. H. Pietras: *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 114.

wiał kanonicznego odpuszczenia grzechu apostazji – to przestrzegał przed zbyt pospiesznym jednaniem apostatów z Kościołem, bez należytej, rozłożonej w czasie, pokuty. Jedynie w przypadku zagrożenia śmiercią udzielano apostatom rozgrzeszenia bez wypełnienia przewidzianych uczynków pokutnych. Z czasem w Kościele zwyciężył pogląd, że Boże miłosierdzie nie może być niczym ograniczone, chyba że zatwardziałością grzesznika.

Do VI w. pokuta kanoniczna charakteryzowała się jednorazowością i surowością publicznych aktów. Była to pokuta kościelna, nakładana jedynie w przypadku grzechów ciężkich oraz publiczna, czyli taka, o której wspólnota wiernych dobrze wiedziała, choć niekoniecznie musiała znać w szczegółach popełnione przez pokutującego grzechy. Bazyli Wielki poświadcza istnienie publicznej pokuty, polegającej na publicznym oddzieleniu pokutników od reszty wiernych. Pokutnicy dzielili się na cztery grupy: płaczący, którzy pozostawali na zewnątrz kościoła; słuchający, którzy opuszczali kościół po liturgii słowa; klęczący, którzy pozostawali w postawie klęczącej; stojący, którzy stali podczas nabożeństwa, ale nie byli dopuszczeni do Komunii św. W *Liście 214* Bazyli Wielki opisuje tę praktykę pokutną w następujący sposób: *Kto z rozmysłem dopuścił się zabójstwa, choć potem wyraził skruchę, nie może dostępować sakramentów przez lat dwadzieścia. Te dwadzieścia zaś lat należy rozłożyć mu następująco. Przez cztery lata winien on czyn swój oplakiwać publicznie, stojąc przed drzwiami domu modlitwy, prosząc wchodzących wiernych, aby modlili się za niego, i wyznając swą niegodziwość. Po upływie tych czterech lat może zostać przyjęty do grona słuchających, a przez pięć lat następnych winien wychodzić razem z nimi. Przez lat siedem z modlitwą na ustach winien on wychodzić z tymi, na których ciąży jakaś przewina. Przez cztery lata ostatnie wreszcie winien stać tylko wśród wiernych, ale w ofierze udziału brać nie może. Dopelnivszy tych wszystkich kar może przystępować do sakramentów¹⁸ (tzn. do Eucharystii). W rezultacie – z powodu niepowtarzalności i surowości uczynków pokutnych – jedynie starsi podejmowali pokutę. Pokuta kanoniczna znalazła się w głębokim kryzysie, który doprowadził na przełomie VI i VIII w. do istotnych zmian w jej sprawowaniu.*

Pierwszą wzmiankę o nowej praktyce pokutnej znajdujemy w kanonach synodu w Toledo z 589 r.¹⁹ Na początku VI w. w Hiszpanii zaczął szerzyć się zwyczaj pokuty powtarzalnej i prywatnej, którą dopuszczali kapłani w trosce o wiernych. Biskupi hiszpańscy zebrani w Toledo z oburzeniem wyrażają się o tym – jak napiszą – nadużyciu, niezgodnym z kanonami: *Ponieważ dowiadujemy się, że w niektórych kościołach Hiszpanii ludzie niezgodnie z kanonem, lecz w obrzydliwy (sed foedissime) sposób czynią pokutę za swoje grzechy, tak mianowicie, że ile razy zdarzy im się popełnić grzech, tyle razy domagają się od kapłana pojed-*

¹⁸ Bazyli Wielki: *List 214*. W: F. Drączkowski: *Patrologia*. Pelplin 1999 s. 227.

¹⁹ Zob. M. Kieling: *Grzechy i pokuta a świadomość świętości w późnej starożytności chrześcijańskiej*. „Teologia Patrystyczna”. T. 1: 2004 s. 44–46.

niania, celem powstrzymania tej godnej potępienia zuchwałości święty synod nakazuje, aby pokuty były nadawane zgodnie z zasadą dawnych kanonów²⁰. Radykalne zerwanie z niewzruszoną dotąd praktyką pokutną nastąpiło w ciągu kolejnych dziesięcioleci. W 650 r. synod w Châlons uznał tę nową praktykę za *pożyteczną dla ludzi*²¹: *Gdy zaś chodzi o pokutę, która jest lekarstwem duszy, sądzimy, że jest ona pożyteczna dla ludzi. Wiadomo też, że ogół kapłanów godzi się na to, aby pokutującym po wyznaniu grzechów nadawać pokutę*²².

Praktyka pokuty, zwanej w przeciwieństwie do jednorazowej pokuty publicznej prywatną lub indywidualną, rozwinęła się na przełomie V i VI w. w klasztorach, wokół których koncentrowała się organizacja kościelna na terenach dzisiejszej Irlandii i Wielkiej Brytanii. Stamtąd praktyka ta rozpowszechniła się – dzięki działalności mnichów iroszkockich – na całą Europę. Spowiedź indywidualna i powtarzalna opierała się na tzw. księgach penitencjarnych. Były to katalogi tzw. taryf (stąd pokuta taryfowa), które precyzyjnie określały rodzaj pokuty za konkretny grzech. W klasztorach powstają *Księgi pokutne (Libri poenitentiales)* zawierające katalogi grzechów i określone dla nich pokuty. Spowiednik określając czyny pokutne posługiwał się księgą penitencjarną, która określała dla każdego grzechu określoną pokutę, tzw. pokutę taryfową. Przyjęcie pokuty polegało na szczegółowym wyznaniu grzechów przed kapłanem, który spełniając rolę sędziego wyznaczał bardzo konkretną pokutę. Najczęściej stosowanymi formami zadośćuczynienia były: posty, modlitwa, wygnanie, chłosta, wykluczenie ze wspólnoty klasztornej, pielgrzymka do miejsc świętych lub pobyt w klasztorze²³.

Ta nowa *terapia duchowa* składała się z: wyznania win, zadośćuczynienia, pojednania. Praktyka ta – co stanowiło pewne *novum* – nie była zniesławiająca i można ją powtarzać. Grzesznik otrzymywał pokutę bezpośrednio od spowiednika i mógł ją powtarzać. Warto w tym miejscu podkreślić, że do IX w. penitent najpierw wypełniał nałożoną pokutę, a następnie zgłaszał się do spowiednika po rozgrzeszenie. Od połowy X w. zadośćuczynienie stawało się coraz bardziej mniej surowe. Stopniowo rozpowszechniała się praktyka udzielania rozgrzeszenia zaraz po wyznaniu win i nadaniu nieznacznego zadośćuczy-

²⁰ Mansi: *Cons.*, IX, 995: *Quoniam comperimus per quasdam Hispaniarum ecclesias, non secundum canonem, sed foedissimae pro suis peccatis homines agere poenitentiam, ut quotiescumque peccare liberauit, toties a presbytero reconciliare expostulent; et ideo pro coercenda tam execrabili praesumptione, id a sancto concilio iubetur, ut secundum formam canonum antiquorum denetur poenitentiae* [cyt. wg B. Mokrzycki: *Kościół w oczyszczeniu*, dz. cyt., s. 44.

²¹ *De poenitentia uero, quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus; et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur poenitentia, uniuersitas sacerdotum noscitur consentire* [cyt. wg B. Mokrzycki: *Kościół w oczyszczeniu*, dz. cyt., s. 45.

²² Zob. S. Czerwik: *Praktyka pokutna w Kościele poprzez wieki*, dz. cyt., s. 173.

²³ Zob. Z. Ziółkowski: *Droga pojednania i pokuty w dziejach Kościoła*. „Życie i Myśl”. T. 33: 1984 s. 78–79.

nienia. Tym samym rozpoczęła się nowa forma pokuty kanonicznej, w której wyznanie–spowiedź (*confessio*) zaczęto utożsamiać z całym procesem nawrócenia i pojednania.

II. Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów

W *praefatio* do *Penitencjału* Egberta znajdują się ogólne zalecenia dotyczące przystępowania do pokuty: *Jeśli kto przystępuje do pokuty (ad poenitentiam), niech się pochyli z największą bojaźnią Bożą i pokorą wobec Niego. Niech modli się błagalnym głosem, aby nauczył go pokutować za wszystkie wykroczenia, które uczynił wbrew Bożej woli. Niech wyzna wszystkie swe złe uczynki, aby kapłan poznał, jaką winien nałożyć mu pokutę. Następnie niech wypyta go kapłan, czy ma wiarę w Boga; niech go zachęca na różne sposoby ze względu na potrzeby jego duszy i napomina (...)*²⁴. Tekst poświadcza praktykę indywidualnej pokuty, która polegała na wyznaniu grzechów przed kapłanem. Podczas tego spotkania kapłan stawiał pokutnikowi pytania dotyczące wiary w Boga w Trójcy Jedynej, wiary w zmartwychwstanie w dniu sądu, zapytywał o żal za wszystkie grzechy dokonane myślą lub uczynkiem. Na zakończenie spowiednik stawiał pytanie o gotowość przebaczenia wszystkim, którzy kiedykolwiek zawinili przeciw pokutnikowi²⁵.

Jeżeli na postawione pytania pokutnik odpowiedział „chcę”, to wówczas udzielano mu następującego pouczenia: *Bóg miłosierny niech się nad tobą zlituje, a mnie zezwoli na to, co powinienem [uczynić]. Pość tyle a tyle dni w tym czasie czterdziestnicy aż do godziny dziewiątej, powstrzymuj się [od jedzenia] od świtu, strzeż się ośmiu grzechów głównych, to znaczy zabójstwa, kradzieży, krzywoprzysięstwa, chytrości, nieprawego spółkowania, zbytku, oszczerstwa i fałszywego świadectwa; przestrzegaj dwunastu dni postów czterdziestodniowych, które następują każdego roku; wystrzegaj się ofiar barbarzyńskich, magii, współzycia z dziewicą, fałszywej mowy, pychy i chęci posiadania innych ludzi; wystrzegaj się tego wszystkiego; wiernie miłuj Pana swego z całej duszy, z całą odwagą, ze wszystkich sił i całym sercem (...)*²⁶. W powyższych słowach znajduje się zachęta do postów, do unikania ośmiu grzechów głównych, odrzucenia bałwochwalstwa, magii oraz zachęta do miłości Boga i bliźniego. Kapłan zwracał również uwagę na postawę miłosierdzia u grzesznika, która przejawia się w szczodrości wobec biednych, łagodności, udzielaniu jałmużny, nawiedzaniu kościołów, sumiennym dawaniu dziesięciny dla Boga i ludzi. W ten sposób grzesznik zasługiwał na nagrodę życia wiecznego w niebie²⁷.

²⁴ *PoenEg* I, 1–2. ŻMT 58 s. 201.

²⁵ Zob. tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. *PoenEg* I/1. ŻMT 58 s. 202.

Egbert zwraca także uwagę na przymioty, które winny charakteryzować osobę spowiednika. Przede wszystkim chodzi o postawę roztropności u prezbitera, która polega na odpowiednim rozeznaniu sytuacji grzesznika: *Przystoi każdemu kapłanowi, jeśli nakłada jakąkolwiek pokutę i post, aby wiedział. Czy ów [człowiek] jest zdrowy czy chory, biedny czy bogaty, czy jest młody czy podeszły w latach, czy jest wyświęcony czy świecki i jaką czyni pokutę, czy jest bezzenny czy żonaty. Wszystkim ludziom należy się rozeznanie, jeśli nie żyją stale w cudzołóstwie. Bogatych należy surowiej osądzać niż ubogich, wedle prawa kanonicznego*²⁸.

Powołując się na kanony biskupa Teodora, który ustanowił lekcję i zasady dla wszystkich chcących naprawić swoje grzechy, wczesnośredniowieczny kanonista pisze, że za grzechy główne (*capitalia*) należy czynić pokutę przez dwa lub trzy lata o chlebie i wodzie, zaś za grzechy mniejsze (*minora*) tydzień lub miesiąc²⁹. W *Penitencjale* pojawia się również możliwość zamiany pokuty, jeżeli dla niektórych jest to długa i sroga pokuta. Dlatego człowiek, który nie może dochować nakazanego postu powinien czynić pokutę śpiewaniem psalmów i jałmużną³⁰.

Nauczanie o dwunastu sposobach odpuszczenia grzechów (*remissio peccatorum*) pojawia się w *Penitencjale* dwukrotnie. W pierwszym zestawieniu, które znajduje się w I księdze, mowa jest o następujących możliwościach pokuty za grzechy: *Pierwszym odpuszczeniem jest chrzest, drugim – miłość Boga, trzecim gorliwość w udzielaniu jałmużny, czwartym – wylanie łez w prawdziwej skrusze, piątym – wyznanie złych czynów, szóstym – uniżenie serca i ciała w postach, siódme polega na poprawie obyczajów przed Bogiem, ósme to święte modlitwy za przewinienia, dziewiąte to miłosierdzie i dobra wiara, dziesiąte polega na tym, że innych od zła prowadzi się do Boga, jedenaste to odpuszczenie Boga, że Bóg przebacza grzechy, dwunaste to męczeństwo, jak było w przypadku łotra przy męce Chrystusa*³¹. Czytając ten katalog sposobów odpuszczenia grzechów nasuwa się skojarzenie z zestawieniem Orygenesusa, który – jak już wspomniano – w swoim komentarzu do Księgi Kapłańskiej pisze o siedmiu sposobach odpuszczenia grzechów. W *Penitencjale* pojawiają się kolejne sposoby, chociaż zmieniona jest ich kolejność. U Orygenesusa sposoby odpuszczenia grzechów w kolejności to: chrzest, męczeństwo, jałmużna, odpuszczenie win braciom, nawrócenie grzesz-

²⁸ *PoenEg* I/1, 1. ŻMT 58 s. 202.

²⁹ Podział grzechów na *capitalia et levia, capitalia et non capitalia, gravia et minuta, maiora et minuta* w Kościele Zachodnim wymyślił św. Augustyn. Upowszechnił go natomiast Cezary z Arles: *Sermo* 61; 1; 179, 3; por. także – C. Vogel: *Un problème pastoral au VIe siècle. La paenitentia in extremis au temps de Césaire, évêque d'Arles (503–542)*. W: *Parole de Dieu et Sacerdoce*. Paris 1962 s. 125–137.

³⁰ Por. *PoenEg* I/1. ŻMT 58 s. 202.

³¹ *PoenEg* I, 1, 2. ŻMT 58 s. 204.

nika, pełnia miłości i wyznanie grzechów przed kapłanem Pańskim. W *Penitencjale Egberta* sposoby te występują w następującym porządku: chrzest, miłość Boga, jałmużna, wylanie łez w prawdziwej skrusze, wyznanie złych czynów, posty, poprawa obyczajów, modlitwy za przewinienia, miłosierdzie i dobra wiara, nawrócenie grzesznika, odpuszczenie Boga i męczeństwo. O ile męczeństwo znajduje się u Aleksandryjczyka na drugim miejscu, to w *Penitencjale* znajduje się na dwunastej pozycji. Do znanych siedmiu sposobów zostały dodane kolejne możliwości pokuty za popełnione grzechy: wylanie łez w prawdziwej skrusze, posty, poprawa obyczajów, modlitwy za przewinienia, miłosierdzie i dobra wiara, odpuszczenie Boga.

W IV księdze *Penitencjału* znajduje się następne zestawienie dwunastu sposobów odpuszczenia grzechów, ale tym razem autor uzupełnia je krótkimi wyjaśnieniami: *Pierwsze odpuszczenie grzechów dokonuje się w obmyciu chrztu. Drugie odpuszczenie polega na miłości do Boga i do ludzi, kiedy ktoś całym sercem miłuje Boga, jak siebie kocha również swego bliźniego, to znaczy każdego chrześcijanina. Trzecie odpuszczenie dokonuje się poprzez rozdawanie jałmużny, zostało bowiem napisane, że jak ogień gasi się wodą, tak jałmużna obmywa ludzkie grzechy. Czwarte odpuszczenie odbywa się przez psalmy i przelanie łez, gdy ktoś czyni pokutę za swoje grzechy i płacze tak, jakby zmarł jego przyjaciel. Piąte odpuszczenie dokonuje się przez wyznanie grzechów, gdy ktoś wyzna swoje grzechy spowiednikowi i wyjawi mu swe tajemnice, następnie wynagrodzi, jak ten mu nakáže. Szóste odpuszczenie dokonuje się, jeśli ktoś z miłości do Boga i dla zbawienia swej duszy przewycięży nieprawę żądze swego ciała oraz tak dalece się doskonali przez post i inne cnoty, że jego człowieka wewnętrznego, czyli duszę, można uznać za pobożną. Siódme odpuszczenie dokonuje się, gdy ktoś swoje dobra, dzieci i ojczyznę opuści z miłości do Boga, uda się do obcej ziemi i tam zakończy swe życie. Ósme odpuszczenie dokonuje się, gdy ktoś odszedł skazany na śmierć, a jego przyjaciele, gdy jeszcze żył, mogli go wykupić i otrzymać dla niego odpuszczenie u Boga przez pobożną służbę i swe ziemskie posiadłości. Dziewiąte odpuszczenie to miłosierdzie i dobra wiara. Dziesiąte odpuszczenie, jeśli kogoś od grzechów nawrócimy do Bożej woli. Jedenaste odpuszczenie dokonuje się, gdy ktoś przez miłość do Boga odpuści winy tym, którzy wobec niego zawinili, bo Zbawiciel w swojej Ewangelii mówi: *Odpuśćcie, a będzie wam odpuszczone*. Dwunaste odpuszczenie to męczeństwo, jakie przed Męką Pańską stało się udziałem łotra, gdy Zbawiciel mu powiedział: *Prawdę powiadam ci, jeszcze dzisiaj będziesz ze Mną w królestwie Ojca mego*³².*

Należy zwrócić uwagę na fakt, że w tym zestawieniu mowa jest o kolejnych sposobach pokuty za grzechy. We wcześniejszym zestawieniu szóstym sposobem był post, tym razem jest to przewyciężenie nieprawych żądz ciała przez post. Na

³² *PoenEg* IV, 60. ŻMT 58 s. 238.

siódmym miejscu znajdowała się poprawa obyczajów, a tym razem mowa jest o opuszczeniu dóbr, dzieci i ojczyzny z miłości do Boga. Ósmym sposobem jest wykupienie skazanego na śmierć, dziewiątym miłosierdzie i dobra wiara, dziesiątym nawrócenie grzesznika, jedenastym odpuszczenie win naszym winowajcom i ostatnim, dwunastym sposobem jest męczeństwo. W *Penitencjale* znajduje się zalecenie corocznej spowiedzi ze swoim spowiednikiem: *W czasie służby Bożej, co roku, każdy niech rozmawia ze swym spowiednikiem i z jego aprobatą podejmuje post. Niech wyzna Bogu i spowiednikowi swe grzechy, których się dopuścił; zabójstwa, morderstwa, czyny nierządne i wszystko, co możemy uczynić przeciw Bogu*³³.

Jeśli chodzi o osobę spowiednika, to powinien on kierować się zasadą sprawiedliwości i roztropności: *Wolno kapłanowi rozpatrywać zadośćuczynienie za grzechy wedle prawa biskupiego, i nie zważać na zamożnych ani na ubogich, jeśli im coś przykazuje, jak nakazuje księga. Mówi Zbawiciel, jeśli kapłan nie chce grzesznikowi wyznaczyć zadośćuczynienia za jego grzechy, że od niego żąda duszy*³⁴. Powołując się na autorytet św. Izydora nasz autor zwraca uwagę, że pokuta może mieć miejsce nawet do końca życia: *Święty Izydor mówi, że istnieje opinia, iż człowiek może się prawdziwie nawrócić i czynić pokutę w ostatnim dniu swego życia, gdyż Zbawiciel mówi: Kiedykolwiek człowiek wraca do pobożnego życia, będzie żył i nie umrze. Dlatego też nie wolno odrzucać prawdziwego żalu za grzechy, w jakimkolwiek czasie. Nie ma żadnej konieczności, by kapłan odmówił człowiekowi prawdziwej spowiedzi, gdyż Bóg zna skryte myśli każdego człowieka i zna tajemnice serc wszystkich ludzi*³⁵.

W *Penitencjale* znajduje się rada dla tych, którzy chcieliby czynić pokutę, ale powątpiewają: *Wielu ludzi chciałoby podjąć pokutę, jednak wahają się ze względu na wielość swych grzechów, powątpiewają, czy będą mogli unieść to, co im wyznaczy spowiednik, i rezygnują. Uważa się, że wtedy zwątpienie jest większym grzechem niż te, które zamierzał wyznać i czego zaniechał*³⁶. Pokutnik powinien powstrzymać się w wielu sprawach od pragnień swego życia: po pierwsze powinien pokutować za wszystko, w czym uchybił Bogu, a następnie unikać wszystkiego, co drogie jest ciału ze względu na umiłowanie życia wiecznego. W tym miejscu Egbert cytuje słowa św. Pawła: *Wszystko mi wolno, ale nie wszystko jest pożyteczne*³⁷.

Po wypełnieniu pokuty pokutnik nie powinien wracać do dawnych grzechów: *Pismo Święte mówi, że nie wypada, by pokutnik, gdy wypełnił to, co naka-*

³³ *PoenEg* IV, 62. *ŻMT* 58 s. 239.

³⁴ *PoenEg* I/2, 1. *ŻMT* 58 s. 217.

³⁵ *PoenEg* I/2, 2. *ŻMT* 58 s. 217.

³⁶ *PoenEg* I/2, 4. *ŻMT* 58 s. 218.

³⁷ *PoenEg* I/2, 5. *ŻMT* 58 s. 218.

zał mu spowiednik, zajmował się rzeczami światowymi i nie pamiętał o pokucie, którą wcześniej wypełnił, ponieważ św. Paweł mówi: *Ten, kto chce służyć Bogu nie może się zajmować sprawami tego świata*³⁸. Wczesnośredniowieczny egzegeta zwraca uwagę na potrzebę pokuty i nawrócenia, przy czym proces ten powinien być radykalny. Należy również pogardzać marnościami tego świata, do których należą: pycha, niegodziwość, zazdrość, zatwardziałość serca, kradzież, pijactwo, gniew, cudzołóstwo, składanie pogańskich ofiar, chciwość, grabież, czary, zabójstwo, i wiele tym podobnych. Jeśli chrześcijanin popełnił te grzechy, to nie ma prawa zbliżać się do ołtarza Pańskiego zanim nie nawróci się do pokuty. Dopiero wówczas gdy wypełni to, co mu nakazał spowiednik będzie mógł pojednać się z Bogiem i ludźmi³⁹.

W *Penitencjale* znajduje się pytanie, czy pokutnik może nie otrzymać rozgrzeszenia? Odpowiedzią na nie są słowa: *Biskupowi i kapłanowi nie przystoi odmówić spowiedzi tym, którzy jej pragną, nawet gdyby w bardzo wielu czynach dopuścili się grzechów, ponieważ miłosierdzie Boga jest takie, że żaden człowiek mu nie dorówna. Mówi prorok w imię Ducha Świętego: Kiedy grzesznik nawraca się ze swoich grzechów do skruchy, wtedy zostanie uzdrowiony, i dalej: Wyznaj swą nieprawość, abyś zyskał usprawiedliwienie, i Psalmista mówi: Ponieważ u Pana jest niezliczone miłosierdzie, dlatego biskup i kapłan winni miłosiernie sądzić grzesznika, ponieważ nikt nie jest bez grzechu*⁴⁰.

Penitencjał Egberta podejmuje też zagadnienie odpuszczenia grzechów na łożu śmierci.: *W nauce świętych apostołów napisano: Jeśli człowiek w ostatniej chwili swego życia pragnie przyjąć Ciało Chrystusa, nie wolno odmawiać; gdyby wcześniej był w trakcie pokuty i jeszcze nie całkiem uleczył, ponieważ to jest wiatyk dla niego i wszystkich, którzy odchodzą do królestwa Bożego. Gdyby jednak powrócił do tego życia, niech zachowa to, co obiecał Bogu i swemu spowiednikowi, niech korzysta ze swych dóbr i zamieszka z życzliwymi ludźmi*⁴¹. W niektórych przypadkach pokutnik powinien wyznać swoje grzechy przed biskupem, zwłaszcza w przypadku ciężkiej zbrodni (*delictum capitale*). Powołuje się na nauczanie św. Augustyna, który zalecał w przypadku popełnienia ciężkich zbrodni odesłać pokutnika do biskupa⁴².

Należy wreszcie wskazać na ogólne zasady, które odnoszą się do pokuty: *Takie są boskie wskazówki, których powinniśmy przestrzegać. To znaczy po pierwsze: prawdziwa miłość Boga i ludzi, czystość, post, wytrwałość, byśmy byli pokorni, umiarkowani, łaskawi, cierpliwi, łagodni, gościnni, oddani jałmużnie i*

³⁸ *PoenEg* I, 2, 7. *ŻMT* 58 s. 219.

³⁹ Por. *PoenEg* I, 2, 8. *ŻMT* 58 s. 219.

⁴⁰ *PoenEg* I/2, 9. *ŻMT* 58 s. 219.

⁴¹ *PoenEg* I/2, 10. *ŻMT* 58 s. 220.

⁴² Por. *PoenEg* I/2, 11. *ŻMT* 58 s. 220.

świętym czuwaniom, pełni miłosierdzia i pokoju. Winniśmy też unikać pychy, chciwości, zazdrości, próżnej chwały, kradzieży i rabunku, nierządu, pijaństwa, zabójstwa, krzywoprzysięstwa, kłamstwa, oszczerstwa i niezgody⁴³. Istotą pokuty – jak wskazuje Egbert – jest nawrócenie, które wypływa z prawdziwej wiary w Boga. Świadomość darów otrzymanych od Boga w ziemskim życiu winna prowadzić do rozważania dnia, w którym chrześcijanin stanie przed sądem Bożym. Wówczas to człowiek otrzyma z duszą i ciałem życie wieczne (*vita aeterna*) – wieczną nagrodę albo nieskończoną karę (*infinita poena*)⁴⁴.

Podsumowując powyższe analizy trzeba stwierdzić, że nauczanie o dwunastu sposobach odpuszczenia grzechów zawarte w *Penitencjale Egberta* stanowi cenny wkład w rozwój wczesnośredniowiecznej praktyki pokutnej. Jej źródła wywodzące się z tradycji patrystycznej, szczególnie zaś Orygenes, stanowią ewenement w refleksji teologicznej ówczesnego Kościoła. *Penitencjał Egberta* jest ponadto świadectwem istnienia praktyki pokuty prywatnej i powtarzalnej, w której główny akcent położony jest na jej kanoniczny charakter. Znajdujące się w nim normy prawne, odnoszące się do osoby kapłana i pokutnika, odzwierciedlają pewną tendencję w Kościele Zachodnim, która pokutę kościelną wiązała z aspektem jurydycznym i dyscyplinarnym. *Penitencjał* ukazuje także potrzebę nawrócenia i przemiany serca, która powinna towarzyszyć człowiekowi odbywającemu pokutę, ale koncentruje się przede wszystkim na przepisach prawnych. Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów – to w praktyce dwanaście dróg pojednania człowieka z Bogiem i ludźmi. Egbert nie rozróżnia między pokutą kanoniczną, a jej niekanonicznymi formami, zestawiając różne możliwości pokuty za grzechy lekkie i ciężkie. Nauczanie o dwunastu sposobach odpuszczenia grzechów może więc stanowić zachętę i ubogacenie dla współczesnego człowieka, który zazwyczaj przez pokutę rozumie trzy jej podstawowe formy: post, jałmużna i modlitwa. Warto w tym kontekście ukazywać również inne drogi pokuty chrześcijańskiej, jak: postawa miłosierdzia chrześcijańskiego, głęboka wiara, skrucha, przebaczenie, czytanie Psalmów, miłość Boga, odpuszczenie win winowajcom, trud ewangelizacyjny, troska o nawrócenie grzeszników czy pomoc więźniom i potrzebującym.

⁴³ *PoenEg* IV, 62. ŻMT 58 s. 239.

⁴⁴ *PoenEg* IV, 63. ŻMT 58 s. 239.

DARIUSZ KWIATKOWSKI

**»Ars celebrandi« prezbitera według Ogólnego
wprowadzenia do Mszału Rzymskiego z roku 2002**

Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z roku 2002 w punkcie 16 przypomina: *Sprawowanie Mszy świętej jako czynność Chrystusa i hierarchicznie zorganizowanego ludu Bożego, jest ośrodkiem całego chrześcijańskiego życia tak dla Kościoła powszechnego jak i lokalnego oraz dla poszczególnych wiernych. W czynności tej osiąga szczyt działanie, przez które Bóg w Chrystusie uświęca świat, oraz kult, jaki ludzie oddają Ojcu, wielbiąc Go przez Chrystusa, Syna Bożego, w Duchu Świętym*¹. W tym stwierdzeniu Kościół przypomina istotę Eucharystii i jej ważność w życiu wiernych. Każda Msza święta jest czynnością wykonywaną zarówno przez Chrystusa, jak i hierarchicznie zorganizowany lud Boży. Pierwsze miejsce w tej hierarchii zajmują biskupi i prezbiterzy, którzy są szafarzami Eucharystii. Oni w naturalny sposób stają się także pierwszymi odpowiedzialnymi za poprawność celebracji eucharystycznych. Nowe wprowadzenie do Mszału Rzymskiego poświęca wiele miejsca temu, co można określić jako *ars celebrandi* Eucharystii przez prezbiterów.

Po roku 2000 ukazało się wiele dokumentów nt. Eucharystii, których celem było przybliżenie wiernym sakramentu uobecniającego śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Do najważniejszych dokumentów eucharystycznych, wydanych w tym okresie, należy zaliczyć: Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (2002), Encyklikę *Ecclesia de Eucharistia vivit* (2003), Instrukcję Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis Sacramentum* (2004), dokument na XI zwyczajne zgromadzenie biskupów *Eucharystia: źródło i szczyt*

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

¹ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego, Rzym 2002 oraz Wskazania Episkopatu Polski. Poznań 2006 nr 16 [dalej: OWMR].*

życia i posłannictwa Kościoła. Zarys (2004), *Eucharystia światłem i życiem na nowe millennium* – dokument na 48 Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny (2004). Oprócz tego Kongregacja ds. Duchowieństwa wydała dwa dokumenty, które również odnoszą się do Eucharystii: *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (2002) oraz *Eucharystia i kapłan nierozłącznie zjednoczeni miłością Bożą* (2003). Jan Paweł II napisał list apostolski *Mane nobiscum Domine* wydany 7 października 2004 r. Natomiast Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 15 października 2004 r. opublikowała dokument zatytułowany *Rok Eucharystii – sugestie i propozycje* (Anno dell'Eucaristia – suggerimenti e proposte). Do tych dokumentów należy dodać także adhortację apostolską Benedykta XVI *Sacramentum caritatis* z 22 lutego 2007 r. Ze wszystkich tych dokumentów przebija troska o poznanie, ukochanie i naśladowanie Eucharystii. Duży nacisk położony jest także na właściwy sposób celebracji Eucharystii, a co za tym idzie wyeliminowanie błędów i nadużyć. W tej kwestii szczególnie odpowiedzialność spoczywa na biskupach i prezbiterach. Ich *ars celebrandi* winna sprawiać, że wierni będą uczestniczyć w Eucharystii w sposób świadomy, zaangażowany i pełny.

W zakończeniu encykliki *Ecclesia de Eucharistia* *vivit* Jan Paweł II, mówiąc o zadaniach duszpasterskich dla całego Kościoła, napisał: *Nie trzeba wyszukiwać nowego programu. Program już istnieje: ten sam, co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebieskim Jeruzalem. Wypełnianie tego programu odnowionej gorliwości w życiu chrześcijańskim wiedzie przez Eucharystię²*. Ten program w sposób szczególny powinni wziąć sobie do serca prezbiterzy jako szafarze Eucharystii. Wypełnienie tego programu realizuje się przez *ars celebrandi* Eucharystii.

W sztuce celebracji Eucharystii nie chodzi tylko o poprawność gestów, znaków czy form wypowiedzania modlitw, ale na pierwszym miejscu trzeba postawić postulat teologiczny, który znajdujemy w stwierdzeniu Jana Pawła II zawartym w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* *vivit*: Eucharystię, która jest utożsamiona z Chrystusem trzeba poznać, pokochać i naśladować. W związku z tym przed przedstawieniem konkretnych form i przejawów *ars celebrandi* Eucharystii przez prezbitera zostanie wyjaśnione, co to znaczy Eucharystię poznać, pokochać i naśladować.

² Jan Paweł II: Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* *vivit*. Kraków 2003 nr 60 [dalej: EE].

I. Poznać Eucharystię

Sobór Watykański II nazwał Eucharystię *źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego*³. W Eucharystii zawiera się całe dobro duchowe Kościoła, czyli Jezus Chrystus, który jest naszą Paschą i Chlebem żywym, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiające Ciało daje życie ludziom⁴. Swoją zbawczą skuteczność czerpie ona z realnej obecności Chrystusa.

Prezbiter przewodniczący Eucharystii od początku winien zdawać sobie sprawę, że przez jego posługę uobecniają się największe zbawcze wydarzenia z życia Jezusa Chrystusa, którymi są Jego śmierć i zmartwychwstanie. *Katechizm Kościoła katolickiego* jasno stwierdza, że *Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczery, tej nocy, której został wydany, ustanowił eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak umiłowanej Oblubienicy – Kościołowi powierzyć pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania*⁵. Natomiast bł. Jan Paweł II podkreśla, że w darze Eucharystii Chrystus przekazał Kościołowi nieustanne uobecnianie tajemnicy paschalnej, której istotnym elementem jest Jego męka, śmierć na krzyżu oraz zmartwychwstanie. W Eucharystii została ustanowiona *tajemnicza równoczesność między tamtym Triduum i wszystkimi mijającymi wiekami*⁶. Wydarzenia paschalne uobecniane we Mszy świętej, mają niezmierną „pojemność” i obejmują całą historię, ku której skierowana jest łaska zbawienia. W liturgii eucharystycznej, w aklamacji anamnetycznej, zgromadzeni wierni odpowiadają lub śpiewają: *Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale*⁷. W tych słowach wyraża się istota każdej Eucharystii, która uobecnia śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, a także zapowiada Jego powtórne przyjście w chwale.

Poznać Eucharystię oznacza także odkryć w niej różne formy obecności Chrystusa. Dla urzeczywistnienia zbawczego dzieła Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele. W sposób szczególny obecność ta objawia się w czynnościach liturgicznych. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* zwraca uwagę na różne formy obecności Chrystusa w liturgii. Przede wszystkim jest on obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż *Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów*, jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Poza tym jest obec-

³ KK nr 11.

⁴ Por. PO nr 5.

⁵ KKK nr 1321; KL nr 47.

⁶ EE nr 6.

⁷ *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*. Poznań 1986 s. 309*.

ny w swoim słowie oraz we wspólnocie Kościoła zebranej w Jego imię na modlitwie i śpiewaniu psalmów⁸.

Rozróżniając różne formy obecności Chrystusa trzeba je widzieć w ściślejszej łączności. Jan Paweł II podkreśla, że *Kościół otrzymał Eucharystię od Chrystusa, swojego Pana, nie jako jeden z wielu cennych darów, ale jako dar największy, ponieważ jest to dar z samego siebie, z własnej osoby w jej świętym człowieczeństwie*⁹. Prezbiter, który jest znakiem obecności Chrystusa w Eucharystii i sprawuje ją *in persona Christi* jest powołany, aby być jej wiernym sługą. Tutaj odnajdujemy istotę *ars celebrandi* prezbitera.

Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II przyczyniła się do bardziej świadomego, czynnego i przez to bardziej owocnego uczestnictwa wiernych w Eucharystii. Uczestnictwo w Eucharystii oraz adoracja Najświętszego Sakramentu są dla wiernych niewyczerpanym źródłem świętości. Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia vivit* ukazuje różne aspekty świętości chrześcijańskiego życia, mającej swoje źródło w Eucharystii. Fundamentem tej świętości jest zjednoczenie z Chrystusem w Komunii świętej oraz dar Ducha Świętego. Zanurzenie się w życiu Trójcy Świętej, w której wierny uczestniczy przyjmując Komunię świętą, posiada konkretne implikacje moralne odnoszące się do codziennego chrześcijańskiego życia. Uczestnictwo w Eucharystii jest także partycypacją i zadatkami życia wiecznego. Droga do życia wiecznego prowadzi przez służbę, która jest realizacją przykazania miłości Boga i bliźniego. Eucharystia jest sakramentem służby, gdzie pierwszym sługą jest sam Jezus Chrystus. Sługami są także prezbiterzy i wszyscy posługujący. W końcu z uczestnictwa w Eucharystii wynika postulat służby w codziennym życiu. Życie chrześcijanina, a zwłaszcza prezbitera, przez nieustanną jego przemianę powinno stawać się „eucharystyczne”, czyli służebne¹⁰.

II. Pokochać Eucharystię

Prezbiter, który zrozumie istotę Eucharystii i ją pozna, będzie ją także kochał. Ukochać Eucharystię oznacza przede wszystkim uczestniczyć w niej w sposób świadomy, czynny i pełny. Miłość do Eucharystii wyraża się także w adoracji Chrystusa eucharystycznego obecnego w Najświętszym Sakramencie. W przypadku prezbitera trzeba by mówić o przewodniczeniu Eucharystii w sposób świadomy, czynny i zgodny z przepisami Kościoła¹¹. Również w tym wymiarze pojawia się kwestia *ars celebrandi*.

⁸ Por. KL nr 7.

⁹ EE nr 11.

¹⁰ Por. tamże, nr 20.

¹¹ Zob. P. M a r i n i: *Liturgia i piękno. Nobilis pulchritudo*. Pelplin 2007 s. 77–83.

Konstytucja o liturgii świętej mówiąc o uczestnictwie w Eucharystii, podkreśla: *Kościół zatem bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie w tym misterium wiary nie uczestniczyli jak obcy lub milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy misterium to dobrze rozumieli, w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dziękczynienie; aby ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się ofiarować samych siebie i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby ostatecznie Bóg był wszystkim we wszystkich*¹². Ta wypowiedź wskazuje, że wszyscy uczestnicy Eucharystii mają do spełnienia określone posługi liturgiczne. Są to posługi, wykonywane przez całe zgromadzenie liturgiczne, nie wyłączając prezbitera. Do tych posług zalicza się: słuchanie słowa Bożego; składanie Bogu ofiary z samego siebie; ofiarowanie nieskalanej Hostii nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim; posilanie się przy Stole Pańskim i trwanie w postawie dziękczynienia.

Tym aktom uczestnictwa towarzyszą słowa i milczenie, gesty i postawy, modlitwy i aklamacje, wezwania i odpowiedzi, śpiewy i recytacje. W każdym z tych czynów uobecnia się dialog Chrystusa z Kościołem, a także dokonuje się przemiana życia człowieka i wspólnoty. Każdy z nich jest czynem liturgicznym, w którym działa Chrystus mocą swego Ducha, włączając Kościół w dzieło zbawienia, które uobecnia w świecie. Można powiedzieć, że są to funkcje liturgiczne podstawowe i zwyczajne, pierwotne i najważniejsze¹³. W nich powinna być obecna *ars celebrandi*.

Formą umiłowania Eucharystii jest także jej adoracja. Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia vivit* bardzo zachęcał wszystkich wiernych, a w sposób szczególny kapłanów, do adoracji obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie: *Pięknie jest zatrzymać się z Nim i jak umiłowany Uczeń oprzeć głowę na Jego piersi (por. J 13,25), poczuć dotknięcie nieskończoną miłością Jego Serca*¹⁴. Modlitwa adoracji Chrystusa eucharystycznego powinna być znakiem rozpoznawczym każdego prezbitera. Rozmiłowanie się w adoracji Chrystusa eucharystycznego w naturalny sposób prowadzi do świadomego i głębokiego traktowania *ars celebrandi* Eucharystii.

III. Naśladować Eucharystię

Eucharystia jest darem, który prezbiter otrzymał od samego Chrystusa. Ten dar domaga się jego odpowiedzi w życiu codziennym. Tą odpowiedzią winna

¹² KL nr 48.

¹³ Por. S. Szczepaniec: *Posługiwanie świeckich w liturgii. Zasady ogólne*. „Roczniki Teologiczne”. R. 48: 2001 z. 8 s. 117–118.

¹⁴ EE nr 25.

być czynna miłość, wyrażająca się wewnątrz i na zewnątrz Kościoła. W Ewangelii według św. Jana w miejscu, gdzie Synoptycy opisują ustanowienie Eucharystii, znajduje się przekaz o umywaniu nóg uczniom (por. J 13,1–20). Uczestnictwo i przewodniczenie Mszy świętej domaga się postawy służebnej wobec innych ludzi. Chrześcijanin, a w sposób szczególny prezbiter, ma służyć tak jak Chrystus i tak jak On kochać bliźnich. Życie każdego ucznia Chrystusa, a zwłaszcza tego, który działa *in persona Christi*, powinno stawać się każdego dnia „eucharystyczne”, czyli służebne¹⁵. Eucharystia ze swojej natury tworzy komunie i do niej wychowuje. Uczestniczący w niej w duchu braterskiej jedności i miłości musi być otwarty na potrzeby innych ludzi.

Naśladowanie Eucharystii oznacza naśladowanie Chrystusa. Eucharystia uczy wrażliwości społecznej. Z przewodniczenia Eucharystii powinien wypływać bezinteresowny dar miłości i solidarności, ponieważ nie można oddzielić sakramentu miłości od przykazania wzajemnej miłości. Spotkanie z Chrystusem eucharystycznym wzbudza w Kościele i w każdym prezbiterze pilną potrzebę dawania świadectwa i ewangelizowania. Eucharystia winna stawać się pewnym „sposobem bycia”, który prezbiter przejmuje od Jezusa¹⁶.

Naśladowanie Eucharystii wyraża się w postawie dziękczynienia, w zaangażowaniu się w program solidarności dla całej ludzkości. Mszę świętą można określić jako wielką szkołę pokoju, przygotowującą prebitera do zaangażowania się w życie społeczne, kulturalne i polityczne¹⁷.

W zakończeniu listu *Mane nobiscum Domine* Jan Paweł II skierował słowa wezwania i zachęty do różnych stanów w Kościele, aby jak najgłębiej i najowocniej przeżywały Rok Eucharystii, który jest także rokiem szczególnej łaski. Prezbiterzy mają otwierać się na łaskę tego specjalnego roku, poprzez codzienne sprawowanie Eucharystii z pierwotną radością i zapałem oraz przez trwanie na modlitwie przed tabernakulum¹⁸. Naśladowanie Eucharystii staje się źródłem i koniecznością w jej *ars celebrandi*.

IV. »Ars celebrandi« miejsca Eucharystii

Zwyczajnym miejscem celebracji Eucharystii jest świątynia. Mając na uwadze piękno celebracji samej Eucharystii, trzeba najpierw zadbać o właściwe przygotowanie miejsca jej celebracji. Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego podaje najpierw ogólną zasadę, która mówi, że *świątynie i przedmioty związane z kultem Bożym winny być prawdziwie godne i piękne, stanowiąc jed-*

¹⁵ Por. tamże.

¹⁶ Zob. Jan Paweł II: List apostolski *Mane nobiscum Domine*. Kraków 2004 nr 25.

¹⁷ Tamże, nr 27.

¹⁸ Zob. tamże, nr 30.

*nocześnie znaki i symbole rzeczywistości nadprzyrodzonych*¹⁹. Dodaje także, że Kościół korzysta w tej kwestii ze szlachetnej służby sztuki i dopuszcza formy artystyczne wszystkich narodów i krajów. Zaznacza jednak, że w przypadku korzystania z nowych dzieł sztuki, artyści winni kierować się prawdziwymi wartościami artystycznymi, dzięki którym będzie się utwierdzać wiara i pobożność ludu. Przestrzeń liturgiczna i jej wyposażenie muszą być zgodne z prawdą, którą wyrażają i celem, któremu służą²⁰. W tych stwierdzeniach widzimy troskę o to, aby wszystko, co znajduje się w kościele sprzyjało pobożności i ukazywało świętość sprawowanych misterii.

Wystrój świątyni, w której sprawują się pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oraz inne sakramenty powinien charakteryzować się szlachetną prostotą i być daleki od przepychu i kiczu. Urządzenie i wyposażenie kościoła oraz pomieszczeń, które do niego przylegają należy dostosować do potrzeb naszych czasów. W związku z tym należy dbać o rzeczy, które bezpośrednio służą celebracji świętych misterii, ale trzeba także zadbać o urządzenia mające służyć wygodzie wiernych. Dlatego w każdym kościele powinno być miejsce przeznaczone dla wiernych, aby mogli w sposób czynny i aktywny w niej uczestniczyć. Sprzyjają temu odpowiednio wykonane i rozstawione ławki oraz właściwe nagłośnienie. Przy projekcie nowych kościołów warto wrócić do starożytnej symboliki kierunkowania kościoła²¹.

W centrum każdego kościoła znajduje się prezbiterium, czyli miejsce, w którym znajduje się ołtarz, ambona i krzesło dla przewodniczącego liturgii. Przestrzeń prezbiterium powinna być wystarczająco duża, aby znalazło się w niej miejsce dla wszystkich posługujących. Prezbiterium należy wyodrębnić z wnętrza kościoła przez podwyższenie go lub odmienną formę i wystrój²².

Najważniejszym elementem wyposażenia każdego kościoła jest ołtarz. Od najdawniejszych czasów i we wszystkich religiach ludzie wnosili ołtarze swoim bogom. Ołtarz jest budowlą mającą kształt stołu i służącą do składania ofiar bogom. Jego podwyższenie symbolizuje wnoszenie darów do boga. Także w Starym Testamencie budowano ołtarze, aby składać ofiary Bogu. Współczesne przepisy liturgiczne przewidują, że w każdym kościele powinien być jeden ołtarz stały, czyli taki, którego nie można przenosić²³. Najlepszym budulcem dla ołtarzy jest naturalny kamień. Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego dopuszcza

¹⁹ OWMR nr 288; por. F. d a l C o: *Lo spazio sacro tra architettura e liturgia oggi*. W: *Lo spazio sacro. Arcoarchitettura e liturgia*. Red. V. S a n s o n. Padova 2002 s. 51–56.

²⁰ Por. OWMR nr 289.

²¹ Por. R. T a g l i a f e r r i: *Luogo sacro, religioni e liturgia*. W: *Lo spazio sacro. Arcoarchitettura e liturgia*, dz. cyt., s. 77–90; zob. L. B o u y e r: *Architettura e liturgia*. Magnano 1994 s. 14–74.

²² Por. OWMR nr 295; por. R. W a l c z a k: *Świątynia chrześcijańska i jej wystrój w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła*. Kalwaria Zebrzydowska 1999 s. 50–76.

²³ OWMR nr 298.

jednak użycie innego wartościowego materiału. Natomiast ołtarz przenośny może być zbudowany z dowolnych materiałów szlachetnych i trwałych²⁴. Ma to również znaczenie symboliczne. Zwłaszcza mensa, istotna część ołtarza, jest symbolem kamienia, który *odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym* (Ps 118,22). Stały ołtarz w kościele powinien być poświęcony (dedykowany). Bogata symbolika i znaczenie ołtarza domagają się okazywania mu należytej czci. Zwraca się uwagę, że ołtarz powinien być przykryty białym obrusem, dostosowanym pod względem formy i ornamentyki do jego kształtu²⁵. W czasie liturgii oddaje się cześć ołtarzowi przez ucałowanie, ukłony, okadzenia oraz zdobienie go kwiatami. Jednak dekoracja kwiatowa powinna być umiarkowana i radzi się, aby nie umieszczać jej na mensie ołtarza, ale obok niego. Ta zasada dotyczy także świec ołtarzowych²⁶. W kontekście piękna i przede wszystkim przeznaczenia ołtarza, warto także zauważyć stwierdzenie, że w sposób dyskretny można w razie potrzeby umieścić na ołtarzu przyrządy wzmacniające głos kapłana²⁷.

Uwagi dotyczące ołtarza, na którym uobecnianie są misteria Pańskie są bardzo ważne. To centralne i najważniejsze miejsce w kościele nie może przekształcić się w formę „magazynu”, w którym ustawia się wszystko: kwiaty (często sztuczne), świece, nieestetyczne pulpity do mszału i podstawę mikrofonu, a ponadto ampułki, kielich, lavabo i księgi liturgiczne. W takim przypadku można mówić nie tylko o oszpeceniu ołtarza, ale także w pewnym sensie o jego profanacji.

Soborowa Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* wskazując na różne formy obecności Chrystusa w celebracjach liturgicznych, mówi także Jego obecności w słowie Bożym: *albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo święte, wówczas On sam mówi*²⁸. Oznacza to, że głoszone w czasie zgromadzenia liturgicznego słowo Boże nabiera szczególnego znaczenia, ponieważ staje się żywe i skuteczne. Ponieważ sam Chrystus kieruje do nas swoje słowo, możemy mówić, że w czasie liturgii dokonuje się aktualizacja, uobecnienie tegoż słowa, czyli że to słowo posiada moc zbawczą.

Godność słowa Bożego domaga się, aby było ono głoszone z odpowiedniego miejsca. Normalnie powinna być to ambona, tak umieszczona i wkomponowana we wnętrze kościoła, aby czytający i mówiący byli dobrze widziani i słyszani przez wiernych. Bardzo mocno podkreśla się, że jej godność domaga się, aby na

²⁴ Por. tamże, nr 301; por. G. Klaja: *Ołtarz w świetle teologii*. Kraków 2008 s. 75–81.

²⁵ Por. B. Nadolski: *Misterium chrześcijańskiego ołtarza*. Kraków 2008 s. 217–260.

²⁶ Por. OWMR nr 306–307.

²⁷ Tamże, nr 306.

²⁸ KL nr 7.

nią wstępował tylko i wyłącznie sługa słowa²⁹. Oznacza to, że z ambony nie należy czytać komentarzy, robić ogłoszeń parafialnych, czytać tzw. „wypominek” za zmarłych czy udostępniać jej do innych celów niż proklamacja słowa Bożego.

Po Soborze Watykańskim II Kościół chciał przywrócić znaczenie wszystkim „miejscom” liturgicznym w prezbiterium. Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego mówiąc o urządzeniu i wystroju kościoła do potrzeb liturgii przypomina o „siedzeniu dla kapłana”, czyli o miejscu przewodniczenia. Krzesło kapłana powinno uwydatniać jego funkcję przewodniczącego zgromadzenia i kierującego modlitwą. Prezbiter jako przewodniczący akcji liturgicznej musi zawsze pamiętać, że w liturgii swoją osobą uobecnia działającego Chrystusa, że celebrytuje w Jego imieniu i z Jego polecenia, i w końcu, że przy ołtarzu działa *in persona Christi*. W związku z tym miejsce przewodniczenia powinno być dobrze widoczne, zwrócone w stronę ludu i skromne, to znaczy nie powinno przypominać tronu. Z tego miejsca odbywają się obrzędy wstępne i obrzędy zakończenia. Poza tym można z miejsca przewodniczenia głosić homilię i odmawiać Modlitwę powszechną. Natomiast siedzenia dla posługujących należy tak umieścić, aby wyraźnie odróżniały się od miejsc przeznaczonych dla duchownych³⁰. Ważność i wymowa teologiczna powinna skłonić wszystkich duszpasterzy do wyodrębnienia miejsca przewodniczenia w prezbiterium kościoła.

W prezbiterium bardzo często umieszcza się tabernakulum, czyli miejsce przechowywania Najświętszego Sakramentu. Współczesne przepisy kościelne przywracają pierwszorzędne znaczenie ołtarzowi. To na nim dokonuje się Eucharystia. Bez obecności Chrystusa, która uobecnia się na ołtarzu nie byłoby tabernakulum. W związku z tym zaleca się, aby Najświętszy Sakrament był przechowywany w tabernakulum znajdującym się w oddzielnej kaplicy³¹.

Tabernakulum powinno być nieusuwalne, zbudowane z trwałego i nieprzeźroczystego materiału. Zwraca się uwagę, że musi być tak zamknięte, ażeby wykluczyć możliwość profanacji. Na stałe w kaplicy Najświętszego Sakramentu zapala się tzw. wieczną lampkę, która przypomina o obecności Chrystusa. Znakiem szacunku i czci dla Najświętszego Sakramentu jest przyklęknięcie³². W przypadku umieszczenia tabernakulum w prezbiterium trzeba pamiętać, że podczas celebracji Eucharystii oddaje się mu cześć przez przyklęknięcie tylko dwa

²⁹ OWMR nr 309; por. B. N a d o l s k i: *Ambona, historia, znaczenie, symbolika*. Kraków 2008 s. 31–55.

³⁰ OWMR nr 310; por. R. W a l c z a k: *Świątynia chrześcijańska i jej wystrój w świetle soborowych I posoborowych dokumentów Kościoła*, dz. cyt., s. 51–56.

³¹ OWMR nr 314–315.

³² Tamże, nr 315–316.

razy: na początku, kiedy przychodzi się do ołtarza i na zakończenie, kiedy się od niego odchodzi³³.

W kościele jest także miejsca na święte obrazy. One przypominają, że liturgia sprawowana na ziemi łączy się z liturgią niebiańską, w której uczestniczą wszyscy święci. Stąd zgodnie z dawną tradycją kościelną można umieszczać w świątyniach obrazy świętych, którym wierni oddają cześć. Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego przestrzega jednak przed nadmierną ilością obrazów świętych oraz mówi o ich właściwym rozmieszczeniu. Obrazy te w żaden sposób nie mogą odwracać uwagi wiernych od celebracji Eucharystii. W tym miejscu należy przypomnieć ogólną zasadę wyboru i celowości umieszczania obrazów świętych: *W ogóle przy urządzaniu kościoła i jego zdobieniu, zwłaszcza poprzez obrazy, należy dążyć do rozbudzenia pobożności całej wspólnoty wiernych oraz dbać o piękno i godność obrazów*³⁴.

Podjmując zagadnienie *ars celebrandi* liturgii trzeba by było jeszcze uwzględnić takie miejsca jak zakrystia, chrzcielnica, kropielnica i konfesjonał. W artykule jednak nasza uwaga skoncentrowana została na celebracji Eucharystii i dlatego te miejsca zostaną pominięte.

V. »Ars celebrandi« formy Mszy świętej

Mówiąc o formie celebracji Eucharystii, mamy na myśli szaty liturgiczne, gesty i postawy oraz właściwe korzystanie z tekstów liturgicznych i biblijnych. W tej części artykułu zwrócimy uwagę na *ars celebrandi* wybranych elementów Mszy świętej, za które w sposób szczególny jest odpowiedzialny prezbiter.

Reforma liturgiczna Soboru Watykańskiego II podjęła także zagadnienie szat liturgicznych, sugerując by zadbać o ich prostotę i szlachetne piękno. Szczegółowe normy prawne mają określić Konferencje Episkopatu poszczególnych krajów. W zgromadzeniu liturgicznym różnorodność szat jest znakiem zewnętrznym różnych funkcji wynikających z różnych stopni święceń i posług liturgicznych. Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego tak o tym mówi: *Szaty liturgiczną wspólną dla wszystkich szafarzy wyświęconych i ustanowionych jakiegokolwiek stopnia, jest alba, przepasana w biodrach paskiem, jeżeli nie jest uszyta w taki sposób, że przylega do ciała nawet bez paska. Jeżeli alba nie osłania dokładnie zwykłego stroju koło szyi, przed przywdzianiem alby należy nałożyć humerał. Alby nie można zastępować komżą, nawet nałożoną na sutannę, wtedy gdy wkłada się ornat lub dalmatykę albo gdy zamiast ornatu czy dalmatyki używa się samej stuły*³⁵. Ponieważ szaty liturgiczne podkreślają piękno świętych czyn-

³³ Tamże nr 274; por. G. K 1 a j a: *Ołtarz w świetle teologii*, dz. cyt., s. 133–169.

³⁴ OWMR nr 318.

³⁵ Tamże, nr 336.

ności liturgicznych oraz ukazują zróżnicowanie posług pełnionych w czasie celebracji Mszy świętej, należy znać ich symbolikę i dbać o ich piękno³⁶. Szaty są świadkami bogactwa i treści danego święta. Stanowią one pieśń święta i oznaczają gotowość chwalenia Boga. Kolor jest symbolem dynamicznym. Od strony fenomenologii religii wyraża istotę, podobnie jak imię. Kolor towarzyszy epifanii i jest bezpośrednią aurą bóstwa. Szaty liturgiczne są znakiem funkcji właściwej każdemu z posługujących w zgromadzeniu liturgicznym i dlatego muszą tę funkcję uwypuklać i czynić czytelną. Nie chodzi jednak o podkreślenie osoby, lecz wskazywanie na Chrystusa – pierwszego „Liturga” w różnorodny sposób obecnego i sprawującego liturgię. Szata jest „maską” Chrystusa. Szaty są znakiem nadprzyrodzonej rzeczywistości³⁷. Z tego właśnie powodu święci szafarze nie mogą celebrować Eucharystii bez szat liturgicznych, ani też nakładać jedynie stuły na habit, czy ubranie cywilne³⁸.

Zadaniem prezbitera jako przewodniczącego celebracji liturgicznej jest ukazywanie i prowadzenie wiernych do obecnego we wspólnocie Jezusa Chrystusa. Jego sposób celebracji winien stać się formą ewangelizacji zgromadzenia liturgicznego. Temu mają służyć właściwe i poprawnie wykonywane przez niego gesty i postawy. Wprowadzenie do Mszału przypomina, że *gesty i postawy ciała zarówno kapłana, diakona i usługujących, jak i ludu winny zmierzać do tego, aby cała celebracja odznaczała się pięknem i szlachetną prostotą, aby w pełni przejrzyste było znaczenie jej poszczególnych części, zaś uczestnictwo wszystkich stało się łatwiejsze*³⁹.

Postawy ciała przyjmowane w liturgii są w zasadzie jednakowe dla prezbitera i wiernych. Są jednak postawy i gesty zarezerwowane tylko dla prezbitera. Należy tu wymienić: gest rozłożonych rąk towarzyszący pozdrowieniom wiernych, gest oranta przy modlitwach prezydenckich, gest epiklezy w modlitwie eucharystycznej, gest łamania chleba oraz gesty związane z ukazywaniem postaci eucharystycznych. Ogólne Wprowadzenie rozróżnia trzy sposoby podnoszenia chleba i wina: nieco nad ołtarzem przy modlitwie błogosławieństwa chleba i wina w obrzędzie przygotowania darów⁴⁰, ukazanie konsekrowanego Chleba i Wina w czasie przeistoczenia⁴¹, właściwe podniesienie w czasie doksológii⁴². To ostatnie jest właściwym podniesieniem i dlatego należy trzymać podniesione

³⁶ Tamże, nr 335.

³⁷ Por. B. N a d o l s k i: *Liturgika, Liturgia fundamentalna*. T. I. Poznań 1989 s. 139–140.

³⁸ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: Instrukcja *Redemptionis Sacramentum*. Poznań 2004 nr 126 [dalej: RS]; por. D. K w i a t k o w s k i: *Zaczerpnąć ze źródła wody życia*. Kalisz 2007 s. 53–58.

³⁹ OWMR nr 42.

⁴⁰ Tamże, nr 141–142.

⁴¹ Tamże, nr 150.

⁴² Tamże, nr 151; por. D. K w i a t k o w s k i: *Zaczerpnąć ze źródła wody życia*, dz. cyt., s. 111–113.

wysoko Ciało i Krew Chrystusa przy słowach doksológii w modlitwach eucharystycznych. Prezbiter wykonując gesty liturgiczne musi pamiętać, że winny być poprawne teologicznie, czytelne, zrozumiałe i estetyczne. Zdecydowanie należy odrzucić wszelkie skrajności i interpretacje niezgodne z Tradycją kościelną. Gesty nie mogą także budzić dwuznacznych i złych skojarzeń⁴³.

Prezbiterzy poprzez katechezę powinni dążyć do tego, aby wszyscy uczestnicy Eucharystii zachowywali jednolite postawy ciała, ponieważ jest to znakiem jedności członków chrześcijańskiej wspólnoty zgromadzonej na sprawowaniu świętej liturgii⁴⁴. Prezbiter winien być pierwszym świadkiem i nauczycielem poprawnych postaw: stojącej, klęczącej, siedzącej oraz gestów: znak krzyża, gest bicia się w piersi. Wykonując wymienione postawy i gesty musi pamiętać, że celebrowanie liturgiczne nie jest jego prywatną własnością i nie on jest głównym aktorem, na którym koncentruje się uwaga wiernych. Prezbiter jest znakiem obecności Chrystusa i do Niego ma prowadzić całe zgromadzenie liturgiczne. Temu ma służyć szlachetna prostota i autentyczność wykonywanych postaw i gestów.

We Mszy świętej mamy także postawy, w których uczestniczy prezbiter, posługujący i wierni. Zalicza się do nich procesję, w czasie której kapłan podąża do ołtarza z diakonem i usługującymi, procesję z Ewangeliarzem do ambony, procesję z darami i przystępowanie wiernych do Komunii świętej. *Ars celebrandi* Eucharystii domaga się, aby czynności te były czynione ze zrozumieniem, w sposób godny i piękny oraz aby procesjom towarzyszyły odpowiednie śpiewy⁴⁵.

Do ważnych postaw liturgicznych należy zaliczyć także milczenie. W czasie Mszy świętej przewidziane jest ono w następujących momentach: w akcie pokuty, po wezwaniu do modlitwy w kolekcje, po czytaniu lub homilii, przed i po Komunii świętej oraz godne pochwały jest zachowanie milczenia w kościele, w zakrystii i w przylegających do niej pomieszczeniach już przed rozpoczęciem celebrowania, aby wszyscy pobożnie i godnie przygotowali się do sprawowania świętych czynności⁴⁶. *Ars celebrandi* Eucharystii domaga się od prezbitera, aby to on pierwszy zachowywał milczenie we wspomnianych wyżej miejscach i uczył je zachowywać i rozumieć przez wiernych.

Ars celebrandi prezbitera wyraża się także w wierności przepisom liturgicznym, a szczególnie tym, które dotyczą tekstów liturgicznych i biblijnych używanych podczas Eucharystii. Jan Paweł II w encyklice o Eucharystii przypomniał, że *Eucharystia jest zbyt wielkim darem, ażeby można było tolerować dwuznacz-*

⁴³ Por. R. F a l s i n i: *Gesty i słowa Mszy świętej*. Kraków 2004 s. 109–123.

⁴⁴ Por. OMWR nr 42.

⁴⁵ Por. tamże, nr 44.

⁴⁶ Por. tamże, nr 45; por. R. F a l s i n i: *Gesty i słowa Mszy świętej*, dz. cyt. s. 128–133.

ności i umniejszenia⁴⁷. Powstają one, gdy prezbiter w sposób niewłaściwy używa tekstów liturgicznych, zmieniając je, czy zastępuje innymi tekstami nie liturgicznymi i nie biblijnymi. Podczas liturgii słowa Bożego sam Chrystus przemawia do swojego ludu. W tym czasie głosi się słowo Boże, które aktualizują się i uobecniają. Dlatego tak należy celebrować liturgię słowa Bożego, aby sprzyjała medytacji i budowała wiarę wiernych⁴⁸. W związku z tym należy zachowywać i wykonywać czytania biblijne w takim układzie, w jakim umieszczono je w lekcjonarzu mszalnym⁴⁹. Instrukcja Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis Sacramentum*, zdecydowanie potępia praktykę opuszczania lub zmieniania tekstów biblijnych na inne: *Nie wolno opuszczać i zmieniać przepisanych czytań biblijnych, a zwłaszcza czytań ani psalmu responsoryjnego, w których zawiera się słowo Boże, nie wolno zastępować innymi, tekstami nie biblijnymi*⁵⁰.

Sztuka celebracji Mszy świętej domaga się dowartościowania liturgii słowa Bożego. Słowa Jezusa „poruszyły” serca uczniów idących do Emaus (por. Łk 24,32). Trzeba postawić zasadnicze pytanie, czy również dzisiaj przepowiadanie kapłanów „porusza” serca wiernych? Mimo wprowadzenia języków narodowych do liturgii i ponownego odkrycia „stołu” słowa Bożego w liturgii, w tej przestrzeni jest wiele do zrobienia. Bardzo wymowne są słowa Jana Pawła II zawarte w liście apostołskim *Mane nobiscum Domine*. Papież pisze: *nie wystarczy bowiem samo czytanie tekstów biblijnych w zrozumiałym języku; należy je odczytywać z taką starannością, po takim uprzednim przygotowaniu i tak nabożnie należyć się w nie wsłuchiwać oraz w milczeniu je rozważać, jak to jest konieczne, żeby słowo Boże mogło odnosić się do życia i je oświecać*⁵¹.

Zasada, która nie dopuszcza jakichkolwiek zmian dotyczy wszystkich innych tekstów liturgicznych. Wspomniana wcześniej instrukcja *Redemptionis Sacramentum* nakazuje: *Powinien zniknąć godny napiętnowania zwyczaj, że kapłani lub diakoni albo wierni, tu i ówdzie według swojego uznania zmieniają lub zniekształcają teksty świętej liturgii, jakie są zobowiązani wypowiedzieć. Postępując w ten sposób, czynią celebrację świętej liturgii niepewną, a nierzadko fałszują jej autentyczny sens*⁵².

Najważniejszą modlitwą zarezerwowaną dla prezbitera jest modlitwa eucharystyczna, która stanowi szczyt całej celebracji. W tej modlitwie *kapłan wzywa lud, aby wniósł serca do Pana, oraz jednoczy go z sobą w modlitwie i dziękczynieniu, jakie w imieniu całej wspólnoty zanoszą do Ojca przez Jezusa Chrystusa w*

⁴⁷ EE nr 10.

⁴⁸ Por. OWMR nr 55–57.

⁴⁹ Por. tamże, nr 57.

⁵⁰ RS nr 62.

⁵¹ J a n P a w e ł II: *Mane nobiscum Domine*, dz. cyt., nr 13.

⁵² RS nr 59.

*Duchu Świętym. Znaczenie tej modlitwy polega na tym, aby całe zgromadzenie wiernych zjednoczyło się z Chrystusem w głoszeniu wielkich dzieł Bożych i w składaniu Ofiary*⁵³. Sposób celebracji modlitwy eucharystycznej przez kapłana ma pomóc wiernym w jej uczestnictwie.

Ponieważ liturgia nie jest prywatną własnością prezbitera, lecz darem danym przez Chrystusa całemu Kościołowi, nie wolno mu nic zmieniać na własną rękę. W związku tym wolno mu używać tylko tych modlitw, które znajdują się w Mszaie Rzymskiej lub innych zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską. Odmawianie modlitwy eucharystycznej jest zastrzeżone kapłanowi na mocy jego święceń i dlatego nie wolno mu „oddawać” niektórych części diakonowi lub osobie świeckiej. Ważność tej modlitwy domaga się, aby w czasie jej odmawiania nie wykonywać żadnych innych modlitw, śpiewów, czy też grać na organach⁵⁴.

Ars celebrandi domaga się od prezbitera znajomości i rozumienia odmawianych modlitw. Ważny jest także sposób ich wypowiedzenia, który powinien odpowiadać rodzajowi tekstu oraz formie celebracji. Inaczej czyta się czytania biblijne i inaczej wypowiada się słowa oracji, zachęty, czy aklamacji. Sposób modlenia się trzeba także dostosować do formy celebracji i uroczystego charakteru zgromadzenia⁵⁵.

Eucharystia jest wielką tajemnicą oraz darem i dlatego należy ją poprawnie celebrować. Poprawnie oznacza z zaangażowaniem oraz zgodnie z ustalonymi normami. Aby celebracja Mszy świętej stała się *ars celebrandi* należy ją najpierw poznać, potem pokochać i w końcu naśladować. Zrozumienie istoty Eucharystii prowadzi do wierności przepisom liturgicznym dotyczącym jej sprawowania. Wierność przepisom także staje się częścią *ars celebrandi* Mszy świętej.

Nieznajomość kościelnego nauczania o Eucharystii prowadzi do wielu nadużyć i błędów. Najczęściej pojawiające się nadużycia dotyczące Eucharystii mają swój początek w niewłaściwym i ograniczonym rozumieniu tajemnicy Eucharystii. Pośród najpoważniejszych błędów i nadużyć trzeba wymienić: ogołocenie jej z wymiaru ofiarniczego i sprowadzenie do braterskiego spotkania; negowanie realnej i rzeczywistej obecności Chrystusa; kwestionowanie potrzeby posługi kapłańskiej; redukcja skuteczności sakramentalnej Eucharystii; niewłaściwe inicjatywy ekumeniczne, stosujące praktyki eucharystyczne niezgodnie z dyscypliną Kościoła oraz nadużycia związane ze sposobem celebracji⁵⁶. Te błędy i nadużycia są zaprzeczeniem *ars celebrandi* Eucharystii.

⁵³ OWMR nr 78; por. R. F a l s i n i: *Gesty i słowa Mszy świętej*, dz. cyt., s. 155–186.

⁵⁴ Por. RS nr 51–53.

⁵⁵ Por. OWMR nr 38.

⁵⁶ Por. EE nr 10; RS nr 6–11.

Prezbiter, który przewodniczy Eucharystii musi stale pamiętać, że otrzymał ją jako dar od Chrystusa i od Kościoła i dlatego powinien zrobić wszystko, aby ją poprawnie i ze zrozumieniem celebrować. Służy temu właściwe przygotowanie teologiczne, duchowe i modlitewne do Eucharystii. Także z tych elementów rodzi się *ars celebrandi* Eucharystii.

Dziś, w niektórych kręgach, wiele mówi się o konieczności dokonania reformy liturgii, a szczególnie Mszy świętej. Wydaje się jednak, że nie jest konieczna reforma reformy, ale powrót do prawdziwej nauki Kościoła dotyczącej Eucharystii i wierność przepisom liturgicznym dotyczącym celebracji „pamiątki Pana”. Właściwie rozumiana i realizowana w praktyce przez prezbitera *ars celebrandi* Eucharystii, pokaże jej piękno i głębię także wiernym. Dzięki *ars celebrandi* prezbitera wierni będą mogli jeszcze pełniej i z większym zaangażowaniem uczestniczyć we Mszy świętej.

MAREK PYC
**Droga ku pełni życia.
Wiara w świetle listu apostolskiego
»Porta fidei« Benedykta XVI**

Dnia 11 października 2011 r. Benedykt XVI wydał list apostolski w formie »motu proprio« *Porta fidei*. Jego publikacja związana jest z zapowiedzią Roku Wiary, którego początek został przewidziany na 11 października 2012 r., w pięćdziesiątą rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II. Silnym impulsem dla ogłoszenia tego roku, który będzie trwał do uroczystości Chrystusa, Króla Wszechświata, 24 listopada 2013 r., jest refleksja papieża nad sytuacją we współczesnym Kościele. Pisze on:

„Zdarza się obecnie dość często, że chrześcijanie bardziej troszczą się o konsekwencje społeczne, kulturowe i polityczne swego zaangażowania, myśląc, że wiara wciąż jest oczywistą przesłanką życia wspólnego. W rzeczywistości, założenie to nie tylko przestało być oczywiste, ale często bywa wręcz negowane. Podczas gdy w przeszłości możliwe było uznanie, że istnieje jednorodna tkanka kulturowa, powszechnie akceptowana w swym odniesieniu do treści wiary i inspirowanych nią wartości, to obecnie wydaje się, że w znacznej części społeczeństwa już tak nie jest z powodu głębokiego kryzysu wiary, który dotknął wielu ludzi”¹.

Na październik 2012 r. zostało zwołane przez Benedykta XVI Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, którego temat brzmi: »*Nowa ewangelizacja mająca na celu przekazywanie wiary chrześcijańskiej*«. *Będzie to sprzyjająca okazja dla całej wspólnoty kościelnej do szczególnej refleksji nad wiarą i odkrycia na nowo jej znaczenia*. Papieska inicjatywa zmierza ku temu, by cały Kościół odnowił świadomość swej wiary, oczyścił ją i ożywił. Dziedzictwo wiary wymaga ciągle-

Marek P Y C, ks. prof. dr hab., kierownik Zakładu Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: domma@amu.edu.pl

¹ B e n e d y k t X V I: List apostolski »motu proprio« *Porta fidei*, w którym zostaje ogłoszony Rok Wiary. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 32: 2011 nr 12 s.4 pkt 2 [dalej: FP].

go potwierdzania, zrozumienia i pogłębiania ze strony wierzących, aby z nową mocą dawać świadectwo wierze w innych niż w przeszłości warunkach historycznych (PF 4).

Już na samym początku papież nawiązuje w swym dokumencie do najstarszej tradycji, wspominając Pawła i Barnabę, którzy po wypełnieniu powierzonych im misji *opowiedzieli, jak wiele Bóg przez nich zdziałał i jak otworzył poganom podwoje wiary* (Dz 14,27). Mamy tu zatem do czynienia z wizją wiary jako darem łaski wielkodusznego Boga, który w historii zbawienia realizuje swe dzieło miłości. Benedykt XVI pragnie umocnić w nas nadzieję, iż także dla nas »podwoje wiary« pozostają zawsze otwarte. Wiodą one do życia w komunii z Bogiem (por. PF1) i pozwalają wejść do wspólnoty Jego Kościoła (por. PF 2). Te dwa zasadnicze nurty listu apostołskiego *Porta fidei*, dopełnione pewnymi sugestiami pastoralnymi, staną się przedmiotem naszych rozważań.

I. Wiara wprowadzająca we wspólnotę z Bogiem

Chrześcijańska wiara jest wiarą w jednego Boga, którego Jezus Chrystus objawił nam jako Trójcę Świętą – Ojca, Syna i Ducha Świętego. Ten *trynitarny Bóg* jest miłością (por. 1 J 4,8). Swą papieską posługę zainaugurował Benedykt XVI encykliką *Deus caritas est*. Bóg jest bowiem wzajemnym oddaniem się sobie trzech osób żyjących odwiecznie w dialogu miłości. W Bogu będącym osobową komunią miłości istnieje „my”, wewnętrzny dialog osób „ja” i „ty” oraz wzajemne między nimi relacje. Już najstarsza postać wyznania wiary oddaje w swej zasadniczej strukturze prawdę o takim właśnie trynitarnym obrazie Boga. Wyrosło ono z potrójnego pytania stawianego na chrzcie świętym o wiarę w Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jest to wiara w *Ojca, który w pełni czasów posłał swego Syna dla naszego zbawienia; Jezusa Chrystusa, który w tajemnicy swej śmierci i zmartwychwstania odkupił świat; Ducha Świętego, który prowadzi Kościół przez wieki w oczekiwaniu na chwalebny powrót Pana* (PF 1).

Podjęta w liście apostołskim tematyka wiary zawsze stanowiła istotny nurt w teologicznej refleksji Josepha Ratzingera. W swym klasycznym dziele pt. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* koncentruje się on na analizie słów: *wierzę – amen*. Zwraca uwagę na fakt, iż najbardziej charakterystycznym rysem chrześcijańskiej wiary jest jej charakter osobowy. Jej zasadnicze sformułowanie brzmi: *wierzę w Ciebie*. Tak rozumiana wiara jest *spotkaniem z osobą Jezusa Chrystusa*, a za Jego pośrednictwem z osobowym trynitarnym Bogiem, którego On nam objawia. Trwając w doskonałej jedności z Ojcem, wcielony Syn Boży sprawia, że to, co boskie i dalekie, staje się dla nas dotykalne i bliskie. Wiara płynie z odkrycia bliskości Boga na obliczu Jezusa z Nazaretu. On jest obecnością w tym świecie tego co wieczne. W Jego życiu i bezinteresownym oddaniu objawia się niepojęty dar miłości, której nie grozi żadna przemijalność czy też zakłócenie

egoizmem. Wiara związana jest z odkryciem boskiego »ty«, które dla ludzkiej egzystencji staje się ostatecznym oparciem. Płynie ona z przekonania, że jest ktoś, kto mnie zna i kocha niezniszczalną wieczną miłością. Można się Mu powierzyć z gestem dziecka, które wie, że w matczynym »ty« zawiera się odpowiedź na wszystkie jego pytania².

W liście *Porta fidei* papież zachęca, by w zapowiadanym przez niego czasie łaski nieustannie kierować wzrok ku Jezusowi Chrystusowi, *który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala* (Hbr 12,2) [por. PF 13]. Mamy wpatrywać się w Jezusa, który całe swoje życie przeżywa w bezgranicznym zawierzeniu siebie Ojcu oraz doskonałym przyłgnięciu do Jego woli. Ojciec pozostaje dla Niego jedynym źródłem życia i wszystko ogarniającym punktem odniesienia. On powierza Ojcu siebie i całe swoje ziemskie posłannictwo, wyrzekając się prawa do dysponowania sobą i swoim życiem. Jest świadomy czuwającej nad Nim Bożej opatrności, żyjąc nadzieją na spełnienie się ojcowskich obietnic. Tak rozumiana postawa Jezusa konkretyzuje się w pełnej *uległości* wobec decyzji Ojca. Jego życie, choć przeżywane w wolności, upływa w atmosferze konieczności spełnienia się ojcowskich zamiarów. W egzystencji Jezusa ujawnia się doskonała synowska wierność, absolutna preferencja dana Ojcu, Jego woli i przykazaniom, niezłomna wytrwałość i dziecięce zaufanie w próbach, a nade wszystko oddanie Mu wszelkiej inicjatywy bez wyprzedzania czegokolwiek. Tak należy rozumieć »godzinę«, którą On sam nie dysponuje. Swego zawierzenia Ojcu nie może lepiej wyrazić, jak właśnie umierając w opuszczeniu na krzyżu.

Przywołane przez papieża słowa z Listu do Hebrajczyków: *w wierze nam przewodzi*, wielu współczesnych teologów odnosi w pierwszym rzędzie do samego Jezusa³. Benedykt XVI nie rozwija jednak w liście apostolskim motywu

² J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Kraków 1970 s. 40–42. 134–135. 252. 277–278. Por. H. Fries: *Glauben-Wissen*. Berlin 1960 s. 84–95; J. Mouroux: *Ich glaube an Dich*. Einsiedeln 1951; C. Cirne-Lima: *Der personale Glaube*. Innsbruck 1959.

³ Szczególnym zwolennikiem tej tezy jest Hans Urs von Balthasar. Jako że konkretne drogi misji, którymi poprowadzi Go Ojciec, nie są Mu znane, a przy tym ciągle żywa pozostaje w Nim nadzieja, że Ojciec doprowadzi Jego misję do owocnego końca, pojęcie wiary może być odniesione również do Niego. Jego bezwarunkowe zdanie się na Ojca i zawierzenie Mu w posłuszeństwie zasługuje, w jego przekonaniu, na bycie określonym mianem archetypicznej wiary. Por. H. Urs von Balthasar: *Theodramatik*. Band II. *Die Personen des Spiels*. Teil 2: *Die Personen in Christus*. Einsiedeln 1978 s. 156–157; Tenże: *Fides Christi*. W: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*. Einsiedeln 1960 s. 45–79. Szeroką refleksję nad wiarą Jezusa znajdujemy także w książce J. Guillet: *La fede di Gesù Cristo*. Milano 1981. Por. Nadto – H. de Lubac: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris 1965 s. 129–132; A. Vanhoye: *Πίστις Χριστός: fede di Cristo o affidabilità di Cristo?* „Biblica” R. 80: 1999 nr 1 s. 1–21; E. Grässer: *Der Glaube im Hebräerbrief*. Marburg 1963; R. Schäfer: *Jesus und der Gottesglaube*. Tübingen 1970; M. Pyc: *Czy Jezus Chrystus miał wiarę?* „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”. R. 23: 2003 s. 113–131; H. Donneau: *Hans Urs von Balthasar contre saint Thomas d’Aquin sur la foi du Christ*. „Revue Thomiste”. R. 97: 1997 nr 2 s. 335–354. Zdecydowanie przeciwny przypi-

wiary samego Jezusa, wskazując raczej na Niego i całą Jego zbawczą misję jako na *fundament naszej wiary*. Właśnie w *Nim znajduje pełny sens wszelka udręka i tęsknota ludzkiego serca, radość miłości, odpowiedź na dramat cierpienia i bólu, moc przebaczenia w obliczu zniewagi i zwycięstwo życia nad nicością śmierci – wszystko znajduje swój pełny sens w tajemnicy Jego wcielenia, Jego stania się człowiekiem, dzielenia z nami ludzkiej słabości, aby ją przemienić mocą Jego zmartwychwstania* (PF 13).

Doskonałość postawy wcielonego Syna Bożego manifestuje się w wierności Ojcu na drodze realizacji powierzonej Mu misji, aż po śmierć na krzyżu. Zmartwychwstanie to triumf miłości mocniejszej od śmierci. Ojciec daje odpowiedź na miłość Syna, wskrzeszając Go z martwych, i na tej drodze jedna ze sobą świat (2 Kor 5,19). Ta miłość staje się wezwaniem dla nas wierzących w Niego.

„W tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania Bóg objawił w pełni miłość, która zbawia i wzywa ludzi do przemiany życia... Według apostoła Pawła, ta miłość wprowadza człowieka w nowe życie: »Przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca« (Rz 6,4). Dzięki wierze to nowe życie kształtuje całą ludzką egzystencję, opierając się na radykalnej nowości zmartwychwstania. W takiej mierze, w jakiej człowiek dobrowolnie okazuje gotowość, jego myśli, uczucia, mentalność i zachowania powoli są oczyszczane i przekształcane, w procesie, który w tym życiu nigdy w pełni się nie kończy. »Wiara, która działa przez miłość« (Ga 5,6) staje się nowym kryterium myślenia i działania, które przemienia całe życie człowiek (por. Rz 12 2; Kol 3,9–10; Ef 4,20–29; 2 Kor 5,17)» [PF 6].

Odpowiedź Jezusa na pytanie uczniów o drogę prowadzącą do zbawienia jest jednoznaczna: *Na tym polega dzieło Boga, abyście uwierzyli w Tego, którego On posłał* (J 6,28–29). Do życia w komunii z Bogiem i osiągnięcia wiecznego szczęścia niezbędna jest więc wiara w Jezusa Chrystusa (PF 3). Papież mówi o *konieczności świadomego przekroczenia podwoi wiary* (Dz 14,27). Podkreśla jednak zarazem, że przejście przez bramę wiary jest darem łaski. Konieczne jest, by serce, autentyczne sanktuarium człowieka, zostało otwarte przez łaskę (por. PF 10). Chodzi nie tylko o głębsze zrozumienie samej treści wiary, lecz nade wszystko o *naśladowanie Chrystusa*. Staje się to możliwe pod warunkiem, że ludzkie serce podda się kształtującej je i przemieniającej inicjatywie Boga (por. PF 1). Na prawdę tę zwraca uwagę Paweł, gdy pisze: *Sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia* (Rz 10,10). Wzmianka o sercu potwierdza, że dojście do wiary jest darem przemieniającym człowieka aż do samej głębi. Taką też była przemiana Lidii opisana w *Dziejach Apostolskich*. Pan otworzył jej serce, tak że uważnie słuchała słów Pawła, które rozbudziły w niej żywą wiarę (Dz 16,14) [por. PF 10].

sywaniu postawy wiary Jezusowi był J. G a l o t: *Gesù ha avuto la fede?* „La Civiltà Cattolica”. R. 133: 1982 nr 3 s. 460–472; *Chi tu sei, o Cristo*. Firenze 1980 s. 348–351.

Przekroczenie podwoi wiary uznaje papież za początek drogi trwającej całe życie. Inicjuje ją chrzest, kończy natomiast *przejście przez śmierć do życia wiecznego, będącego owocem zmartwychwstania Pana Jezusa, który poprzez dar Ducha Świętego zechciał włączyć w swą chwałę tych, którzy w Niego wierzą* (PF 1). Na tej drodze »*caritas Christi urget nos*« (2 Kor 5,14) – przynagla nas Jego miłość, stając się wezwaniem do wewnętrznej przemiany. Decyzji o przekroczeniu bramy wiary winno towarzyszyć zatem szczere i autentyczne nawrócenie. W takiej mierze, w jakiej człowiek okazuje posłuszeństwo wiary, w jego życiu urzeczywistnia się proces oczyszczenia i przekształcenia, który w tym życiu nigdy się w pełni nie kończy (por. PF 6). Papież zachęca, by z odwagą wyruszyć w tę drogę *ku przestrzeni życia, ku przyjaźni z Synem Bożym, ku Temu, który daje nam życie – pełnię życia*⁴). W tym procesie wiara pozwala nam odkrywać wciąż na nowo cuda, jakie czyni dla nas Bóg. Przez wiarę *nasza więź z Chrystusem Panem będzie się coraz bardziej umacniała*, a spotkanie z Nim będzie rodziło radość i entuzjizm, gdyż tylko w Nim, obecnym w naszym życiu i w historii, *jest pewność przyszłości i gwarancja prawdziwej i trwałej miłości* (PF 13,15)⁵.

II. Wiara wprowadzająca we wspólnotę Kościoła

Dalszą część listu apostołskiego poświęca Benedykt XVI wierze wprowadzającej we wspólnotę Kościoła. Mówi on o Kościele jako wspólnocie wiary. Wiara jest bowiem *spotkaniem z Jezusem Chrystusem, który jest tego Kościoła Głową, pozostaje w nim obecny, działa i nadal go buduje* (PF 11). To sprawia, że ma ona *charakter wspólnotowy* i może być w pełni przeżywana jedynie w eklesjalnej wspólnocie. Chrześcijanin winien być świadomy, że wiara nie jest jego prywatną sprawą, lecz aktem zarówno osobistym, jak i wspólnotowym. Ów publiczny wymiar wiary ujawnia się już w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy to w sposób niezwykle czytelny Kościół objawia się jako pierwszy podmiot wiary. Tenże Kościół uczy nas mówić nie tylko »wierzę«, lecz także umożliwia wyrażenie osobistej wiary we wspólnotowym wyznaniu »wierzymy«. W wierze tej eklesjalnej wspólnoty każdy otrzymuje chrzest jako skuteczny znak przyłączenia do zgromadzenia wierzących zmierzającego ku zbawieniu (ppor. PF 10)⁶.

Świadomy, że historia naszej wiary jest splotem świętości i grzechu, papież powraca do pamiętnego sformułowania ojców zgromadzonych na Soborze Watykańskim II, jakie znajdujemy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen*

⁴ Benedykt XVI: *Homilia podczas Mszy św. z okazji inauguracji pontyfikatu* (24 kwietnia 2005). „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 26: 2005 nr. 6 s. 11.

⁵ Papież cytuje w liście myśl św. Augustyna nauczającego, iż wierni »wzmacniają się przez wiarę« – *De utilitate credendi*, 1, 2. Tłum. pol. W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. T. 54. *Pisma przeciw manichejczykom*. Warszawa 1990 s. 34.

⁶ Por. KKK 167.

*gentium: Podczas gdy Chrystus, »święty, niewinny, nieskalany« (Hbr 7,26), nie znał grzechu (2 Kor 5,21), lecz przyszedł jedynie dla prześlania za grzechy ludu (Hbr 2,17), Kościół, w którego łonie znajdują się grzesznicy, święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, nieustannie podejmuje pokutę i odnowę (PF 6). Fakt ten winien pobudzać eklezjalną wspólnotę do szczerego i trwałego wysiłku nawrócenia w zawierzeniu Jezusowi Chrystusowi, który już ostatecznie pokonał zło i śmierć, zwyciężając moc Złego. Trwając w Nim, Kościół jako wi- działna wspólnota, która doświadcza miłosierdzia Ojca wychodzącego na spo- tkanie grzesznikom, staje się znakiem ostatecznego pojednania z Ojcem (por. PF 13,15). Papież kieruje w swym liście apel do eklezjalnej wspólnoty: *Nie możemy zgodzić się na to, aby sól utraciła smak, a światło było umieszczone pod korcem (Mt 5,13–16) [por. PF 3].* Ożywia go przy tym dążenie apostoła Pawła, który u kresu życia prosi swego ucznia Tymoteusza, by zabiegał o wiarę (2 Tm 2,22) z takim samym entuzjazmem jak wtedy, gdy był młodym człowiekiem (2 Tm 3,15). Zachęta ta skierowana jest i dzisiaj do każdego z wierzących, aby nie ogarnęło nas lenistwo w wierze (por. PF 15).*

Przekroczenie progu wiary w Kościele pozostaje nierozzerwalnie związane ze słuchaniem głoszonego w nim *słowa Bożego* i zaczerpnięciem z bogactwa *sakramentów świętych*. *Także współczesny człowiek – pisze papież – może na nowo odczuć potrzebę, by – na podobieństwo Samarytanki – udać się do studni i słuchać Jezusa, który zachęca do wiary w Niego i czerpania ze źródła żywej wody (J 4,14).* Konieczne jest jednak, by karmił się słowem Bożym, wiernie przekazywanym przez Kościół, a nade wszystko Chlebem życia, danym w eklezjalnej wspólnocie jako wsparcie tym, którzy są Jego uczniami (J 6,51) [por. PF 3]. W tym kontekście Benedykt XVI uznaje rok wiary za szczególną okazję, by z większym jeszcze zaangażowaniem celebrować wiarę w liturgii, a zwłaszcza w Eu- charystii, będącej szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem źródłem, z którego wypływa cała jego moc (por. PF 9).

Wejście we wspólnotę Kościoła domaga się odkrycia nierozzerwalnego *związku wiary z miłością*. Wiara i miłość potrzebują siebie nawzajem, jedna bo- wiem pozwala się drugiej urzeczywistniać. Wiara bez miłości nie byłaby w stanie przynieść owocu, podczas gdy miłość bez wiary pozostawałaby jedynie nietrwa- łym, nieustannie zagrożonym uczuciem. Oznacza to, że przekroczenie podwoi wiary, wprowadzających we wspólnotę Kościoła, jest wejściem we wspólnotę miłości. Papież odwołuje się w tym miejscu do słów z Listu św. Jakuba, który pisze: *Jaki z tego pożytek, bracia moi, skoro ktoś będzie utrzymywał, że wierzy, a nie będzie spełniał uczynków? Czy sama wiara zdoła go zbawić? Jeśli na przy- kład brat lub siostra nie mają odzienia lub brak im codziennego chleba, a ktoś z was powie im: »Idźcie w pokoju, ogrzejcie się i najedzcie do syta!« – a nie dacie im tego, czego koniecznie potrzebują dla ciała – to na co się to przyda? Tak też i wiara, jeśli nie byłaby połączona z uczynkami, martwa jest sama w sobie (Jk*

2,14–18). Wiara umożliwia nam rozpoznanie w tych, którzy potrzebują naszej miłości, oblicza Chrystusa, w myśl Jego słów: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40). Ogarnięci miłością Chrystusa, jesteśmy zobowiązani okazywać miłość innym (popr. PF 14). *Wiara, która działa przez miłość* (Ga 5,6) winna stać się nowym kryterium myślenia i działania, przemieniającym całe życie człowieka (Rz 12,2; Kol 3,9–10; Ef 4,20–29; 2 Kor 5,17) [por. PF 6–7).

Podjęwając się refleksji nad jednością wiary i miłości w Kościele papież pragnie podkreślić, iż autentyczna wiara winna w konsekwencji prowadzić do *świadczenia danego wierze* (PF 10). Chrystus nieustannie zwołuje i posyła swój Kościół, powierzając mu misję głoszenia Ewangelii wszystkim narodom (Mt 28,19). Dziś w szczególny sposób potrzeba zaangażowania eklesjalnej wspólnoty na rzecz nowej ewangelizacji. Właśnie na tej drodze – odkrywania na nowo radości przeżywania wiary oraz zapału i entuzjazmu przekazywania jej innym – winna dokonywać się nieustannie odnowa Kościoła (por. PF 6). Konieczne jest zatem, by świadectwo życia ludzi wierzących stawało się coraz bardziej wiarygodne (por. PF 9). Do realizacji tej misji uzdalnia nas Duch Święty, czyniąc nasze świadectwo szczerym i odważnym (por. PF 10). Wzorem pozostaną dla nas zawsze archetypiczne świadectwa wiary, zrealizowane w życiu Maryi, apostołów i pierwszych uczniów Chrystusa, a także wiara męczenników i świętych na przestrzeni dwóch tysięcy lat historii Kościoła (por. PF 13).

Jako wybitny teolog, Benedykt XVI zwraca uwagę na potrzebę wzmożonej *refleksji wspólnoty Kościoła nad treścią wiary*. Okazuje się bowiem, że w okresie głębokiej przemiany, jaką ludzkość obecnie przeżywa, wiara staje w obliczu szeregu pytań wynikających ze zmiany mentalności, koncentrującej się jednostronnie na tym, co racjonalnie i empirycznie pewne, a przez to zawężonej do osiągnięć naukowych i technologicznych (PF 12). Stąd też apel papieża o odkrywanie na nowo i zgłębianie treści wiary, którą wspólnota Kościoła wyznaje, przeżywa i celebryje (por. PF 9). Właśnie dlatego w pierwszych wiekach wymagano od chrześcijan, by znali wyznanie wiary na pamięć. Wchodziło ono w treść ich codziennej modlitwy, aby nie zapomnieli o zobowiązaniach przyjętych wraz z sakramentem chrztu. Papież przywołuje słowa św. Augustyn, który przypomina o tym w jednej ze swoich homilii:

„Skład Apostolski, który otrzymaliście wszyscy razem i który odmówiliście jeden po drugim, to słowa, na których opiera się, jak na stałym fundamencie, wiara Matki-Kościola, a fundamentem tym jest Chrystus Pan (...) Otrzymałiście więc i powtarzaliście to, co wiernie powinniście naśladować, co w duszy i sercu zawsze powinniście zachowywać, co powinniście na łóżach waszych odmawiać, o czym myślicie na placach i miejscach publicznych, o

czym także i podczas posiłków waszych nie zapominajcie, strzeżcie tego w sercu, chociaż ciało zasypia⁷ (zob. PF 9).

Znajomość treści wiary jest istotna, gdyż wprowadza ona w pełnię objawionej przez Boga tajemnicy Jego zbawczej miłości. Uwierzyć, to przyjąć wiarę Kościoła zarówno wolą, jak i rozumem, gdyż gwarantem jej prawdziwości jest ostatecznie sam Bóg (por. PF 10)⁸. Papież zachęca wiernych do odkrywania ciągle na nowo i ciąglego zgłębiania podstawowych treści wiary, które Kościół przyjął i zachował na przestrzeni dwóch tysiącleci swej historii. W szczególności odnosi się to do *teologów* i podejmowanych przez nich *teologicznych badań*. Konieczne jest odwołanie się w nich do bogactwa nauczania Kościoła bazującego na *źródłach biblijnych i wielowiekowej tradycji*. Ojcowie Kościoła, mistrzowie teologii i święci, którzy żyli na przestrzeni wieków aż po czasy współczesne, są świadectwem bogactwa refleksji Kościoła nad tajemnicą wiary i jego nauczania dającego wiernym pewność w życiu ich wiary (por. PF 11).

III. Sugestie pastoralne

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można powiedzieć, że szansę pogłębienia życia wiary współczesnych chrześcijan Benedykt XVI widzi nade wszystko w wierności tradycyjnym, a przy tym ciągle aktualnym drogom wzrostu w wierze, odczytywanym jednak nieustannie w kontekście zmieniających się czasów, nowych uwarunkowań i pojawiających się nowych problemów. Spośród szczegółowych jego sugestii dla realizacji tak wytyczonego programu warto wymienić dwie.

Jedna z nich wiąże się z charakterystycznym dla naszych czasów zmarginalizowaniem znaczenia wiary w codziennym życiu chrześcijan, mającym miejsce w świecie, w którym jest coraz więcej anonimowości. Papież dostrzega tutaj potrzebę akcentowania personalistycznego rysu wiary. Chodzi mu o ożywienie jej jako osobowego spotkania w Jezusie Chrystusie z Bogiem, który ogarnia człowieka swoją niezawodną bliskością i miłością. Tak ważne dzisiaj okazuje się podkreślanie, że wiara nie tyle jest „wiarą w coś”, ile raczej „wiarą w kogoś”, czy też „wiarą komuś” lub „zawierzeniem komuś”, kto nas kocha. Wszelką pastoralną aktywność Kościoła winno animować przekonanie, że nie żadne ludzkie środki i metody, a jedynie ta miłość jest w stanie wzbudzić odpowiedź wiary w sercu człowieka i nakłonić go do poddania się kształtującej i przemieniającej inicjatywie Boga. Nie wystarczy ograniczyć się do głoszenia w Kościele prawd

⁷ Św. Augustyn: *Kazanie 215*, 1. W: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*. T.12. Św. Augustyn: *Wybór mów*. Tłum. ks. J. J a w o r s k i. Warszawa 1973 s. 250.

⁸ Por. Sobór Watykański I: Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, r. III: DS 3008–3009; Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 5.

wiary. Dziś potrzeba świadków wiary, dających świadectwo spotkania z Bogiem, który także dzisiaj pozostaje obecny w ludzkim życiu i angażuje się całym sobą w zbawcze dzieje. Szczególnie zaś owocne może być ich świadectwo o spotkaniu we własnym życiu fascynującej w swej miłości postaci żywego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa.

Druga z sugestii dotyczy dowartościowania roli wspólnotowego przeżywania wiary. Chodzi o świadomość, że autentyczna wiara nie może być nigdy uznana za prywatną sprawę wierzącego. W dzisiejszych czasach, kiedy indywidualizm i subiektywizm, odrzucenie autorytetów oraz dążenie do niezależności zaważały mentalnością wierzących, potrzeba odkrycia na nowo, że człowiek wierzący dochodzi do dojrzałej wiary we wspólnocie Kościoła. Wobec wielorakiej krytyki kierowanej przeciwko eklezjalnej wspólnocie, jej członkowie winni uznać z pokorą, że potrzebują oni oczyszczającego nawrócenia na drodze wiary. Temu procesowi winna jednak towarzyszyć świadomość, że dzięki wyjątkowej jedności Kościoła z Chrystusem, który jest jego Głową, niesie on w sobie znamię świętości. Dziś tak bardzo potrzeba entuzjazmu i zaangażowania na drodze krzewienia wiary, by chrześcijanie jako wierząca, zespolona w miłości wspólnota, pozostali wiarygodnym znakiem zbawczej miłości Boga dla świata. Papież jednoznacznie potwierdza, że droga wiary Kościoła tradycyjnie ma pozostać drogą głoszenia słowa Bożego, z wiarą w jego moc, i celebrowania w wierze sakramentów świętych, szczególnie Eucharystii. Kościół winien objawić się światu jako wspólnota zjednoczona w miłości, dlatego dążenia ekumeniczne do przewyciężenia podziałów są w stanie uczynić go bardziej wiarygodnym i będą wielkim wkładem na rzecz wzrostu wiary. Ten sam owoc może przynieść pastoralny wysiłek duszpasterzy i wiernych, by wspólnoty parafialne stawały się coraz bardziej żywymi wspólnotami wiary.

Całość inicjatywy Benedykta XVI związanej z Rokiem Wiary ożywia jego pragnienie, by nadchodzący czas łaski rozbudził w wierzących nowego ducha wiary, zdolnego zharmonizować tak bardzo intensywne dzisiaj zaangażowanie chrześcijan w świecie z życiem w wierze, której istotnym wymiarem jest oczekiwanie *nowego nieba i nowej ziemi, w których zamieszka sprawiedliwość* (2 P 3,13; Ap 21,1). Papież uważa to za możliwe – także pośród będących naszym udziałem życiowych doświadczeń, które, z jednej strony, pozwalają lepiej zrozumieć tajemnicę krzyża i naszego uczestnictwa w cierpieniach Chrystusa (Kol 1,24), z drugiej zaś, owocują radością i nadzieją, będących tej wiary owocem. Nadchodzący czas łaski zawiera Matce Bożej, nazwanej »błogosławioną«, ponieważ uwierzyła (Łk 1,45) [por. PF 14,15].

MAŁGORZATA LASKOWSKA

**Nowe media w służbie człowieka.
Zarys problematyki w kontekście etyki i aksjologii mediów**

We współczesnej kulturze medialnej podstawowym zadaniem dla badaczy jest analiza nowych mediów. Dotychczas w tematyce medialnej dominowała telewizja. Media audiowizualne nadal mają ogromne oddziaływanie na człowieka, stąd też są i będą one przedmiotem licznych badań¹. W obliczu jednak pojawienia się nowych mediów istnieje pilna potrzeba podjęcia badań związanych z oddziaływaniem, znaczeniem oraz właściwościami nowych mediów. W poniższym opracowaniu skupiono się na mediach społecznościowych, cieszących się szczególnie dużą popularnością wśród użytkowników Internetu. Z perspektywy etyki oraz aksjologii mediów *social media* wydają się być ważną przestrzenią przekazywania wartości, ale także antywartości. Głosów krytycznych na temat nowych mediów nie brakuje. I są one w pełni uzasadnione, biorąc pod uwagę liczne patologie rozpowszechniane za ich pośrednictwem. W poniższej analizie zwrócono uwagę na pozytywny wkład mediów społecznościowych w osobowy, społeczny, a także moralny i duchowy rozwój człowieka. Autorka podjęła się analizy pozytywnych cech (możliwości) nowych mediów, wychodząc z założenia, iż szczególnie w edukacji medialnej, pedagogice mass mediów należy na ten aspekt zwrócić uwagę. Celem tej teoretycznej refleksji nad mediami społecznymi jest zachęta do praktycznego ich zastosowania dla rozpowszechniania wartości.

Ze względu na obszerny zakres tematyki ograniczono się jedynie do najważniejszych kwestii. Stąd też najpierw przedstawiono krótkie wprowadzenie do

Małgorzata L A S K O W S K A, dr, adiunkt w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, e-mail: m.laskowska@uksw.edu.pl

¹ Nowe media obecne są niemalże w każdej ludzkiej dziedzinie życia ludzkiego, stąd też ta tematyka podejmowana przez specjalistów z różnych przestrzeni naukowych.

nowych mediów i mediów społecznościowych (czym one są, jakie są ich najważniejsze cechy). Następnie zostaną ukazane i scharakteryzowane nowomediálne przestrzenie rozwoju człowieka, a po ich krótkiej analizie przedstawic najważniejsze wnioski o charakterze pedagogicznym i wychowawczym.

I. Zrozumieć nowe media

Definicji nowych mediów jest wiele. Problem polega na tym, że są one różne, czego przyczyną jest ogromny zakres znaczeniowy tego pojęcia. Pozornie zagadnienie to dotyczy tylko mediów. W rzeczywistości ma charakter wybitnie interdyscyplinarny. Potwierdzeniem tego jest chociażby definicja J. Greeka, który podaje, iż *określenie nowe środki społecznego przekazu jest czasami stosowane jako synonim interaktywnych, cyfrowych multimediów. Używając tego terminu, mam na myśli wszystkie te przewidywalne hybrydowe narzędzia, możliwości i dzieła sztuki. Które codziennie tworzymy z bitów i bajtów nowego, cyfrowego wszechświata. Możliwość digitalizacji wszystkich komunikacyjnych środków przekazu uczyniła je bardziej plastycznymi i dynamicznymi oraz sprawiła, że łatwiej dostosowują się do naszych potrzeb i szybciej ulegają zmianom. Cyfrowe królestwo ma w sobie coś ze świata snów, gdzie na przykład kolor może być również zapachem albo dźwiękiem*². A zatem nowe media przynależą bowiem nie tylko do nauki o mediach, komunikacji społecznej, socjologii, ale także sztuki.

Źródłem problemów w zdefiniowaniu nowych mediów jest także ich dynamika oraz szybki rozwój. A mianowicie, co współcześnie zaliczamy do nowych mediów, jutro już nimi być nie muszą³. Dla M. McLuhana nowymi mediami była telewizja i radio, a obecnie już nimi nie są⁴. Kwestię tę także porusza M. Filiciak, pisząc *które media są już „nowe”, a które jeszcze „stare”?* *Nie ma wątpliwości, że do grupy nowych mediów nie zaliczamy literatury, ale jak zakwalifikować telewizję czy kino?*⁵ P. Levinson od 2007 r. używa terminu *nowe nowe media*⁶ na określenie Facebooka, YouTube, bloga, czyli tym pojęciem obejmuje przede wszystkim media społecznościowe. I to stanowi – zdaniem Levinsona – kluczowe znaczenie *nowych nowych mediów*⁷. Aczkolwiek – według niego – *nie może-*

² J. G r e e k: *Nowa era komunikacji*. Tłum. P. G ł o w a c k i. Warszawa 1999 s. 78.

³ Zob. L. M a n o v i c h: *New Media from Borges to HTML*, http://www.manovich.net/DOCS/manovich_new_media.doc [dostęp: 12.04.2012 r.].

⁴ M. M c L u h a n: *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*. Tłum. N. S z c z u c k a. Warszawa 2004 s. 444.

⁵ M. F i l i c i a k: *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*. Warszawa 2006 s. 33.

⁶ P. L e v i n s o n do nowych mediów zalicza te media, na bazie których powstały nowe nowe media, a zatem jest to Internet, poczta elektroniczna, grupy mailingowe, fora internetowe.

⁷ P. L e v i n s o n: *Nowe nowe media*. Tłum. M. Z a w a d z k a. Kraków 2010 s. 7–15.

my używać wymiennie terminów *nowe nowe media* i *media społecznościowe*, gdyż obejmują one *więcej niż jeden typ mediów*⁸.

Biorąc pod uwagę definicję Levinsona, współczesny podział mediów przedstawia się następująco:

„STARE” MEDIA (analogowe dawne, stare, tradycyjne)	NOWE MEDIA (cyfrowe)	NOWE NOWE MEDIA
Prasa Radio Film Telewizja Fotografia tradycyjna	Internet poczta elektroniczna fora internetowe telefonia internetowa telefon komórkowy (sms, mms) DVD, pendrive e-book, biblioteka cyfrowa telewizja cyfrowa gra komputerowa fotografia cyfrowa	Facebook YouTube Google+ Secondo Life Twitter Blog Podcast

Zródło: opracowanie własne

Najczęściej jednak terminu „nowe media” używa się dla określenia mediów wypisanych dwóch ostatnich kolumnach. W prezentowanym opracowaniu tak też będzie ta terminologia stosowana.

Internet zatem jest najbardziej charakterystycznym elementem nowych mediów, zwłaszcza jeśli chodzi o media społecznościowe. Media społecznościowe (ang. *social media*) rozumiane są przede wszystkim jako media dostępne za pośrednictwem Internetu lub też urządzeń mobilnych, które umożliwiają użytkownikom tworzenie społeczności na podstawie zawierania znajomości i bycia ze znajomymi w stałym kontakcie. Media te wpisują się w tzw. *social network* (sieć społeczną), oznaczającą strukturę skupiającą osoby fizyczne, bądź też prawne, łączone na zasadzie różnych zależności, np. pokrewieństwa, przyjaźni, wspólnych interesów, zainteresowań, relacji damsko-męskich, podobnych przekonań, wiedzy i prestiżu. W tym przypadku mówi się o komunikacji zapośredniczonej, komunikacji za pośrednictwem komputera (*computer-mediated communication – CMC*)⁹.

Media społecznościowe można klasyfikować według ich funkcji. Korzystne i trafne zestawienie przedstawia D. Kaznowski.

⁸ Tamże, s. 15.

⁹ Por. D.M. B o y d, N.B. E l l i s o n: *Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship*. „Journal of Computer-Mediated Communication”. Vol. 13: 2008 s. 211.

Tab. 1. Podział *social media* ze względu na funkcję



networkeddigital.com

Źródło: D. Kaznowski, networkeddigital.com

Już samo określenie *social media*, a także ich podział (jak widać na powyższym wykresie), wskazuje na personalistyczny element mediów społecznościowych. „Social” bowiem oznacza podstawowe założenie mediów, a zatem zrzeszanie, łączenie ludzi, tworzenie grup, opartej przede wszystkim na komunikacji. Autor powyższego podziału wymienił następujące funkcje *social media*: współdzielenie, publikację (prezentację opinii i poglądów), współtworzenie i kooperację, budowanie i podtrzymywanie relacji, komunikację, informowanie (a także komentowanie bieżących wydarzeń). Wszystkie te elementy wykazują ogromne możliwości rozwoju człowieka, przede wszystkim intelektualnego, społecznego, a także – w zależności od zastosowania – moralnego i duchowego.

By lepiej zrozumieć funkcję *social media*, a więc i ich możliwości, warto omówić je na konkretnym przykładzie, np. na Facebooku, który cieszy się naj-

większą popularnością wśród użytkowników. Ten serwis społecznościowy, założony został i uruchomiony w 2005 r. przez Marka Zuckerberga, początkowo dla zrzeszenia, podtrzymywania kontaktu studentów, a także absolwentów Uniwersytetu Harvarda. Z czasem jednak grupa docelowa zmieniła się, rozposzechniając swą działalność na cały świat. Aktualnie jest 800 mln kont. Facebook służy do podtrzymywania znajomości już zawartych wcześniej, najczęściej poza środowiskiem Internetu. Skupia więc przyjaciół, znajomych, rodzinę, a zatem jego założeniem nie jest zawieranie nowych znajomości z osobami obcymi użytkownikowi (choć takiej ewentualności nie wyklucza). Jest to więc jego zasadniczy wyróżnik spośród innych mediów społecznościowych czy innych serwisów, służących do komunikacji, np. grup dyskusyjnych¹⁰.

Jeśli zaś chodzi o funkcje Facebooka, wyłaniają się one już z powyższej charakterystyki. Dodatkowa informacja na ten temat znajduje się już w samej zapowiedzi na stronie głównej serwisu: *Facebook pomaga kontaktować się z innymi osobami i udostępniać im różne informacje i treści*¹¹. Skupia zatem znajomych, w tym także – co jest ogromną jego zaletą – osoby znane ze szkoły podstawowej, gimnazjalnej, średniej, które może już się słabo pamięta.

Facebook pełni także funkcję informacyjną, co oznacza, iż za pośrednictwem tego serwisu można uzyskać dane na temat znajomych (daty urodzenia, miejsca pracy, zamieszkania, statusu związku), a także te, dotyczące wydarzeń społecznych, kulturalnych, w zależności od zainteresowań znajomych i własnych. Często także Facebook służy w celach biznesowych, marketingowych w przypadku, gdy za pośrednictwem serwisu przekazywana jest opinia na temat jakiegoś produktu. Na profilach instytucji zamieszczane są także różnego rodzaju ogłoszenia, odnoszące się do wydarzeń zawodowych (zebrań, wyjazdów, szkoleń, konferencji itp.). W tym przypadku są to często grupy o charakterze zamkniętym, a więc niedostępnym dla ludzi spoza grupy zawodowej (lub studenckiej).

W kontekście informacyjnej roli Facebooka warto przytoczyć opinię P. Levinsona, który na ten temat pisze tak: *Kiedy stare media zawodzą, a starswieckie metody przeszukiwania w sieci nie przynoszą oczekiwanych rezultatów, z pomocą mogą nam czasem przyjść nowe nowe media, w myśl zasady, zgodnie z którą to czytelnicy stają się autorami oraz dostawcami informacji. W tym sensie Facebook i MySpace idą o krok dalej niż Wikipedia, przekształcając niezmierny świat nowych nowych mediów w jedną wielką encyklopedię, za pomo-*

¹⁰ Por. N. Ellison, C. Steinfield, C. Lampe: *The benefits of Facebook „friends”*: Exploring the relationship between college students use of online social networks and social capital. „Journal of Computer – Mediated Communication”. Vol. 12: 2007; <http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue4/ellison.html> [dostęp: 12.04.2012].

¹¹ <http://pl-pl.facebook.com/>.

cają której każdy z internetowych znajomych może udzielić odpowiedzi na nasze pytanie¹². Facebook może więc służyć nie tylko przekazywaniu i zdobywaniu informacji, ale także pogłębianiu wiedzy. Przykładem tego jest aplikacja na Facebooku, służąca do przygotowania się do egzaminu maturalnego z matematyki¹³ (). Dostęp do niej jest darmowy. Polega ona na tym, że codziennie jest przedstawiane użytkownikowi konta na Facebooku zadanie do rozwiązania. Pomysłodawcy aplikacji wykorzystali w ten sposób to, że bardzo dużo młodych ludzi spędza czas w serwisie. W oparciu o możliwości Facebooka stworzyli program, służący do nauki, a jednocześnie zawierający elementy zabawy.

Facebook niewątpliwie pełni także funkcję rozrywkową. Pozwala wymienić się filmami, zdjęciami, a także wrażeniami po lekturze książki, obejrzeniu filmu. Za jego pośrednictwem można przede wszystkim komunikować się, stąd też można mówić o wspólnototwórczej funkcji mediów społecznościowych.

Już ta krótka charakterystyka mediów społecznościowych ukazuje cenne możliwości nowych mediów, które są przede wszystkim obszarami ludzkiego rozwoju. Po tym wprowadzeniu warto przeanalizować je dokładniej pod kątem aksjologicznym i etycznym.

II. Przestrzenie rozwoju człowieka w nowych mediach

Każdy z użytkowników nowych mediów ma inną wrażliwość etyczną czy aksjologiczną. Różnorodność preferencji aksjologicznych widoczna jest szczególnie w różnicach międzypokoleniowych. Ludzie w starszym wieku bardziej doceniają przeszłość – wieloletnie doświadczenie. Młodsze pokolenie zaś bardziej patrzy w przyszłość – planuje, zdobywa, tworzy, zaczyna itd.¹⁴. Ludzie starsi wolą raczej tradycyjne metody komunikowania – spotkania bezpośrednie, tradycyjną korespondencję. Podobnie też często podchodzą do zdobywania informacji. By się czegoś dowiedzieć, sięgają po gazetę lub książkę. Te formy komunikowania, pozyskiwania wiadomości i pogłębiania wiedzy niewątpliwie zawsze rozwijały człowieka. Przedstawicielom tzw. generacji Y (urodzonym po 1980 roku) to już nie wystarcza. Komunikują zatem często i chętnie za pomocą *social media*. Przez pryzmat nowych mediów poznają siebie i świat. Nie sposób zatem ignorować tego zjawiska, skoro media społecznościowe mają znaczący udział w dojrzewaniu młodych ludzi.

Warto na ten aspekt – aspekt dojrzewania ludzkiego – szczególnie zwrócić uwagę, ponieważ media, a zwłaszcza społecznościowe, stają się przestrzenią, w

¹² P. Levinson, dz. cyt., s. 193.

¹³ Zob. www.facebook.com/Kalkulatorypl

¹⁴ Por. J. S t y k: *Wartości młodzieży polskiej w społeczeństwie ponowoczesnym*. „Keryks”. T. 7: 2008 s. 149.

której coraz więcej jest ludzi (użytkowników), a co najważniejsze – coraz więcej człowieka. Dla zainteresowanych kwestiami etyki i aksjologii mediów, ale także pedagogiki i wychowania, to niezwykle cenna informacja.

Internet jest miejscem silnie nacechowanym aksjologicznie. Coraz częściej ludzie odważnie dyskutują w Internecie o wartościach. W celu odszukania odpowiedzi na nurtujące egzystencjalne pytania udzielają się na forach internetowych. Przykładem tego jest dyskusja, która wywiązała się na pewnym forum, a została ona sprowokowana następującymi pytaniami: *Czy jesteście w stanie udowodnić istnienie wartości takich, jak humanizm, rodzina itp.? Czy nie są one relatywne?*¹⁵ Pozostawić należy w tym momencie wątpliwości, czy dla takich dyskusji Internet to odpowiednie i kompetentne miejsce. Skoro tego typu debaty pojawiają się, warto przede wszystkim podjąć działanie praktyczne (poprzez udział w komunikacji internetowej, a tym samym towarzyszenie odpowiedzialne w poszukiwaniu prawdy) oraz teoretyczne poprzez prowadzenie badań naukowych nad tego rodzaju społecznymi i aksjologicznymi zjawiskami. W nurt tych badań wpisuje się również analiza tych przestrzeni nowych mediów, które służą rozwojowi człowieka. Jak bowiem zauważa M. Drożdż, *u podstaw etyki mediów tkwi podstawowa troska o człowieka i jego świat wartości, troska o tworzenie i zachowanie podstawowych uwarunkowań medialnych, umożliwiających integralny rozwój duchowy człowieka i kształtowanie się właściwych relacji osobowych, tworzących wspólnotę*¹⁶. Mając na uwadze te słowa, warto wymienić i przeanalizować wybrane przestrzenie nowych mediów, które mogą mieć znaczący udział w rozwoju człowieka.

III. Social media – przestrzenią wspólnoty i komunikacji

Przede wszystkim należałoby wymienić te media, które wydają się być bliskie człowiekowi „z natury”, a mianowicie media społecznościowe – *social media*. Już z definicji można odczytać ich społeczne „predyspozycje” i przeznaczenie.

Nie brakuje wciąż krytyków mediów, którzy uważają, iż media (zwłaszcza telewizja i Internet) stanowią poważne zagrożenie dla zawiązywania i podtrzymywania trwałych relacji w społeczeństwie. I trzeba im – jak najbardziej – przyznać rację, jeśli te środki społecznego przekazu są rzeczywiście nadużywane w odbiorze, bądź też obierane w sposób chaotyczny i nieumiejętny¹⁷. Warto jednak zaznaczyć, iż media, a w szczególności media społecznościowe, mogą przysłu-

¹⁵ <http://www.racionalista.pl/forum.php/s,51748> [dostęp: 12.04.2012].

¹⁶ M. Drożdż: *Medialna władza nad wartościami*. W: *Media – czwarta władza?* T. 2. Red. M. Gołda-Sobczak, W. Machura, J. Sobczak. Poznań – Opole 2011 s. 62.

¹⁷ Por. G. Łęcicki: *Integracyjna i dezintegrująca funkcja mediów w społeczeństwie informacyjnym*. „Kultura-Media-Teologia”. T. 4: 2011 s. 45–54.

żyć się do zawierania znajomości, budowania mniejszych, bądź większych społeczności. A ponieważ każda społeczność stwarza człowiekowi możliwości rozwoju, warto się zastanowić, na ile nowe media mogą służyć budowaniu wspólnoty.

Według definicji encyklopedycznej „wspólnota” rozumiana jest jako *typ grupy (zbiorowości) społecznej, w której istnieje silna więź psychiczna, powstała na gruncie nie tylko związków obiektywnych, ale także wspólnoty określonych przekonań, uczuć, akceptowanych wartości*¹⁸. Jak zatem przedstawia się wspólnota zawiązana za pośrednictwem nowych mediów? Co do tego, że zawiązuje się ona na zasadzie wspólnych przekonań, zainteresowań, nie ma wątpliwości. To element, na którym można budować dłuższą relację za pośrednictwem Internetu. Jest to ważne przede wszystkim w przypadku ludzi, którzy nigdy się nie widzieli, nie spotkali, bezpośrednio z sobą nie rozmawiali¹⁹. Pojawia się jednak poważna wątpliwość co do określenia „silna więź psychiczna” w odniesieniu do relacji wirtualnej. W tej sytuacji może się okazać czynnikiem degradacji i depersonifikacji. Jak zauważa M. Graszewicz oraz D. Lewiński, *większość z owych specyficznie internetowych komunikacji jest odprzęgnięta od swych macierzystych pól społecznych. Kiedy komunikujemy standardowo (nie internetowo), w proces komunikacji zaangażowane są potencjały symboliczne aktorów, regulująca zasoby komunikacyjne pozycja zajmowana w polu, systemowe zależności/ odpowiedzialności. W Internecie, choćby ze względu na możliwą anonimowość, komunikacje są tych systemowych odpowiedzialności pozbawione. Każdy może mówić każdemu właściwie co chce i jak chce. Komunikacja może ulec przerwaniu bez społecznych konsekwencji. Można nie komunikować, gdy – standardowo, w społecznych interakcjach, nie można nie komunikować. Internet jest miejscem społecznej nieodpowiedzialności. Dlatego też do twierdzeń o socjotwórczej roli komunikacji internetowych należy, naszym zdaniem, podchodzić ostrożnie. Dopiero wtedy, gdy internetowe więzi prowadzą do pozainternetowych spotkań, możemy mówić o socjalności*²⁰. A zatem, by zaistniała trwała wspólnota, konieczne są – oprócz kontaktów za pośrednictwem np. mediów społecznościowych – także te w *realu*. Gdy ich zabraknie, gdy internauta będzie dążył do zamknięcia się jedynie na wirtualne kontakty, zacznie się proces desocjalizacji.

Warto jednak wyraźnie zaznaczyć, iż nowe media mogą umacniać więzi, relacje już istniejące. Służy temu przede wszystkim komunikacja internetowa (tzw.

¹⁸ *Encyklopedia PWN*. T. 4. Warszawa 1976 s. 723.

¹⁹ Więcej na ten temat – O. Guedes Bailey, B. Cammaerts, N. Carpentier: *Media alternatywne*. Tłum. A. Gąsior-Niemiec. Kraków 2012 s. 10–12. M. Castells: *Rise of the Network Society*. Cambridge – Oxford 2007 s. 362.

²⁰ M. Graszewicz, D. Lewiński: *Wstęp do systemowej teorii Internetu*. W: *Nowe media we współczesnym społeczeństwie*. Red. M. Jeziński, A. Seklecka, Ł. Wojtkowski. Toruń 2011 s. 13–24.

komunikacja zapośredniczona), która umożliwia interaktywne komunikowanie się (...), szybki i łatwy kontakt z odbiorcą, (...) możliwość odpowiedzi zwrotnej, czyli »feedbacku« (...), a także prawdziwy dialog między organizacją a otoczeniem i to w sposób pomijający udział mediów tradycyjnych²¹. W tym miejscu warto przedstawić najistotniejsze różnice między komunikowaniem za pomocą „starych” oraz nowych mediów.

Dla potrzeb analizowanego tematu warto zwrócić tu uwagę na różnicę między komunikowaniem bezpośrednim (tradycyjnym – *face-to-face*) a tym, odbywającym się za pośrednictwem komputera (*computer networks*)²². Komunikacja „nowomedierna” charakteryzuje się np. bardzo dużym potencjałem magazynowania, przechowywania danych, treści (*storage capacity; storage potential*) w przeciwieństwie do komunikacji bezpośredniej. Zdolność ta – w przypadku tej ostatniej – ograniczona jest ludzką, ulotną pamięcią. Jeśli zaś chodzi o dokładność, precyzję przekazywania informacji, transmisji danych to znowu nowe media przodują. Nie chodzi tu o zawartość treściową informacji w Internecie (na ile są one rzetelne, poprawne merytorycznie), lecz o to, że o informacji zamieszczonej np. na serwisach społecznościowych można bardzo wiele powiedzieć – kiedy została zamieszczona, kto ją udostępnił, z komputera o jakim IP. W przypadku komunikacji bezpośredniej nie jest to zawsze możliwe, ze względu właśnie na ludzką pamięć. Ta właściwość – jak podkreśla J. von Dijk – szczególnie jest wykorzystywana przez policję, także władzę państwową²³. Rozmowa bezpośrednio (*face-to-face*) dominuje jednak nad komunikacją nowomedierną dzięki takim właściwościom, jak: interaktywność, bogactwo bodźców, emocji, gestykulacji

²¹ M. P r z y b y s z: *Kryzys medialny w netokracji*, „Kultura-Historia-Globalizacja”. R. 8: 2010 s. 150.

²² Por. Tab. Poziom zdolności komunikacyjnych „starych” i nowych mediów [J. von D i j k: *The network society: social aspects of new media*. London 2006 p. 15].

Communication capacity	Old Media				New Media	
	Face-to-face	Print	Broadcasting	Telephone	Computer networks	Multimedia
Speed	Low	Low/medium	High	High	High	High
Reach (geographical)	Low	Medium	High ¹	High ¹	High ¹	Low
Reach (social)	Low	Medium	High ¹	High ¹	Low	Low
Storage capacity	Low	Medium	Medium	Low	High	High
Accuracy	Low	High	Low/medium	Low	High	High
Selectivity	Low	Low	Low	High	High	High
Interactivity	High	Low	Low	Medium	Medium	Medium
Stimuli richness	High	Low	Medium	Low	Low	Medium
Complexity	High	High	Medium	Medium	Low	Medium
Privacy protection	High	Medium	High	Medium	Low	Medium

¹In developed countries only.

²³ Tamże.

(mowa ciała), ochronę prywatności. Jak wyraził to M. Buber, *podstawowym faktem ludzkiej egzystencji jest człowiek z człowiekiem. Szczególnie charakterystyczne dla świata jest przede wszystkim to, że coś ma miejsce pomiędzy jedną a drugą, coś, czego nie można znaleźć nigdzie indziej w przyrodzie (...), że jedna istota zwraca się do drugiej jako szczególnie innej (...) i wkracza w sferę, która jest im wspólna, ale sięga poza własną sferę każdego z osobna. (...) W momencie rzeczywistego spotkania to, co zasadnicze, nie zachodzi w jednym i w drugim, ani w obydwu uczestnikach, ani w neutralnym świecie (...), lecz to coś zachodzi między nimi, w najbardziej dokładnym znaczeniu, tak jakby to było w wymiarze, który jest dostępny tylko dla nich obydwu*²⁴. A zatem kontakty online spełniają dobrze swoją rolę, gdy współlistnieją z kontaktami offline (realnymi).

W „spotkaniach” internetowych są pewne udogodnienia, które jednocześnie stanowią pułapkę i poważne niebezpieczeństwo. Kontakty wirtualne zdecydowanie różnią się od tych realnych. Nie wymagają tak wysokiego zaangażowania osobistego, błyskawicznej interaktywności, odpowiedzi np. na zadane pytanie. Podczas internetowej rozmowy można także pozwolić sobie na podzielność uwagi. Osoby, które nie odpowiadają nam, można „wyrzucić” z listy dyskusyjnej lub je zablokować. Nie trzeba się tłumaczyć, unikając nieprzyjemnych, trudnych rozmów. Poza tym, warto dodać, iż *wspólnoty wirtualne opierają się – w przeciwieństwie do wspólnot zwanych tradycyjnymi albo po prostu wspólnotami właściwymi – na koegzystencji zawsze nieobecnych z zawsze nieobecnymi*²⁵.

Tematyczne fora internetowe, grona, telewspólnoty świadczą o tym, że społeczeństwo nasze nie przeżywa jeszcze całkowitego kryzysu spotkania. Ludzie gromadzą się, łączą na podstawie wspólnych zainteresowań. Są one jednak wyrazem tęsknoty za tradycyjną formą spotkań. Widać to wyraźnie na przykładzie ludzi, zmagających się z różnego rodzaju cierpieniem: chorobą nieuleczalną, bądź też z samotnością itp. Nie mają oni często możliwości komunikacji bezpośredniej, nie tylko ze względu na brak towarzystwa, osób zainteresowanych relacją, lecz często z powodu niedomagania fizycznego.

IV. Blogosfera – miejscem rozwoju logosfery

Kolejną przestrzenią nowych mediów, które mogą się przyczynić do rozwoju człowieka jest blogosfera. Blogosfera to przede wszystkim przestrzeń słowa. Jak zaznacza A. Karłowska, *wypowiadając słowa, odślaniam siebie. Inni mogą dowiedzieć się, co myślę, poznać moją opinię, ale przede wszystkim – mogą poznać mnie jako istotę niepowtarzalną. Poprzez słowo dają dostęp do siebie –*

²⁴ M. B u b e r: *Człowiek z człowiekiem*. Tłum. F. J ę c z. „Przystań”. Nr 15: 1981 s. 87. Por. G. Ł ę c i c k i: *Etyczne aspekty interkomunikatywności internetowej*. W: *Nowe media – możliwości i pułapki*. Red. A. A d a m s k i, M. L a s k o w s k a. Poznań – Opole 2011 s. 55–66.

²⁵ Tamże.

własnej historii życia, drogi rozwoju i dojrzewania myśli. W ten sposób razem z określoną informacją mówię (piszę) drugiemu: »zapraszam cię do współprzeżywania. Razem ze mną wejdź w to wydarzenie, w tę historię«. Nie chodzi tylko o przyjęcie komunikatu. Zaproszenie do współprzeżywania słowa oznacza: poznaj czas, miejsce, bohaterów²⁶.

Nowe media mogą więc sprzyjać budowaniu i rozwijaniu ludzkiej logosfery. Jej podstawowe właściwości to: prymat słowa, dialogiczność oraz charakter środowiskowy²⁷. Prymat słowa oznacza to, iż jego autor, nadawca stawia je jako pierwsze przed obrazem, dźwiękiem. Wiąże się z nim *poczucie jego niezbędności w środowisku człowieka oraz uczucie [jego] niedosytu*²⁸. Jak dalej autor zaznacza, taka sytuacja może stanowić idealne warunki do wychowania. W tym kontekście blogosfera przedstawia się jako przestrzeń powrotu człowieka do kultury słowa. Coraz to nowe raporty alarmują o problemie z czytelnictwem. Poprzez promowanie kultury słowa np. na blogach, można uwagę współczesnego odbiorcy skierować właśnie na słowo.

Wspomniany prymat słowa – jak zaznacza A. Lepa – *znajduje najpełniejszy wyraz w dialogu*²⁹. Tę właściwość można wyraźnie dostrzec także na przykładzie blogów, bądź też innych mediów społecznościowych. Często bowiem sama lektura nie wystarcza. Czytelnik bloga szuka kontaktu z jego autorem, lub też wyraża swoją potrzebę dialogu poprzez zostawienie wpisu, komentarza. Przy okazji dialogiczności logosfery w blogosferze pojawia się inna kwestia problematyczna, którą można wyrazić w pytaniu: na ile Internet jest środowiskiem komunikacyjnym? Według A. Adamskiego, *Internetu nie można raczej uznać za środek masowego przekazu. Jest on raczej pewnego rodzaju środowiskiem komunikacyjnym., w którym mogą funkcjonować zarówno sposoby komunikacji indywidualnej, jak i środki komunikowania masowego*³⁰.

Na ostatni zaś czynnik logosfery składa się jej charakter środowiskowy. Jak podaje A. Lepa, należy go rozumieć jako *środowisko wychowawcze oraz środowisko pedagogiczne*. W tym znaczeniu należałoby dostrzec wpływ blogosfery na rozwój człowieka. Szczególnie zaś, gdy dotyczy to blogów, będących przekąźnikiem wartości. Lecz także te inne, które zawierają opisy ludzkich przeżyć, zmagających się z codziennością, mogą przysłużyć się do rozwoju empatii i wrażliwości.

²⁶ A. K a r ł o w s k a: *Przestrzeń spotkania osób – słowo jako szansa, słowo jako zagrożenie*. W: *Wolność w mediach. Między poprawnością a odpowiedzialnością*. Red. M. D r o ź d z. Tarnów 2010 s. 50–51.

²⁷ A. L e p a: *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*. Łódź 2006 s. 150–172.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ A. A d a m s k i: *Internet – medium, prasa czy środowisko komunikacyjne?* „Zeszyty Prawnicze”. R: 10: 2010 s. 252.

Blogosfera zatem, jak żadne inne spośród mediów społecznościowych, poświęca słowu dużo uwagi. Już po lekturze kilku spośród nich można zauważyć, iż każdy człowiek ma sobie właściwą logosferę. To, jak ona jest rozwinięta zależy od wielu czynników – wieku, wykształcenia, miejsca zamieszkania. Stąd też dostrzec można, iż niektórzy blogerzy wyróżniają się niezwykle bogatym, literacko dojrzałym, językowo poprawnym środowiskiem słowa, a inni wręcz przeciwnie. Blogi tych ostatnich są raczej nośnikiem chaosu niż ładu, braku przejrzystości językowej i merytorycznej. Dojrzałość logosfery blogerów zależna jest również od aktualnego stanu emocjonalnego. Blog – jako osobisty dziennik – może zawierać wiele wpisów chaotycznych, wynikłych z trudnych psychicznych przeżyć. W momencie przeżywania jakiegoś cierpienia bloger niekoniecznie zawsze dba o poprawny przekaz.

V. Blogosfera – przestrzenią dojrzewania do wartości

Nowe media są szczególnie ważną przestrzenią wartości. W związku z tym tematem, w obrębie etycznej analizy blogosfery, warto poruszyć kwestię odpowiedzialności, która dotyczy każdego, kto styka się z historią życia drugiego człowieka. Czytanie czyjegoś bloga, a tym bardziej, jeśli odbywa się ono regularnie, i gdy dotyczy czyjegoś cierpienia, będącego zawsze elementem intymności ludzkiej, zobowiązuje do reakcji. Może być ona jawna (kiedy czytelnik bloga pisze wiadomość do blogera, wkraczając w ten sposób w przestrzeń jego myśli, słowa, uczuć, bądź też ukryta, gdy jedynie emocjonalnie przejmując, porusza przeczytanym wpisem. Jak zaznacza A. Karłowska, *odpowiedzialność bowiem za słowo spoczywa na nadawcy, ale również na odbiorcy. Najogólniej rzecz ujmując, odpowiadają oni za to, co przekazują innym oraz w jaki sposób i dlaczego to robią. Nawet jeśli tylko przyjmują daną treść i nie prześlą jej dalej, zachowają ją dla siebie, nie pozostaje to bez wpływu na otaczającą mnie rzeczywistość. Z chwilą przyjęcia danego komunikatu staję się posiadaczem informacji, dysponuję pewną (kolejną) interpretacją, która rzuca światło na to, co wiedziałem wcześniej, a czasem odkrywa przede mną zupełnie nieznane horyzonty. Zatem uczestniczę w świecie ludzi bogatszy o jakąś treść, już nie jestem taki sam, nastąpiła we mnie zmiana: wiem więcej*³¹.

W przekonaniu autorki blogosfera jest jedynym miejscem w przestrzeni nowych mediów, które charakteryzuje się „wolniejszym” rytmem i funkcjonowaniem. Jak na pamiętnik internetowy przystało, czytelnik ma do czynienia z osobistymi historiami. A te z kolei wymagają czasu i zaangażowania. Zaangażowanie może mieć charakter intelektualny oraz emocjonalny, a z tym wiąże się – jak wyżej przytoczone słowa wykazują – z odpowiedzialnością. Nie każdy oczywiście na smutne, traumatyczne przeżycia blogera reaguje jawnie. Można spotkać

³¹ A. Karłowska, dz. cyt., s. 52–53.

się często z obojętnością lub też z unikaniem tego rodzaju wypowiedzi. Jest jednak ogromne grono internautów, którzy chętnie dzielą się z innymi swoimi przeżyciami, jak i podpatrują regularnie doświadczenia innych internautów, opisane na blogu.

Popularność internetowych pamiętników świadczy o pozytywach stronach nowych mediów, a także o zaletach współczesnego użytkownika Internetu. Blog może być bowiem nośnikiem wartości. Opisy codziennych zmagañ z trudami życia mogą zachęcić innych do podobnych działań. Przykładem tego są blogi prowadzone przez tzw. Aniołkowe Mamy, czyli kobiety, które straciły dziecko (najczęściej w wyniku poronienia). Z wielkim bólem niekiedy, lecz chętnie piszą listy do zmarłych dzieci (są tu także relacje z życia samej autorki, bądź też całej rodziny). Ich lektura pozwala zauważyć ogromną siłę kobiet. Ta właściwość staje się dowodem, iż nowe media mogą być przestrzenią oddziaływania na innych, a przede wszystkim przestrzenią dojrzewania do wartości. Często bowiem osoby doświadczane przez śmierć bliskich, a tym bardziej długo wyczekiwane dziecko, nie mają siły i ochoty spotkać się na żywo, by poruszać bolesny temat w rozmowie bezpośredniej. Pisanie bloga zatem stanowi dla nich funkcję terapeutyczną – oczyszcza i wyzwala z emocji pozytywnych i negatywnych, by w ten sposób przygotować się do wyjścia na zewnątrz, do realnych, rzeczywistych spotkań.

VI. Blogi – miejsce autoterapii

Terapeutyczną funkcję mediów społecznościowych widać doskonale na przykładzie blogów. Niektórzy zakładają bloga, by się „wypisać”, by wyrazić swoje przeżycia. Ta właściwość dowodzi, iż słowo ma właściwość terapeutyczną. Poprzez pisanie wycisza człowiek swoje emocje i myśli. Oto jeden z wpisów, świadczący o terapeutycznej roli pisania: *Dokładnie rok temu założyłam sobie bloga. Miałam depresję z pełnym wyposażeniem: całodziennie ponuractwo, czarne myśli i ataki panicznego strachu o poranku. Nie widywałam się z ludźmi i pomyślałam, że pisanie bloga może zadziałać terapeutycznie...*³². Tego typu wypowiedzią rozpoczyna się wiele blogów. Kolejnym tego przykładem jest blog dwudziestoletniej Kamili, zmagającej się z depresją³³. Jej aktywność na blogu wzrasta wraz z narastaniem trudności w życiu. Podobnie jest w przypadku Kasi, zmagającej się ze wspomnieniami z dzieciństwa, kojarzone głównie z molestowaniem przez ojca³⁴.

³² A. Jank o: *Jak trwoga, to do bloga?*, <http://zwierciadlo.pl/felieton/jak-trwoga-to-do-bloga> [dostęp: 10.04.2012].

³³ Zob. www.to-jest-zycie-to-jest-smierc.blog.onet.pl

³⁴ Zob. <http://kaszanz89.blog.onet.pl>

Powyżej zasygnalizowana funkcja blogów pozwala wyłonić kolejną. Blog od gutenbergońskiego pamiętnika różni się tym, że jest upubliczniony, dostępny dla niezliczonej liczby użytkowników Internetu. To z kolei sprawia, iż blog może pełnić rolę także wychowawczą. Lektura tego typu blogów rozwija w czytelniku takie cechy, jak wrażliwość, empatia. Czerpie również inspiracje do rozwijania pasji na wzór innych. Opisy trudnych przeżyć, rozstań, doświadczenia śmierci bliskich osób pomagają w przeżyciu własnych traumatycznych chwil.

Nowe media – jeśli umiejętnie wykorzystane – mogą towarzyszyć człowiekowi w rozwoju duchowym, psychicznym, także moralnym i intelektualnym. Niemniej jednak trzeba wyraźnie zaznaczyć, iż mogą one jedynie stanowić uzupełnienie realnych przestrzeni dojrzewania człowieka. Konieczne bowiem i niezastąpione są bezpośrednie rozmowy, spotkania, zmaganie się z realnym problemami i cierpieniem, typu śmierć, choroba, a także zdobywanie informacji i pogłębianie wiedzy poza przestrzenią Internetu – w zaciszu pokoju, czy biblioteki. Warto jednak przy możliwych okazjach wskazywać na pozytywne strony nowych mediów, ich możliwości towarzyszenia i uzupełniania tradycyjnych, niezastąpionych metod samowychowania i kształcenia.

Wiek XXI przez wielu określany jest wiekiem antywartości. Taki wniosek pojawia się na podstawie demoralizacji społeczeństwa, umasowienia kultury, komercjalizacji mediów, technopolizacji życia, czyli szeroko pojętego kryzysu humanizmu. Ma to ogromny wpływ na współczesne oblicze oświaty, kultury, a więc także i na wychowanie młodych. Przyczyn wspomnianego kulturowego i społecznego kryzysu upatruje się między innymi w silnym oddziaływaniu środków społecznego przekazu. Jest to jak najbardziej uzasadniony pogląd. W tym kontekście, dla celów wychowawczych i pedagogicznych należy zwrócić większą uwagę na sam fakt oddziaływania mediów. Tę ich właściwość można bowiem mądrze wykorzystać. W starożytności ręcznie przepisywano księgi, urozmaicając je dodatkowo ilustracjami, by w ten sposób wzbogacić przekaz, by dzięki obrazkom miały większy wpływ na czytelnika. Słusznie zatem zauważa Ł. Tomczyk podkreślając, iż *nowe media można uznać za (...) idealny wytwór, pozwalający oddziaływać na odbiorcę za pomocą różnych kanałów przekazu informacji zintegrowanych w jednym urządzeniu. Wielobodźcowość rzutuje na procesy przyswajania informacji w różnorodny sposób – poprzez wzmacnianie komunikatu bądź w niektórych przypadkach jego osłabianie*³⁵. W tym kontekście warto zastanowić się, jak wykorzystać siłę oddziaływania, a także wspomnianą wielo-

³⁵ Ł. Tomczyk: *Seniorzy w świecie nowych mediów*. „e-mentor”. R: 4: 2010), <http://www.e-mentor.edu.pl/artukul/index/numer/36/id/776> [dostęp: 12.04.2012].

bodźcowość nowych mediów do rozwoju młodych ludzi – wychowywania i kształtowania ich postaw. Fakt, że – jak wszelkie badania potwierdzają – to właśnie oni spędzają w Internecie najwięcej czasu, powinien być wykorzystany przez rodziców, wychowawców oraz nauczycieli.

Nowe media są ciekawym i ważnym miejscem analizy człowieka dla humanistów – medioznawców, kulturoznawców, także pedagogów i teologów. W ich kontekście warto stawiać egzystencjalne pytania o sens życia, o miejsce i znaczenie wartości, gdyż okazuje się, że wraz z postępem technologicznym i cyfrowym zmienia się system aksjologiczny i etyczny człowieka. W poniższym opracowaniu zostało poddane analizie zagadnienie służebnego charakteru nowych mediów. Pierwotnym bowiem zamysłem powstawania, udoskonalania mediów kierunku nowych mediów było stworzenie przestrzeni większych możliwości, a także wolności. Jak podaje M. Filiciak, *»odtrutką« na taki system mediów miało być utworzenie nowych, »demokratycznych« środków przekazu, które nie byłyby centralnie sterowane, w których każdy odbiorca byłby potencjalnym nadawcą i które pozwalałyby na interakcję użytkowników oraz ich zaangażowanie w wymianę informacji*³⁶. A zatem u podstaw nowych mediów znajdują się pozytywne przestrzenie, służące dobru internauty. Mając świadomość i wiedzę na temat ich możliwości i właściwości etycznych i aksjologicznych, można je wykorzystywać dla rozwoju duchowego, psychicznego, a także moralnego i intelektualnego człowieka.

³⁶ M. Filiciak, dz. cyt., s. 35.

MACIEJ SZCZEPANIAK

Radio diecezjalne w Poznaniu w służbie lokalnego Kościoła (1991–2012)

W wydanej z polecenia Soboru Watykańskiego II instrukcji duszpasterskiej o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio* sformułowano pod adresem biskupów diecezjalnych postulat organizowania działalności duszpasterskiej za pośrednictwem środków społecznego przekazu¹. W ówczesnych warunkach politycznych w Polsce nie było jednak szans na pełną realizację soborowego zalecenia. Dopiero przemiany polityczne po 1989 roku otworzyły przed Kościołem nowe możliwości w dziedzinie organizacji duszpasterstwa za pomocą mediów, zwłaszcza radia i telewizji.

Celem niniejszego artykułu jest próba refleksji nad działalnością diecezjalnej rozgłośni radiowej w Poznaniu w pierwszych dwudziestu latach jej istnienia. Perspektywę badawczą wyznacza kontekst historyczny, w którym za datę początkową przyjmuje się wydane w 1991 r. pozwolenie na emisję przez rozgłośnię diecezjalną programów radiowych. Interesuje nas także zagadnienie realizacji celów programowych wyznaczonych rozgłośni, wśród nich ewangelizacji rozumianej jako zainteresowanie współczesnego człowieka misją, posłannictwem i tożsamością Kościoła².

Maciej S Z C Z E P A N I A K, ks. dr, adiunkt w Zakładzie Liturgiki i Homiletyki, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, rzecznik prasowy Kurii Metropolitalnej w Poznaniu, e-mail: ms@amu.edu.pl

¹ Por. Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu: Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, n. 168.

² Por. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów: nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. *Lineamenta*. Watykan 2011 n. 10.

I. Perspektywa historyczna

Choć radio diecezjalne w Poznaniu rozpoczęło emisję programu w 1995 r., jego początków należy szukać kilka lat wcześniej. W maju 1991 r., w odpowiedzi na prośby abp. Jerzego Stroby³, minister łączności RP wydał pozwolenie na emisję programów radiowych przez diecezjalną rozgłośnię w Poznaniu: *Na obszarze miasta Poznania zostanie założona przez arcybiskupa metropolię poznańskiego i będzie używana dla potrzeb Kościoła nadawcza stacja UKF FM*⁴. W rozporządzeniu określono najważniejsze parametry techniczne stacji: lokalizację (CLR-Piątkowo), częstotliwość (65,90 MHz), moc wyjściową nadajnika (≤ 100 W), maksymalną wysokość zawieszenia anteny nadawczej (≤ 100 m npt), polaryzację (H), maksymalną dewiację częstotliwości (± 50 kHz) i minimalny czas pracy (14 godzin na dobę).

Materiały źródłowe zgromadzone w Kurii Metropolitalnej w Poznaniu dowodzą, że strona kościelna natychmiast podjęła wielokierunkowe działania zmierzające do uruchomienia rozgłośni. Powołano zespół osób do spraw radiostacji katolickiej⁵, podjęto decyzję o lokalizacji studia radiowego w pomieszczeniach przy kaplicy pw. NMP Matki Odkupiciela na Piątkowie w Poznaniu⁶, prowadzono rozmowy z poznańskim Ośrodkiem Radiowo-Telewizyjnym w celu wypożyczenia profesjonalnego sprzętu fonicznego na użytek stacji⁷, proszono o przydzielenie dwóch numerów telefonicznych dla radia katolickiego, którego sekretariat miał mieścić się w domu parafii pw. Najświętszego Zbawiciela przy ul. Fredry⁸. Rozumiejąc potrzebę zwiększenia zasięgu przyszłej rozgłośni, wnioskowano też o przydzielenie pasma emisyjnego dla stacji nadawczej w Ostrowie Wielkopolskim: *Ostrów Wielkopolski jest po Poznaniu drugim największym środowiskiem w archidiecezji, leżącym poza zakresem nadawczym stacji w Poznaniu.*

³ Akta Kurii Metropolitalnej w Poznaniu [dalej: KM], Katolicka Radiostacja Poznańska [dalej: KRP], t. 1: abp Jerzy Stroba do Ministerstwa Łączności, 2.7.1990; abp Jerzy Stroba do Ministerstwa Łączności, 19.1.1991; abp Jerzy Stroba do ministra łączności Jerzego Wiktora Ślęzaka, 9.3.1991.

⁴ KM, KRP, t. 1: podsekretarz stanu Marek Rusin do Sekretariatu Episkopatu Polski, 27.5.1991. Wydając decyzję, minister powoływał się na porozumienie zawarte z Konferencją Episkopatu Polski z dnia 15.10.1990 r. i ustawę o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17.5.1989 r.

⁵ KM, KRP, t. 1: pismo polecające bp. Stanisława Napierały dla ks. Przemysława Kompa, członka zespołu, 3.7.1991; Dekret abp. Jerzego Stroby powołujący ks. Przemysława Kompa do pracy przy tworzeniu Archidiecezjalnej Rozgłośni Radiowej, 13.11.1991.

⁶ KM, KRP, t. 1: bp Stanisław Napierała do Tadeusza Trawczyńskiego, dyrektora wojewódzkiego PPTT (Polska Poczta, Telegraf i Telefon), 11.7.1991.

⁷ KM, KRP, t. 1: bp Stanisław Napierała do Mariana Szymańskiego, dyrektora Ośrodka Radiowo-Telewizyjnego w Poznaniu, 30.7.1991.

⁸ KM, KRP, t. 1: bp Stanisław Napierała do Tadeusza Trawczyńskiego, dyrektora wojewódzkiego PPTT (Polska Poczta, Telegraf i Telefon), 22.10.1991.

(...) Zależałoby nam dlatego na uruchomieniu w Ostrowie Wielkopolskim podobnej jak w Poznaniu stacji nadawczej UKF FM⁹.

Prace przy tworzeniu radia diecezjalnego musiały być intensywne i prowadzone z entuzjazmem, skoro w pierwszą niedzielę adwentu 1991 r. odczytano z ambon komunikat informujący o planowanym rozpoczęciu emisji programu radiowego w Wigilię Narodzenia Pańskiego – zamierzano zainaugurować działalność rozgłośni transmisją Pasterki z katedry poznańskiej¹⁰. W komunikacie przypomniano, że *posługiwanie się radiem należy w dzisiejszym świecie do normalnych form działania Kościoła, choć w warunkach powojennych w Polsce nie było to możliwe*, zapraszano do słuchania radia oraz do współpracy w tworzeniu programów. Zapowiadano, że programy nadawane będą codziennie w godzinach od 8.00 do 11.00 i od 19.00 do 23.00 na częstotliwości 65,9 FM. W czwartą niedzielę adwentu poinformowano jednak o przesunięciu terminu inauguracji rozgłośni na marzec 1992 r., tłumacząc opóźnienia trudnościami organizacyjnymi¹¹. Gdyby wówczas doszło do uruchomienia radia, byłaby to trzecia rozgłośnia regionalna w Poznaniu¹² i piąte radio diecezjalne w Polsce¹³.

O przesunięciu – jak się później okazało aż do 1995 r. – inauguracji diecezjalnej rozgłośni radiowej zdecydowało kilka czynników. Z jednej strony napotymano trudności techniczne (organizacja studia, zakup sprzętu), z drugiej strony – nie była do końca jasna formuła pracy radiowców, którymi mieliby być – jak planowały władze kościelne – wolontariusze.

⁹ KM, KRP, t. 1: abp Jerzy Stroba do Ministerstwa Łączności, 14.10.1991. Abp Stroba ustanowił ks. Tadeusza Smyta, proboszcza parafii pw. św. Antoniego w Ostrowie Wlkp., osobą odpowiedzialną za funkcjonowanie przyszłej stacji nadawczej. Z lokalizacji nadajnika w Ostrowie Wlkp. archidiecezja poznańska wycofa się po utworzeniu w 1992 r. diecezji kaliskiej.

¹⁰ KM, KRP, t. 1: Komunikat Kurii Metropolitalnej. Rozpoczęcie pracy Archidiecezjalnej Rozgłośni Radiowej w Poznaniu, 30.11.1991.

¹¹ KM, KRP, t. 1: Komunikat Kurii Metropolitalnej. Przesunięcie terminu rozpoczęcia pracy przez Archidiecezjalną Rozgłośnię Radiową w Poznaniu, 20.12.1991.

¹² Emisję programu lokalnego w Poznaniu rozpoczęło 24.4.1927 r. Radio Poznańskie na podstawie subkoncesji udzielonej przez Polskie Radio SA; rozgłośnia została przejęta przez Polskie Radio SA 1.10.1933 r. Pierwszą komercyjną stacją radiową w Poznaniu było Radio S, które rozpoczęło nadawanie programu 11.2.1991 r.

¹³ Wcześniej emisję programów rozpoczęły rozgłosnie diecezji płockiej, częstochowskiej, zielonogórsko-gorzowskiej i szczecińsko-kamieńskiej. Katolickie Radio Płock zainaugurowało działalność 7.6.1991 r. od transmisji mszy św. odprawianej w Płocku przez Jana Pawła II. Fakt ten zauważył papież na zakończenie uroczystości: „Jeszcze jedno znamienne wydarzenie. Na początku mszy św. znakiem krzyża św. zostało zainaugurowane i rozpoczęło ewangelizacyjną działalność radio diecezji płockiej. Pierwsza katolicka rozgłośnia radiowa w Polsce. *Vivat sequentes! Niech żyją następcy!*”, Jan Paweł II: *Homilia podczas mszy św. w Płocku*, 7.6.1991. Radio Fiat nadaje od 10.8.1991 r., czyli od Światowego Dnia Młodzieży w Częstochowie; Katolickie Radio Gorzów – od 16.10.1991 r.; Katolickie Radio As w Szczecinie – od 11.11.1991 r.

Po wejściu w życie w 1993 roku ustawy o radiofonii i telewizji¹⁴, Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji – chcąc ujednoczyć sytuację prawną nadawców – wszczęła stosowne procedury koncesyjne¹⁵. Na prośbę abp. Jerzego Stroby¹⁶, przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji udzielił Kurii Metropolitalnej w Poznaniu koncesji na rozpowszechnianie programu radiofonicznego pod nazwą „Archidiecezjalna Rozgłośnia Radiowa”¹⁷. Koncesja określała charakter programu rozgłośni jako „społeczno-religijny” i przydzielała dwie częstotliwości 70,34 MHz i 97,70 MHz ze stacji CRL Piątkowo-Poznań.

W czerwcu 1993 r. na częstotliwości przyznanej archidiecezji – po zawarciu stosownego porozumienia – zaczęło nadawać swój program Radio Maryja, rozgłośnia założona w 1990 r. przez ojców redemptorystów w Toruniu¹⁸. W połowie stycznia 1995 r. zlecono ks. Maciejowi K. Kubiakowi stworzenie zespołu redakcyjnego radia diecezjalnego. Studio emisyjne zorganizowano w niewielkich pomieszczeniach parafii pw. Matki Odkupiciela na os. Władysława Jagiełły w Poznaniu. W czwartek, 23 marca 1995 r., o godz. 20.00, nadano pierwszą w historii archidiecezjalnej rozgłośni audycję. Program na żywo poświęcony był spowiedzi wielkopostnej (trwał właśnie trzeci tydzień Wielkiego Postu), a prowadzili go ks. Maciej K. Kubiak i ks. Jarosław Foltyniewicz. W inauguracyjnej audycji wziął udział bp Zdzisław Fortuniak.

Z ankiet rozesłanych wówczas do proboszczów niektórych parafii wyłania się obraz zainteresowania wiernych i duchowieństwa nową rozgłośnią. Proboszczowie potwierdzali, że „parafianie słuchają radia diecezjalnego”, „słyszalność

¹⁴ Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji, Dz. U. z 2004 r. Nr 253, poz. 2531, weszła w życie 1 marca 1993 roku.

¹⁵ Procedura dotyczyła zezwoleń ministra łączności dla 24 stacji diecezjalnych, 3 stacji parafialnych, jednej fundacji kościelnej i 31 stacji Radia Maryja; por. *Sprawozdanie Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji z rocznego okresu działalności wraz z informacją o podstawowych problemach radiofonii i telewizji*, 1998, s. 16.

¹⁶ KM, KRP, t. 2: Abp Jerzy Stroba do Przewodniczącego Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Marka Markiewicza, 25.9.1993.

¹⁷ KM, KRP, t. 2: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Janusz Zarski, Koncesja nr 110/94-R z 12.12.1994. W 1995 roku zmieniono nazwę koncesjonariusza na „Archidiecezja Poznańska”; KM, KRP, t. 2: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Marek Jurek, Decyzja nr 123/0110/95 z 21.9.1995 w sprawie zmiany Koncesji nr 110/94-R z 12.12.1994 (wniosek koncesjonariusza z 25.8.1995). Koncesja została następnie przedłużona w 2001 i 2011 roku: KM, Diecezjalne Katolickie Radio Poznań (dalej: DKRP): Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Juliusz Braun, Koncesja nr 069/P/2001-R z 14.11.2001; KM, Radio Emaus [dalej: RE]: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Jan Dworka, Koncesja nr 129/K/2011-R z 3.11.2011.

¹⁸ KM, Radio Maryja, t. 4: Porozumienie zawarte pomiędzy Prowincją Zgromadzenia Redemptorystów w Warszawie, reprezentowaną przez o. Tadeusza Rydyka, a archidiecezją poznańską, reprezentowaną przez ks. Kazimierza Królaka, 13.6.1993.

dobra”, „proboszcz i wikariusz słucha także osobiście”¹⁹. W miejscowościach oddalonych od Poznania o kilkanaście czy kilkadziesiąt kilometrów słuchalność określana była jako słabsza: na przykład w Murowanej Goślinie proboszcz twierdził, że słyszalność „wewnątrz osiedla słaba”, zaś „w Szamotułach sygnał był na ogół słaby”. Jako odbiorców audycji proboszczowie wskazywali często „kobiety w średnim i starszym wieku”, „młodzież bardzo związaną z Kościołem”, „gorliwszych parafian”, „osoby, które dotąd słuchały Radia Maryja”. Księża zbierali też podczas spotkań duszpasterskich propozycje programowe, wśród których wymieniano między innymi „pogłębienie wiary, prezentowanie różnych parafii, muzykę religijną i wyjaśnianie Dekalogu”.

Emitowanie programu na częstotliwości, którą słuchacze kojarzyli z Radiem Maryja, było niekiedy źródłem nieporozumień. Nadając program przez kilka godzin dziennie, rozgłośnia archidiecezjalna traktowana była jako „intruz” zagłuszający słuchaczom Radia Maryja ich ulubione audycje. Niektórzy proboszczowie nadmieniali więc, że „na dwie godziny przeszkadza się ludziom w słuchaniu Radia Maryja”, „tracą różaniec, o. Hejmo, o. Górę”, „niektórzy nadal nie pogodzili się z faktem, że radio archidiecezjalne nadaje na falach, które uznawane są za fale Radia Maryja”, „wiele osób słuchając Radia Maryja nie wyłącza radia i słucha »automatycznie« radia archidiecezjalnego, by potem znowu słuchać Radia Maryja, do którego się przyzwyczaili do tego stopnia, że nie mogą bez Radia Maryja żyć”²⁰. Sytuację rozwiązało dopiero przeniesienie się rozgłośni z Torunia na własną, przyznaną przez Krajową Radę Radiofonii i Telewizji, częstotliwość²¹.

We wrześniu 1995 r. ogłoszono konkurs na nazwę radia diecezjalnego. Słuchacze nadesłali ponad dwieście różnych propozycji, spośród których członkowie redakcji – po konsultacjach z językoznawcami – wybrali dziewięć do dalszej dyskusji (Amicis, Poznań, Promień, Przyjaciół, Przymierze, Przyszań, Refleks, Tęcza, Warta). Ostatecznie zwyciężyła nazwa „Radio Refleks”, która od 20 listopada 1995 r. stała się oficjalną nazwą rozgłośni²². Uważano, że słowo „refleks”, krótkie i intrygujące, oddaje charakter radia diecezjalnego, które chce szybko orientować się w aktualnej sytuacji i odpowiednio reagować na pojawiające się problemy. Nazwa miała wskazywać, że radio chce odbijać i przekazywać dalej światło Ewangelii, pobudzając do refleksji i rozmyślenia.

¹⁹ Wszystkie cytaty: KM, KRP, t. 2: odpowiedzi księży dziekanów na ankietę dotyczącą Archidiecezjalnej Rozgłośni Radiowej, czerwiec 1995 roku.

²⁰ KM, KRP, t. 2: odpowiedzi księży dziekanów na ankietę dotyczącą Archidiecezjalnej Rozgłośni Radiowej, czerwiec 1995 roku.

²¹ Od dnia przyznania własnej częstotliwości Radio Maryja nadawało program na częstotliwości diecezjalnej w godzinach, w których rozgłośnia archidiecezjalnej nie emitowała programu, aż do 1.4.2001 r., czyli do rozpoczęcia programu całodobowego.

²² KM, KRP, t. 2: Bp Zdzisław Fortuniak do Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji, 12.1.1996.

W 1996 r., na prośbę archidiecezji, zmieniono częstotliwość na 89,80 MHz, dzięki czemu zwiększona została moc wyjściowa nadajnika z 0,1 kW do 1 kW²³. W ten sposób radio objęło swym zasięgiem nie tylko miasto Poznań, ale też liczne miejscowości i gminy, docierając do Buku, Czerwonaka, Dopiewa, Dusznik, Kaźmierza, Kiszkowa, Kleszczewa, Komornik, Kostrzyna, Kórnik, Lubonia, Mosiny, Murowanej Gośliny, Obornik, Pobiedzisk, Puszczykowa, Rogoźna, Rokietnicy, Skoków, Stęszewa, Suchego Lasu, Swarzędza, Szamotuł i Tarnowa Podgórnego. Liczba potencjalnych odbiorców rozgłośni wzrosła z blisko 600 tysięcy mieszkańców do ponad 800 tysięcy mieszkańców²⁴.

Od 15 października 1996 r. zmieniono nazwę rozgłośni na Katolickie Radio Poznań – decyzję w tej sprawie podjął nowy metropolita poznański²⁵. W 1997 r. dyrektorem i redaktorem naczelnym Katolickiego Radia Poznań został ks. Piotr Garstecki²⁶. W listopadzie 2000 r. rozpoczęto rozmowy z Porozumieniem Programowym PLUS, siecią diecezjalnych rozgłośni katolickich, które doprowadziły do podpisania 29 marca 2001 r. umowy o współpracy. W ten sposób od 1 kwietnia 2001 r. diecezjalna rozgłośnia radiowa została włączona do ogólnopolskiego porozumienia, nadając odtąd program jako „Radio PLUS Poznań”²⁷. Wcześniej Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji wyraził zgodę na zwiększenie czasu reklamowego do 15% dziennego nadawania programu i 12 minut w ciągu godziny²⁸.

W 2002 r. dyrektorem i redaktorem naczelnym radia został ks. Bogusz Lewandowski²⁹. Jednocześnie abp Stanisław Gądecki podjął decyzję o zakończeniu współpracy z siecią rozgłośni PLUS. W związku z tym od 1 marca 2003 r. roz-

²³ KM, KRP, t. 2: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Bolesław Sulik, Decyzja nr DK-034/96-2/110 z dnia 8.3.1996 w sprawie zmiany Koncesji nr 110/94-R z 12.12.1994 (wniosek koncesjonariusza z 2.8.1995).

²⁴ Tamże (dokument określa wzrost liczby potencjalnych odbiorców z 582.813 na 808.541 mieszkańców).

²⁵ KM, KRP, t. 2: Zaproszenie wystosowane przez wikariusza biskupiego ds. nauki i kultury ks. Marka Jędraszewskiego w związku z poświęceniem siedziby rozgłośni przez abp. Juliusza Pęta, 2.10.1996; KM, DKRP: Komunikat Kurii Metropolitalnej o poświęceniu Katolickiego Radia Poznań, 23.10.1996; KM, DKRP: Dekret abp. Juliusza Pęta powołujący do istnienia Katolickie Radio Poznań, 15.10.1996. W wyniku zmiany nazwy zmieniono także brzmienie koncesji wydanej przez KRRiT; KM, DKRP: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Bolesław Sulik, Decyzja nr DK-026/98-3/110 z dnia 26.2.1998 w sprawie zmiany Koncesji nr 110/94-R z 12.12.1994 (wniosek koncesjonariusza z 4.2.1998).

²⁶ KM, DKRP: Dekret abp. Juliusza Pęta, 31.5.1997.

²⁷ KM, Radio Poznań Plus (dalej: RPP): Słowo arcybiskupa metropolity poznańskiego w związku z powstaniem Radia PLUS Poznań, 1.4.2001.

²⁸ KM, DKRP: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Juliusz Braun, Decyzja nr DK-037/2001-4/110 z dnia 26.2.2001 w sprawie zmiany Koncesji nr 110/94-R z 12.12.1994 (wniosek koncesjonariusza z 7.2.2001).

²⁹ KM, KRPP: Dekret abp. Stanisława Gądeckiego o mianowaniu dyrektora i redaktora naczelnego Archidiecezjalnej Rozgłośni Radiowej, 26.9.2002.

głośnią archidiecezjalna w Poznaniu zaczęła znów nadawać program samodzielnie – tym razem pod nazwą „Emaus – Katolickie Radio Poznań”³⁰. Po raz ostatni w omawianym okresie zmieniono też w koncesji nazwę rozgłośni, zmniejszając jednocześnie czas reklamowy do 2% dziennego czasu nadawania programu i 3 minut w ciągu godziny³¹. W październiku 2003 r. rozpoczęto emisję programów z nowej siedziby radia przy ul. Zielonej 2 w Poznaniu³². Dwa lata później, po nagłej śmierci w wypadku samochodowym ks. Bogusza Lewandowskiego, redaktorem naczelnym rozgłośni został ponownie ks. Maciej K. Kubiak³³.

Dokumentacja dotycząca rozgłośni diecezjalnej w Poznaniu dowodzi, że w omawianym okresie nie zaniechano starań mających na celu objęcie zasięgiem emisyjnym całego terytorium archidiecezji poznańskiej. Początkowo zamierzano przenieść stację nadawczą z Poznania do Śremu, gdzie planowano emisję silniejszego sygnału na częstotliwości 89,80 MHz³⁴. Wobec braku technicznych możliwości i kolizji częstotliwości z II programem Polskiego Radia, nadawanym ze stacji nadawczej Jemiołów, wnioskowano o przydzielenie drugiej częstotliwości na emisję programu ze Śremu³⁵. Z czasem zdecydowano się na uruchomienie nowych nadajników na stacji przekątnikowej w Bolewicach³⁶, w Domachowie³⁷

³⁰ KM, RE: Dekret abp. Stanisława Gądeckiego zmieniający nazwę programu rozposzcznianego przez Archidiecezjalną Rozgłośnię Radiową na „Emaus – Katolickie Radio Poznań”, 18.2.2003. W powszechnym odbiorze przyjęła się jednak nazwa Radio Emaus, używana także w logo rozgłośni.

³¹ KM, RE: Przewodnicząca Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Danuta Waniek, Decyzja nr DK-098/2003-2/069/P z dnia 11.6.2003 w sprawie zmiany Koncesji nr 069/P/2001-R z 14.11.2001 (wniosek koncesjonariusza z 28.3.2003).

³² Nadawanie pierwszej audycji z nowego studia rozpoczęto w nocy z 24 na 25 października 2003 roku. Dnia 18 listopada 2003 r. – w obecności abp. Stanisława Gądeckiego – uroczystie poświęcono i otwarto nową siedzibę; KM, KRPP: Dekret abp. Stanisława Gądeckiego, 30.11.2002.

³³ KM, RE: Dekret abp. Stanisława Gądeckiego, 31.10.2005; KM, RE: Dekret abp. Stanisława Gądeckiego, 3.6.2006.

³⁴ KM, DKRP: bp Marek Jędraszewski do Przewodniczącego Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Bolesława Sulika, 6.11.1998; KM, DKRP: bp Marek Jędraszewski do Przewodniczącego Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Juliusza Brauna, 13.4.2000; KM, RE: abp Stanisław Gądecki do Przewodniczącej Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Danuty Waniek, 6.1.2004.

³⁵ KM, RE: abp Stanisław Gądecki do dyr. Witolda Maza z Departamentu Techniki Biura KRRiT, 13.5.2004; KM, RE: abp Stanisław Gądecki do Przewodniczącej Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Danuty Waniek, 30.6.2005.

³⁶ KM, RE: abp Stanisław Gądecki do Przewodniczącej Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Elżbiety Kruk, 29.12.2006; KM, RE: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Witold Kołodziejcki, Decyzja nr DK-402/2007-4/069/P z dnia 30.10.2007 w sprawie zmiany Koncesji nr 069/P/2001-R z 14.11.2001 (wniosek koncesjonariusza z 29.12.2006).

³⁷ KM, RE: bp Zdzisław Fortuniak do Przewodniczącej Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Elżbiety Kruk, 26.7.2007; KM, RE: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Witold Kołodziejcki, Decyzja nr DK-255/2008-5/069/P z dnia 21.8.2008 w sprawie zmiany Koncesji nr 069/P/2001-R z 14.11.2001 (wniosek koncesjonariusza z 26.7.2007).

i w Śremie³⁸. W 2007 r. transmisją Pasterki z katedry poznańskiej zainaugurowano nadawanie programu na częstotliwości 90,4 MHz z nadajnika o mocy 0,5 kW w Bolewicach, dzięki któremu radio słyszane było w zachodniej części archidiecezji. Dnia 3 lipca 2009 r. uruchomiono nadajnik o mocy 0,5 kW w Śremie, skąd Radio Emaus na fali 106,2 MHz dociera do środkowej części archidiecezji. Przyznana archidiecezji częstotliwość 90,2 MHz w Domachowie została wykorzystana w Lesznie, skąd sygnał radiowy emitowany jest od 21 marca 2012 r. Zwiększając liczbę stacji nadawczych do czterech lokalizacji, objęto zasięgiem programu blisko milion potencjalnych odbiorców³⁹. W grudniu 2004 r., jako jedna z pierwszych rozgłośni diecezjalnych w Polsce, Radio Emaus rozpoczęło emisję programu przez Internet.

II. Radio diecezjalne narzędziem ewangelizacji

W świetle nauczania Kościoła radio diecezjalne ma do spełnienia zadanie prorockie⁴⁰. Z jednej strony winno otwarcie występować przeciw fałszywym bogom i idolom współczesności, z drugiej zaś – głosić prawdę o ludzkim życiu objawioną w Jezusie Chrystusie. Istotę misji katolickiej rozgłośni radiowej dobrze streszcza metafora głoszenia Jezusa „na dachach”, gdzie *wyrasta las anten i przekaźników, wysyłających na cztery strony świata i przyjmujących zewsząd informacje wszelkiego rodzaju; należy koniecznie zadbać o to, aby pośród wielorakich przekazów słyszalne było też słowo Boże*⁴¹.

Zadanie prorockie poznańska rozgłośnia diecezjalna realizowała poprzez adresowanie programu nie tylko do zaangażowanych w życie codzienne Kościoła katolików, ale także do ludzi poszukujących, zwłaszcza do młodzieży. Priorytetem było formowanie postaw życiowych i uwzględnienie naturalnego rytmu życia małej społeczności. Szczególną wagę przykładano do wieczornego pasma

³⁸ KM, RE: abp Stanisław Gądecki do Przewodniczącego Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Witolda Kołodziejskiego, 28.4.2008; KM, RE: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Witold Kołodziejski, Decyzja nr DK-352/2008-6/069/ z dnia 5.12.2008 w sprawie zmiany Koncesji nr 069/P/2001-R z 14.11.2001 (wniosek koncesjonariusza z 28.4.2008).

³⁹ 926 tys. mieszkańców, w tym: 705 tys. mieszkańców za pośrednictwem stacji nadawczej Poznań-Piątkowo, 126 tys. mieszkańców za pośrednictwem stacji nadawczej Śrem, 67 tys. mieszkańców za pośrednictwem stacji nadawczej Leszno, 28 tys. mieszkańców za pośrednictwem stacji nadawczej Bolewice; KM, RE: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Jan Dwork, Koncesja nr 129/K/2011-R z 3.11.2011.

⁴⁰ Por. Pius XII: Encyklika *Miranda prorsus*, 1957 n. 115–124; Sobór Watykański II: Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, 1963 n. 14; Paweł VI: *Orędzie na II Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1968; Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu: Instrukcja duszpasterska *Communio et progressio*, 1971 n. 148–157; Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu: Instrukcja duszpasterska *Aetatis novae*, 1992 n. 17.

⁴¹ Jan Paweł II: *Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 2001.

programu, rozumianego jako czas spokojnej refleksji, przemyśleń, świadectwa ludzi, którzy z trudem szukali Boga i Go znaleźli. Niedzielny program radiowy miał stanowić autentyczną kontrpropozycję dla stacji komercyjnych, proponując zamiast taniej rozrywki muzykę o charakterze chrześcijańskim. Ewangelizacja rozumiana była tutaj jako propagowanie kultury chrześcijańskiej zgodnie z misją i posłannictwem Kościoła. W rozmowach z zaproszonymi gośćmi często przewijał się temat wychodzenia naprzeciw „duchowej dewastacji”, która dokonuje się za sprawą propagowania fałszywych wartości, rozpowszechniania obrazów brutalnej przemocy, wpajania moralnego relatywizmu i religijnego sceptycyzmu. Podstawowe zadanie rozgłośni diecezjalnej widziano w przedstawianiu bieżących wydarzeń i problemów w sposób pełny i prawdziwy, bez odwoływania się do najniższych instynktów i zachwalania fałszywych wizji życia, bo *rozwoj, aby był autentyczny, musi być integralny, musi ogarniać całego człowieka i każdego człowieka*⁴².

Kolejne koncesje przyznawane archidiecezji poznańskiej na rozpowszechnianie programu radiowego określały jego charakter jako „społeczno-religijny”. Głównym celem rozgłośni miało być wspieranie lokalnego Kościoła w jego misji ewangelizacyjnej. Zgodnie z konstytucyjną zasadą autonomii państwa i Kościoła odpowiedzialność za ostateczny kształt programu spoczywała na biskupie diecezjalnym⁴³.

Radio diecezjalne w Poznaniu realizowało cele programowe, stopniowo rozszerzając czas nadawania audycji: od dwóch godzin dziennie aż do programu całodobowego⁴⁴. Analiza programu rozgłośni pozwala określić profil radia jako „preewangelizacyjny”. Charakteryzuje go zredukowanie w ramówce liczby pozycji ściśle religijnych, takich jak transmisje nabożeństw (ograniczone do niedzielnej mszy św. z poznańskiej katedry o godz. 10.00) czy audycje modlitewne (dominują krótkie formy, jak na przykład zapowiedź godziny miłosierdzia o godz. 15.00 czy apelu jasnogórskiego o godz. 21.00) na rzecz programów prezentujących chrześcijańską wizję człowieka i świata. W ten sposób radio archidiecezji poznańskiej świadomie adresuje swój program do ludzi w różny sposób związanych z Kościołem, niekiedy nawet do osób powierzchownie wierzących, zagubionych czy wątpiących, próbując nawiązać z nimi dialog wokół bez-

⁴² P a w e ł V I: Encyklika *Populorum progressio*, 1967 n. 14.

⁴³ KM, RE: Przewodniczący Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji Jan D w o r a k, Koncesja nr 129/K/2011-R z 3.11.2011.

⁴⁴ Od 23.3.1995 r. radio nadawało program w godz. 20.00-22.00; od 16.10.1995 r. – w godz. 20.00–22.30; od 15.10.1996 r. – w godz. 19.00–23.00 (w poniedziałki – ze względu na transmisję mszy św. na falach Radia Maryja – od godz. 20.00); od stycznia 1998 r. – w godz. 18.00–23.00 (w niektóre dni program wydłużano do godz. 24.00, a niekiedy nawet do godz. 1.00); od listopada 1999 r. – dodatkowo w godz. 9.00–11.00 (a od lutego 2001 r. – w soboty w godz. 9.00–15.00); od 1.4.2001 r. – program całodobowy.

sprzecznych wartości⁴⁵. Można powiedzieć, że od samego początku twórcy poznańskiej rozgłośni świadomie realizowali formułę radia uniwersalnego, w którym jest miejsce zarówno na audycje religijne, jak i kulturalne, społeczne i edukacyjne, podkreślając lokalny charakter stacji. Ten profil rozgłośni dobrze scharakteryzował abp Stanisław Gądecki, wymieniając wśród adresatów Radia Emaus ludzi, którzy od wielu pokoleń mają związek z Ewangelią, ochrzczonych, którzy pozostają niekiedy na marginesie życia Kościoła i ludzi niewierzących⁴⁶.

Religijny charakter programu jest widoczny w audycjach zapraszających do krótkiej refleksji nad słowem Bożym (np. „Zatrzymaj się na chwilę”; „Dobra Nowina”⁴⁷, „Ewangeliarz” – fragment Ewangelii z komentarzem; „Z dzienniczka Siostry Faustyny”). Od 2002 r. nieprzerwanie emitowana jest audycja „Kwadrans arcybiskupa poznańskiego”, w której abp Stanisław Gądecki podejmuje aktualne tematy dotyczące Kościoła lokalnego⁴⁸. W ramówce znajdziemy zaproszenia do udziału w wydarzeniach lokalnego Kościoła („Powitanie i aktualności”⁴⁹, „Zaproszenia lokalne”⁵⁰, „Wydarzy się niedługo”), krótkie prezentacje żywotów świętych („Patron dnia”), audycje wspierające inicjatywy charytatywne („Misyjny atlas świata”), programy dla młodzieży („Odnaleźć siebie”⁵¹), a także programy o charakterze katechizacyjnym („Nauczanie Kościoła”⁵², „Nauczanie Jana Pawła II”). Warto wspomnieć charakterystyczne dla ramówki cykle audycji, jak na przykład „W naszej diecezji, w naszej parafii” (dyskusje z udziałem biskupów, kapłanów, przedstawicieli lokalnych społeczności parafialnych) czy też „Ziemia Święta – piąta Ewangelia” (audycja o Ziemi Świętej).

Program rozgłośni wyróżnia także troska o programy edukacyjne, wychowawcze i kulturalne, w tym programy dla dzieci i młodzieży. Radio nie stroni od prezentacji zagadnień z dziedziny literatury, kultury i sztuki („Salon kulturalny”, „Wielkopolskim rytmem”), zagadnień krajoznawczych („Dookoła świata”), edukacyjnych i społecznych („Prelekcja religioznawcza”⁵³, „Nasze sprawy”⁵⁴, „Nasza lokalna koalicja” – audycja o problemach społeczności lokalnych; „Światło w tunelu” – audycja grupy Anonimowych Alkoholików), a nawet ekonomicznych („Przegląd tematów ekonomicznych”, „Magazyn konsumencki”). Od momentu

⁴⁵ Np. w formie rozmów ze słuchaczami w audycji Katolickiego Radia Poznań „Rozmowy nocną porą”.

⁴⁶ Por. S. G ą d e c k i: *Rozgłaszajcie na dachach*. „Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej”. R. 61: 2010 z. 6 s. 8.

⁴⁷ Audycja Radia Refleks i Katolickiego Radia Poznań.

⁴⁸ W październiku 2012 r. zmieniono jej nazwę na „Słowo arcybiskupa poznańskiego”.

⁴⁹ Audycja Radia Refleks.

⁵⁰ Audycja Katolickiego Radia Poznań.

⁵¹ Audycja Katolickiego Radia Poznań.

⁵² Audycja Katolickiego Radia Poznań.

⁵³ Audycja Katolickiego Radia Poznań.

⁵⁴ Audycja Radia Refleks.

powstania rozgłośnia jest propagatorem audycji dla dzieci i jedyną w Poznaniu rozgłośnią lokalną z codziennym programem dla najmłodszych. Założenia programu „W dobrym radiu dobra bajka”, oparte na trzech „p” – poznaj, porozmawiaj, posłuchaj – zachęcają do kontaktu ze słuchaczami. Dzieci odpowiadają na konkretne pytania konkursowe, rozwijają wyobraźnię proponując zakończenia opowiadanych historii lub podpowiadając bohaterom określone sposoby zachowania. Radio realizuje postawione przed nim cele, dostarczając także bieżących informacji przygotowywanych przez dziennikarzy rozgłośni dla serwisów lokalnych i magazynu informacyjno-publicystycznego („Tu i teraz”), jak również wykorzystując serwisy informacyjne Katolickiej Agencji Informacyjnej i Radia Watykańskiego.

Dzięki transmisjom przeprowadzanym przez radio diecezjalne można było „uczestniczyć” w ważnych, niekiedy o znaczeniu historycznym, wydarzeniach religijnych, jak choćby w poznańskim spotkaniu papieża Jana Pawła II z młodzieżą 3 czerwca 1997 r. Radio od wielu lat transmituje doroczne spotkania młodych organizowane przez duszpasterstwo ojców dominikanów nad Jeziorem Lednickim, a także zakończenie Pieszej Poznańskiej Pielgrzymki na Jasną Górę. Podczas 32. Europejskiego Spotkania Młodych, zorganizowanego w Poznaniu w 2009 r. przez wspólnotę ekumeniczną z Taizé, Radio Emaus przeprowadziło bezpośrednio, kilkugodzinne transmisje modlitw popołudniowych i wieczornych ze specjalnego studia w hali Międzynarodowych Targów Poznańskich. Sygnał transmisji przekazywany był wówczas także do innych stacji radiowych w Polsce – Radia Rodzina Wrocław, Radia Plus Warszawa, Radia Niepokalanów, Radia Rodzina Kalisz i Radia Jasna Góra, a transmisję internetową odbierano między innymi w Korei Południowej, Chile, Argentynie, Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Portugalii, Holandii, we Francji, w Niemczech, Słowenii, Chorwacji, Wielkiej Brytanii, Belgii i Hiszpanii. Dwa lata później Radio Emaus przeprowadziło bezpośrednio transmisje spotkań modlitewnych z 34. Europejskiego Spotkania Młodych w Berlinie – była to pierwsza w historii rozgłośni transmisja wydarzeń religijnych spoza granic Polski.

Warto na koniec podkreślić, że w realizację misji programowej rozgłośni wpisuje się historia wielu ludzi radia – setek tysięcy słuchaczy, wielu gości i rozmówców, a także „radiowców” – dziennikarzy, redaktorów i realizatorów programu, wśród nich wielu wolontariuszy. Obok wymienionych już redaktorów naczelnych – ks. Macieja K. Kubiaka, ks. Piotra Garsteckiego i ks. Bogusza Lewandowskiego – nie małą rolę w historii radia odegrali ks. Jarosław Foltyniewicz (1995–1997), ks. Ryszard Dyc (1995–2003), Maria Łączkowska (1995–), Katarzyna Zagórska (1996–), Wojciech Kawalec (1995–) i Bartosz Gapiński (1995–2010). Warto zauważyć pracę wielu wolontariuszy, wśród nich autorów ponad 150 audycji anonimowych alkoholików „Światło w tunelu”, Andrzeja Sikorskiego – autora felietonów historycznych, Mariana Szymańskiego – autora „Kalenda-

rium Wielkopolskiego” czy Antoniego Hoffmanna – autora audycji „Godzina z klasyką”. Dwadzieścia pierwszych lat funkcjonowania diecezjalnej rozgłośni w Poznaniu znalazło trwały punkt oparcia także w osobie biskupa Zdzisława Fortuniaka. Jego starania o utworzenie poznańskiej rozgłośni zwieńczone udziałem w pierwszej audycji Archidiecezjalnej Rozgłośni Radiowej, liczne działania na rzecz radia w omawianym okresie, jak również przewodniczenie Radzie Programowej Radia Emaus⁵⁵ z pewnością miały znaczący wpływ na rozwój radiofonii katolickiej w archidiecezji poznańskiej. W tym czasie diecezjalne radio w Poznaniu na trwałe wpisało się w obraz radiofonii w Polsce.

III. W stronę przyszłości

Obradujące w Rzymie w 2012 r. XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej” przypomniało, że Kościołowi potrzebny jest dynamizm duchowy, wyrażający się w duszpasterstwie sprzyjającym odkrywaniu wiary niosącej radość i nadzieję w życie osobiste, rodzinne i społeczne⁵⁶. Wydaje się, że ten postulat powinien wyznaczać kierunek organizowania działalności duszpasterskiej za pośrednictwem radia także w archidiecezji poznańskiej. W tym kontekście warto wysunąć pod adresem poznańskiej rozgłośni diecezjalnej kilka istotnych propozycji pastoralnych, które mogłyby przyczynić się do jej rozwoju.

Na pierwszym miejscu Radio Emaus powinno formować dziennikarzy i słuchaczy w kierunku ich duchowego rozwoju, bo przecież chrześcijańskie wartości *nie mogą być ani przyswojone, ani konkretnie realizowane, kiedy zapomina się o duchowym życiu człowieka*⁵⁷. Postulat ten warto podjąć zarówno w formie stałej formacji dziennikarzy – poprzez organizowanie dla nich dni skupienia, regularnych spotkań modlitewnych czy wspólnej Eucharystii, jak poprzez proponowane słuchaczom audycje, w których nie powinno zabraknąć wartości duchowych w ich konkretnych przejawach. Słowo i muzyka mogą w ten sposób szerzyć orędzie chrześcijańskie zaspokajające potrzebę duchowości. Jednym ze sposobów realizacji tej misji jest ciągle powracanie do głoszenia i słuchania słowa Bożego. Dzieło ewangelizacji czerpie przecież siłę z Pisma Świętego, z żywego słowa wskazującego kierunek i kształtującego życie.

Wydaje się także, że wspólnocie diecezjalnej potrzebne jest wykorzystanie radia jako narzędzia komunikacji wewnętrznej. W ten sposób podkreślony zostanie bezpośredni i partycypacyjny charakter tego środka przekazu. Już Sobór Watykański II zauważał, że wierni powinni przedstawiać pasterzom *swoje potrzeby i*

⁵⁵ KM, RE: Dekret abp. Stanisława Gądeckiego, 29.3.2003; Dekret abp. Stanisława Gądeckiego, 27.3.2007.

⁵⁶ Por. Benedykt XVI: *Homilia na rozpoczęcie obrad Synodu Biskupów*, 7.10.2012.

⁵⁷ Jan Paweł II: *Orędzie na XXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu*, 1988.

życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braciom w Chrystusie, ponieważ mają obowiązek ujawniania swojego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła⁵⁸. Radio, otwarte na rozmowę ze słuchaczem, staje się rodzajem forum, gdzie wierni mogą wyrażać swoje myśli. Ten dwustronny przepływ poglądów między duszpasterzami i wiernymi jest ważnym znakiem poszanowania podstawowego prawa do dialogu. Dotyczy to także poruszania tak zwanych trudnych tematów dotyczących wspólnoty kościelnej, które w mediach komercyjnych często są nagłaśniane do granic możliwości, natomiast w katolickich środkach przekazu bywają niekiedy całkowicie przemilczane i ukrywane.

Jednym z ważniejszych zadań rozgłośni diecezjalnej wydaje się także przeciwdziałanie wyobcowaniu i spychaniu ludzi na margines życia społecznego. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu już w 2000 r. zwracała uwagę na niepokojąco powszechną w mediach praktykę tworzenia stereotypów opartych na rasie, narodowości, płci, wieku i innych czynnikach, w tym także religii⁵⁹. Przekaz społeczny powinien przecież dotyczyć tematów nowych i ważnych wyjaśniając je w świetle Ewangelii, a nie koncentrować się wyłącznie na tym, co modne i co przyciąga chwilową uwagę wszystkich. Wobec charakterystycznego dla współczesnych mediów „stadnego” podejmowania tematów – „mówimy o tym, bo inni też o tym mówią” – Radio Emaus ma szansę stać się w ten sposób środkiem przekazu dbającym o prawdziwy rozwój człowieka.

⁵⁸ Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 37.

⁵⁹ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu: *Etyka w środkach społecznego przekazu*, 2000.

MAŁGORZATA CHRZĄSTOWSKA

Hospicjum jako przykład opcji preferencyjnej na rzecz ubogich

Termin „ubogi”, „ubóstwo” w potocznym odbiorze społecznym nie bywa kojarzony pozytywnie. Jest znakiem sytuacji społecznej nie akceptowanej zarówno przez ludzi doświadczających ubóstwa, jak i pozostałych członków społeczeństwa, którzy go nie doświadczają.

Ubóstwo może być wielorakiego rodzaju. Tradycyjnie najczęściej kojarzone jest ono z wymiarem materialnym, ekonomicznym funkcjonowania osoby. Niedostatki w tej sferze odczuwa się bowiem dotkliwie w codziennym życiu. Jednakże człowiek może doświadczać ubóstwa nie tylko w tej sferze. W związku z tym mówi się również o ubóstwie kulturowym, religijnym, czyli szeroko pojętym duchowym. Pierwsze z nich polega na niemożności uczestnictwa w kulturze czy to z racji braku środków finansowych umożliwiających ten udział, czy z braku odpowiedniego przygotowania, wykształcenia. W obu kwestiach można dostrzec powiązania z ubóstwem materialnym. Ubóstwo duchowe, w tym religijne, dotyka głębi istoty człowieka. Dotyczy relacji tak pomiędzy człowiekiem a Bogiem, jak i pomiędzy samymi ludźmi. Może przejawiać się w poczuciu osamotnienia, izolacji, świadomości bycia ciężarem dla innych, niekochanym, niepotrzebnym, nieakceptowanym, lęku przed opuszczeniem w starości i chorobie a także w trudności kochania innych¹.

W związku z wyzwaniem płynącym z sytuacji, jakiej doświadczają ludzie ubodzy, w nauczaniu społecznym Kościoła oraz refleksji nad nim, czyli katolickiej nauce społecznej ukuto pojęcie opcji preferencyjnej na rzecz ubogich. Jest

Małgorzata CHRZĄSTOWSKA, dr, adiunkt w Zakładzie Katolickiej Nauki Społecznej, Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu, e-mail: mchrzast@amu.edu.pl

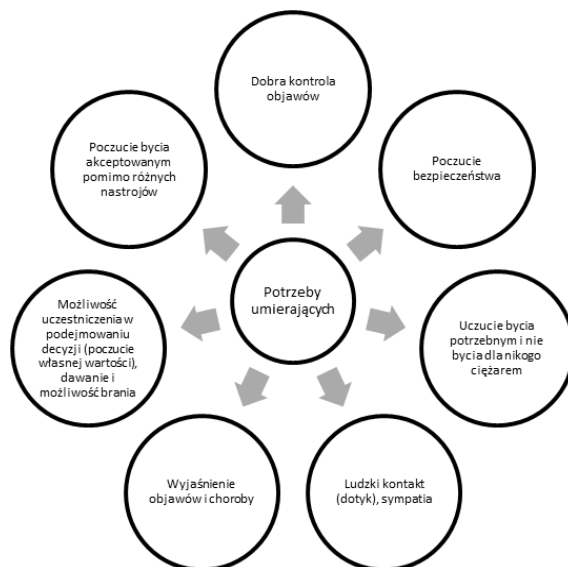
¹ Por. Jan Paweł II: List apostolski *Novo millennio ineunte*. Watykan 2001 nr 50; Benedykt XVI: Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan 2009 nr 53.

to, najkrócej mówiąc, konkretny sposób życia chrześcijan we współczesnym świecie zgodnie z wymaganiami Ewangelii².

Celem niniejszego artykułu jest zweryfikowanie tezy zawartej w tytule a mianowicie czy hospicjum może stanowić przykład realizacji opcji preferencyjnej na rzecz ubogich w znaczeniu przypisywanym temu pojęciu w nauczaniu społecznym Kościoła i w refleksji nad nim? Dla osiągnięcia tego celu najpierw będzie analizowana rzeczywistość hospicjum jako miejsca relacji międzypersonalnych. W dalszej kolejności – poprzez analizę tego jak rozumiana jest wspomniana opcja w nauczaniu Kościoła – zostanie zweryfikowana prawdziwość tezy ujętej w tytule artykułu.

I. Hospicjum z perspektywy relacji

Istotą hospicjum nie jest leczenie człowieka chorego, ale towarzyszenie mu, wsłuchiwanie się w to, co mówi i troska o zaspokajanie jego potrzeb. Nie są to tylko potrzeby związane z uśmierzaniem bólu, choć jest to bardzo ważne zadanie spełniane w hospicjum³. W sytuacji choroby terminalnej, prowadzącej do śmierci, osoba ma wiele potrzeb związanych z tym stanem. Jeden z autorów zajmujących się tym tematem wymienia je. Ukazano je na schemacie 1.



Schemat 1. Potrzeby osób umierających według Splinnga

² Por. Jan Paweł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1987 nr 42.

³ Zob. S. du Boulay, M. Rankin: *Okno nadziei. Cicely Saunders – założycielka ruchu hospicyjnego*. Kraków 2009 s. 188nn.

Z powyższego schematu widać⁴, iż osoba umierająca – bardzo często mając świadomość powagi sytuacji odnośnie do stanu swojego zdrowia – oczekuje informacji o postępie choroby, objawach, jakie jej będą towarzyszyć, chce mieć wpływ na decyzje jej dotyczące. Pragnie akceptacji towarzyszących jej osób niezależnie od nastroju, jaki w przypadku bólu i niepokoju o przyszłość może wobec nich przejawiać. Osoba taka pragnie więc być traktowana podmiotowo, mieć innych ludzi wokół siebie, a równocześnie nie chce być dla nich ciężarem.

Im więcej z tych potrzeb nie jest zaspokojonych i w im większym stopniu, tym większe cierpienie osoby. Terminalnie chory człowiek może doświadczać cierpienia totalnego. Obejmuje ono – według Winkler – cierpienie fizyczne, duchowe, emocjonalne i socjalne (schemat 2). Cierpienie fizyczne jest związane z rozwojem choroby nowotworowej. Ograniczenie funkcjonowania w sferze fizycznej związane jest z cierpieniem wypływającym z poczucia utraty dotychczas pełnionej roli w życiu, zachwiania poczucia bezpieczeństwa, stabilności życiowej a także konieczności bycia zależnym od innych ludzi w czynnościach życiowych dotychczas spełnianych samodzielnie. Postępujący proces chorobowy, zmiany w wyglądzie ciała, czasami twarzy może wpływać na zaniżenie poczucia własnej wartości, świadomość nieatrakcyjności, lęk przed odrzuceniem przez otoczenie, odsunięciem się od chorego.

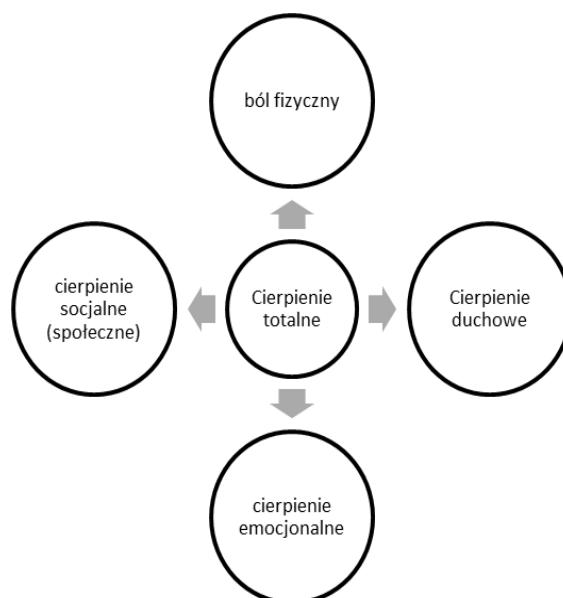
Do cierpienia w sferze emocjonalnej, psychicznej dołącza się cierpienie określone przez Winkler jako cierpienie socjalne lub społeczne. Człowiek chory może odczuwać gniew płynący ze świadomości zbyt późnego rozpoczęcia leczenia a także jego nieskuteczności. Może cierpieć także z powodu samotności, niezrozumienia a nawet opuszczenia przez bliskich, dystansu i braku informacji o chorobie ze strony pracowników służby zdrowia, maszyny biurokratycznej.

Osoby terminalnie chore mogą doświadczać również bólu duchowego – lęku przed tym, co je czeka, a na co nie mają wpływu. Lęk ten jest związany z nimi samymi (ból w związku z rozwojem choroby; pobytem w szpitalu a po wypisaniu z niego z dalszym losem; śmiercią), z bliskimi, których muszą opuścić (kwestia zabezpieczenia ich bytu; lęk czy sobie poradzą – jeśli chory zostawia niesamodzielne dzieci lub jest jedynym żywicielem rodziny). Osoby chore mogą cierpieć z powodu poczucia winy wobec spraw, które w życiu zaniedbały, osób, które skrzywdziły. Szczególnie dojmującym cierpieniem jest utrata sensu i celu życia⁵.

⁴ Za: J. Binnebesel: *Pedagogiczne aspekty wolontariatu w hospicjum*. W: *Podręcznik koordynatora wolontariatu hospicyjnego*. Red. P. Krakowiak, A. Modlińska, J. Binnebesel. Gdańsk 2009 s. 218.

⁵ Por. tamże, s. 218–219; M. Kowalczyk: *Choroba jako cierpienie wszechogarniające*. W: *Pozamedyczne aspekty opieki paliatywno-hospicyjnej*. Red. J. Binnebesel, A. Janowicz i in. Gdańsk 2010 s. 38–44.

Schemat 2. Cierpienie totalne według Winkler⁶



Analizowane wyżej potrzeby ludzi umierających oraz wielowymiarowość bólu doświadczanego przez nich wytyczają zadania, jakie powinno spełniać wobec nich otoczenie. W przypadku hospicjum jest to szczególnie ważne, gdyż osoba chora znajduje się poza swoim domowym otoczeniem, jest wśród ludzi obcych jej, w sytuacji zdrowotnej nie rokującej wyzdrowienia.

II. Pacjent i jego potrzeby w centrum działania hospicjum

Nowoczesny ruch hospicyjny zainicjowany przez angielską pielęgniarkę i lekarzkę Cicely Saunders wychodzi naprzeciw potrzebom ludzi umierających. Ruch ten zrodził się w wyniku niedomagań tradycyjnej służby zdrowia wobec tych ludzi. Częstokroć po stwierdzeniu przez lekarza w szpitalu, że postępów choroby nowotworowej u pacjenta nie da się powstrzymać, ten ostatni wypisywany był do domu i pozostawiany *de facto* swojemu losowi. Uznawano, iż medycyna nie może dla niego już nic zrobić. Saunders, towarzysząc w szpitalu osobie terminalnie chorej, powzięła decyzję o stworzeniu miejsca specjalnie przeznaczonego dla takich osób.

Dzięki determinacji i wielkiemu sercu tej lekarki w latach sześćdziesiątych XX w. powstało w Londynie pierwsze stacjonarne hospicjum. Patronuje mu św.

⁶ Za: tamże, s. 219.

Krzysztof. Saunders potrafiła skupić wokół siebie ludzi z podobnym pragnieniem pomocy umierającym, jakim żyła ona sama. Dewizą założonego przez nią hospicjum była troska o każdego umierającego człowieka zawarta w słowach: „Jesteś ważny dlatego, że jesteś tym, kim jesteś i to do ostatniej chwili życia. Uczynimy wszystko co w naszej mocy, nie tylko by pomóc ci spokojnie umrzeć, ale też żyć aż do samej śmierci”⁷. Idea ta jest realizowana również w innych hospicjach powstałych z inspiracji angielskiej lekarki, także w Polsce.

Stawianie pacjenta i jego potrzeb na pierwszym miejscu stało się charakterystyczną cechą hospicjum św. Krzysztofa: *Troska o indywidualne potrzeby pacjenta jest kluczem do zrozumienia wyjątkowości opieki pielęgniarskiej w tej placówce. Siostry przykładały wagę do najdrobniejszych szczegółów, takich jak choćby ułożenie poduszek czy właściwe ustawienie telewizora. [...] Jednym z priorytetów było zapewnienie pacjentom fizycznego komfortu*⁸. Z zapewnieniem komfortu w tym wymiarze wiązało się także uśmierzanie bólu związanego z postępem choroby nowotworowej. Saunders wraz ze swoim personelem udowodniła, że niwelowanie albo wydatne zmniejszanie bólu fizycznego pozwala chorym spokojniej żyć, poprawić swoje relacje z otoczeniem, być bardziej cierpliwym. Takie działania prowadzą również inne hospicja powstałe na wzór londyńskiego na całym świecie, także w Polsce.

Potrzeby terminalnie chorych osób, jak to ukazano wyżej, nie sprowadzają się jedynie do tych związanych z uśmierzeniem cierpienia fizycznego. Obejmują również te ze sfery duchowej. Pacjenci niejednokrotnie doskonale zdają sobie sprawę z powagi swojego stanu zdrowia i z tego, że medycyna nie może już pomóc im wrócić do zdrowia. Od otaczających ich osób oczekują innego rodzaju pomocy. Na podstawie relacji z chorymi Saunders sformułowała ich życzenia następująco: *Pomóż mi, wysłuchaj mnie, zostań ze mną*⁹. Jeśli pierwsze pragnienie może być rozumiane jako pomoc także w sensie medycznym, wymagającym fachowego przygotowania, to pozostałe mogą być spełniane przez osoby nie będące lekarzami czy pielęgniarkami. Chodzi o towarzyszenie, czasem bez słów, ofiarowanie swojej obecności i uwagi choremu, który może chcieć mówić o sobie lub milczeć wobec życzliwego mu człowieka. Tę rolę spełniają w hospicjach wolontariusze niemedyczni – osoby, które pragną być z chorymi, poświęcić im swój czas i serce.

⁷ *Bohaterowie codzienności: Jesteś ważny dlatego, że jesteś tym, kim jesteś – dr Cecily Saunders*, <http://www.mlodzi.koszalin.opoka.org.pl/modules/news/article.php?storyid=101> [dostęp: 2.12.2012]. W oryginale: You matter because of who you are. You matter to the last moment of your life, and we will do all we can, not only to help you die peacefully, but also to live until you die. <http://www.cancer.org/treatment/findingandpayingfortreatment/choosingyourtreatmentteam/hospicecare/hospice-care-what-is-hospice-care> [dostęp: 2.12.2012].

⁸ S. du Boulay, M. Rankin: *Okno nadziei*, dz. cyt., s. 192–193.

⁹ Por. P. Krakowiak: *Zdążyć z prawdą. O sztuce komunikacji w hospicjum*. Gdańsk 2009 s. 63.

III. Priorytety współczesnego ruchu hospicyjnego

Relacja, osobowy, pełen taktu i szacunku kontakt z chorym stanowi fundament współczesnego ruchu hospicyjnego. Chory i jego potrzeby znajdują się w centrum zainteresowania i działania hospicjum. W myśl idei hospicyjnej to pacjent jest tym, który wyznacza granice dla działań zarówno personelu medycznego jak i niemedycznego¹⁰. W 2008 r. na gruncie polskiego ruchu hospicyjnego sformułowano 10 praw człowieka umierającego: do naturalnej, godnej i świadomej śmierci; do umierania we własnym domu, a jeśli to niemożliwe, to nigdy w izolacji i osamotnieniu; do rzetelnej informacji o stanie swego zdrowia, uzyskiwania prawdziwych odpowiedzi na zadawane pytania i udziału w podejmowaniu decyzji; do zwalczania fizycznego bólu i innych dolegliwości; do troski i pielęgnacji z poszanowaniem ludzkiej godności; do otwartego wyrażania swoich uczuć, zwłaszcza na temat cierpienia i śmierci; do swobodnego kontaktu z rodziną i bliskimi; do pomocy psychologicznej i wsparcia duchowego zgodnego z przekonaniami; do niezgody na uporczywą terapię przedłużającą umieranie; do zapewnienia należącego szacunku dla swojego ciała po śmierci¹¹. Respektowanie tych praw w relacji z osobami terminalnie chorymi pozwala im czuć się do końca odpowiedzialnymi za swoje życie. W sytuacji, gdy w wyniku choroby wiele sfer życia, w których dotychczas liczone się z ich opinią i decyzjami, już takimi nie jest, świadomość, że decyzje takie mogą podejmować w stosunku do własnego losu, jest sprawą niezwykle istotną dla nich.

Okres umierania i świadomości końca życia jest też czasem – niekiedy trudnym – podsumowywania go. Chorzy niejednokrotnie pragną naprawić zerwane więzi rodzinne, odnowić relacje, przebaczyć i samemu uzyskać przebaczenie. Przychodzą im w tym z pomocą nie tylko duchowni (dla wierzących wsparcie sakramentalne, czasami po wielu latach odejścia od praktyk przynosi głęboki pokój wewnętrzny i pogodzenie z losem), ale także pracownicy hospicjum, poprzez np. pomoc w spotkaniu się chorych z tymi osobami na terenie hospicjum¹².

Również towarzysząca choremu rodzina, stanowiąc pomoc dla niego w mierzeniu się z sytuacją cierpienia i umierania, sama potrzebuje wsparcia. W hospicjum udziela się go również im, nie tylko osobom terminalnie chorym. Członkowie rodzin, którzy tego zechcą, otrzymują wsparcie emocjonalne ze strony po-

¹⁰ Jedna z pielęgniarek posługujących w hospicjum podzieliła się w tej kwestii ważnym doświadczeniem. Jej pacjent zwrócił się do niej ze słowami: *Powiedz mi, co chcesz ze mną zrobić, a pomogę ci* [H. Bylińska: *Niemocni pomocnicy. O hospicjum św. Jana Kantego*. Poznań 2003 s. 13].

¹¹ Por. *Podręcznik wolontariusza hospicyjnego*. Red. P. Krakowiak, A. Modlińska. Gdańsk 2008 s. 26.

¹² O wielu przykładach takich spotkań, poruszających i przemieniających obie strony – zob. P. Krakowiak: *Zdążyć z prawdą*, dz. cyt.; M. Świtła, P. Kławiś: *Podróż za horyzont. Pięć lat później*. Gdańsk 2009.

sługujących w hospicjum. Zwłaszcza po śmierci osoby bliskiej, gdy nowa i trudna dla nich sytuacja wydaje się ponad ich siły. Bliscy chorego mogą zostać wysłuchani, zrozumiani w swoim bólu, bezradności i może lęku w obliczu nieprzewidywalnej przyszłości. Przyczyniać się to może do zaspokojenia potrzeby bezpieczeństwa, zrozumienia, zaufania, akceptacji, poczucia własnej wartości. Członkowie rodzin mogą liczyć również na wsparcie materialne. Obejmuje ono nie tylko pomoc finansową czy rzeczową (dary, pożyczki), jeśli jest ona konieczna. Otrzymują pomoc także w rozwiązaniu innych, nowych dla nich problemów np. związanych z radzeniem sobie z poczuciem braku osoby zmarłej poprzez kontakt z osobami w podobnej sytuacji. Wyrażenie podziwu, uznania czy akceptacji osieroconym przez zmarłego z powodu tego, jak towarzyszyły mu do końca, pomaga im w walce ze stresem i może przyczynić się do podniesienia samooceny¹³. Osoby wierzące mogą korzystać z organizowanych w wielu hospicjach comiesięcznych mszach świętych za osoby zmarłe.

Z powyższego widać jak ważną rolę pełni hospicjum wobec ludzi terminalnie chorych i to zarówno tych, którzy pozostając w domu pod opieką najbliższych równocześnie korzystają z posługi zespołu hospicyjnego, jak i tych, którzy znajdują się w hospicjum stacjonarnym. Rola ta nie w pełni jest rozumiana i przyjmowana w powszechnym odbiorze społecznym. Hospicja traktowane są z rezerwą i pewnym lękiem jako miejsca, gdzie jest obecna śmierć. Wydaje się to być związane z podejściem do śmierci w ogóle we współczesnych społeczeństwach. Rzeczywistość śmierci – w hospicjach przyjmowana jako bolesny, ale naturalny etap ludzkiego losu – we współczesnej cywilizacji spychana jest na margines świadomości: wiadomo, że kiedyś każdego spotka, ale póki to nie nastąpi, nie ma o niej mowy¹⁴. Niedostateczna, a czasem mylna, wiedza na temat znaczenia hospicjów dla chorych i ich rodzin powoduje na poziomie instytucji państwowych niezauważanie potrzeby tworzenia kolejnych struktur hospicyjnych. Nie przeznaczają się również dalszych funduszy na tę działalność¹⁵.

Stereotypowe negatywne odniesienie do hospicjów zmienia się na korzyść także w Polsce. Przyczynia się do tego działalność samych hospicjów, ogólnopolskie akcje typu *Hospicjum to też życie*, konferencje, koncerty charytatywne, zbiórki publiczne itd. Wielką rolę w tej kwestii pełni również idea wolontariatu obejmująca osoby z różnych grup wiekowych. Oni, wracając w swoje środowi-

¹³ Por. P. Krakowiak, A. Paczkowska, E. Starkel: *Praca socjalna w służbie terminalnie chorym i ich bliskim w opiece paliatywno-hospicyjnej*. W: *Pozamedyczne aspekty*, dz. cyt., s. 20.

¹⁴ Zob. w tym kontekście: J. Salij: *Człowiek umierający jako bliźni*. W: *Multidyscyplinarne aspekty opieki geriatryczno-gerontologicznej*. Red. A. Jakrzeska-Sawińska. Poznań 2007 s. 127; A. Bartoszek: *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*. Katowice 2000 s. 41–47.

¹⁵ A. Paczkowska, P. Krakowiak, M. Szlagor: *Zarządzanie kapitałem ludzkim w ośrodku paliatywno-hospicyjnym*. W: *Pozamedyczne aspekty*, dz. cyt., s. 109.

ska, mają szansę zmienić negatywny wizerunek hospicjów obecny w nich. Hospicja dają szansę towarzyszenia człowiekowi w najtrudniejszym momencie jego życia, budowania lub naprawiania relacji z bliskimi, także szerszych relacji międzypersonalnych z innymi chorymi oraz personelem medycznym i niemedyceznym posługującym w hospicjum, doświadczenia głębi człowieczeństwa poprzez zderzenie z nieuchronnością śmierci i niepowtarzalną wartością pojedynczego człowieka. W obliczu śmierci ujawnia się, co faktycznie w życiu człowieka jest najistotniejsze. Pojawia się pytanie o sens życia i o miłość¹⁶.

IV. Hospicjum – przykład realizacji opcji preferencyjnej na rzecz ubogich?

Pytanie o sens cierpienia i śmierci łączy ludzi niezależnie od światopoglądu i sytuacji życiowej. Wskazuje niezaprzeczalnie na szczególne podobieństwo losu ludzkiego mimo różnych indywidualnych biografii: *Świat cierpienia ma jak gdyby swą własną spistość. Ludzie cierpiący upodabniają się do siebie podobieństwem sytuacji, doświadczeniem losu, skądinąd potrzebą zrozumienia i troski, a nade wszystko chyba natarczywym pytaniem o sens*¹⁷. W obliczu cierpienia – zwłaszcza związanego z chorobą terminalną – oraz świadomości zbliżania się końca życia nie wystarczają zdawkowe odpowiedzi. Ludzie znajdujący się w takiej sytuacji, którzy zdecydują się na głębszą refleksję, odważą się na nią i czynią to, dopuszczając Boga do głosu, niejednokrotnie zyskują dojrzałość duchową i stają się umocnieniem dla pomagających im ludzi zdrowych¹⁸. Stanowi to niewątpliwie świadectwo głębi i wielkości duchowej człowieka, który w obliczu cierpienia i śmierci – rzeczywistości faktycznie zdolnych zniszczyć go – sam niejednokrotnie wzrasta w człowieczeństwie i pomaga w tym ludziom towarzyszącym mu.

Chrześcijańska refleksja na temat ludzkiego cierpienia wiąże się z ewangeliczną postacią miłosiernego Samarytanina, do tego ostatniego się odnosi i równocześnie sprawia, że postać ta staje się synonimem postawy człowieka wrażliwego na cierpienie innych. Wrażliwość ta nie sprowadza się li tylko do dostrzeżenia wspomnianego cierpienia, choć jest to warunek konieczny. Człowiek reprezentujący taką postawę jest gotowy do pomocy. Odczuwane przez niego wzruszenie spowodowane losem cierpiącej osoby i współczucie dla niej *staje się [...] dla niego bodźcem do działań, które mają na celu przyniesienie pomocy poranionemu człowiekowi. Miłosiernym Samarytaninem jest więc ostatecznie ten, kto świadczy pomoc w cierpieniu, jakiegokolwiek byłoby ono natury. Pomoc, o ile*

¹⁶ Zob. A. J. Nowak: *Proces umierania w aspekcie personalistycznej psychologii głębi*. W: *Cierpienie i śmierć*. Red. Tenże, s. 209–229.

¹⁷ Jan Paweł II: List apostolski *Salvifici doloris*. Watykan 1994 nr 8.

¹⁸ Por. tamże, nr 26.

możności, skuteczną¹⁹. W tym kontekście można mówić o bezinteresownym darze, o pomocy nie oczekującej niczego w zamian. Takie działanie człowieka ujawnia najgłębiej jego istotę: bytu, który odnajduje siebie w sposób najpełniejszy poprzez darowanie siebie drugiemu²⁰.

Wspomniany wyżej bezinteresowny dar z siebie związany jest z miłością bliźniego, której wzorem jest ewangeliczny miłosierny Samarytanin a naśladowcami ludzie potrafiący służyć cierpiącym ludziom tak jak on to uczynił. Można powiedzieć, że cierpienie jednych ludzi wyzwala u innych miłość, solidarność, poczucie odpowiedzialności za ich los. Sama ewangeliczna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, choć należy do dziedzictwa chrześcijaństwa, w swojej wymowie i znaczeniu wykracza poza krąg wyznawców Chrystusa. Zawiera w sobie przesłanie skierowane do wszystkich ludzi, podkreślając jedność rodzaju ludzkiego. Przypowieść ta *wyraża prawdę głęboko chrześcijańską, ale zarazem jakże bardzo ogólnoludzką. Nie bez przyczyny również w języku świeckim nazywa się działalnością samarytańską wszelką działalność dla dobra ludzi cierpiących i potrzebujących pomocy*²¹. Pomoc ta może być skuteczniejsza, jeśli ludzie nie działają w pojedynkę, ale jednoczą swoje siły.

Ludzie cierpiący, zwłaszcza terminalnie chorzy, z powodu postępującego procesu chorobowego, doświadczają coraz większych ograniczeń. Odczuwane przez nich potrzeby – ukazane w części niniejszego artykułu analizującej rzeczywistość hospicjum – nie zawsze i nie w pełni są realizowane. Z tego względu mogą oni doświadczać ubóstwa duchowego. Choroba terminalna bowiem i związane z nią konsekwencje dla osoby chorej powodują również swoisty rodzaj ubóstwa. Uzasadnione będzie zatem nazywanie chorych ubogimi, którzy bez pomocy innych, bez świadectwa ich bezinteresownej miłości, nie są w stanie zaspokoić swoich potrzeb.

We wprowadzeniu do artykułu wskazano na istnienie wielorako rozumianego ubóstwa we współczesnych społeczeństwach. Ubóstwo to domaga się konkretnej reakcji, także ze strony ludzi wierzących. Stąd apel papieża Jana Pawła II zawarty w pojęciu opcji preferencyjnej: *Pragnę [...] zwrócić uwagę na [...] opcję czy miłość preferencyjną na rzecz ubogich. Jest to rodzaj opcji, czyli specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej społecznej odpowiedzialności, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania*

¹⁹ Tamże, nr 28.

²⁰ Por. Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

²¹ J a n P a w e ł I I: List apostolski *Salvifici doloris*, nr 29.

*dóbr*²². Warto zwrócić uwagę w tym cytacie na znaczenie miłości, której praktykowanie w relacjach społecznych ma pomagać w zwalczaniu ubóstwa.

Wydaje się, iż wspomnianą opcję można rozumieć także szerzej jako odnoszącą się do praktykowania miłości chrześcijańskiej wobec każdego rodzaju ubóstwa – nie tylko tego wymienionego w powyższym cytacie – oraz doświadczającego go każdego ubogiego. W tym chrześcijanie mogą naśladować swojego Pana, który nie czynił żadnej różnicy pomiędzy ludźmi potrzebującymi jego pomocy. Nie oglądał się w tym na opinię publiczną swoich czasów, niejednokrotnie doświadczając z tego powodu niezrozumienia lub odrzucenia. Preferencyjność opcji można by w tym przypadku rozumieć jako stawianie na pierwszym miejscu człowieka potrzebującego, bez względu na to, jak będzie odebrana przez innych pomoc jemu udzielona. Najważniejsze jest to, by pomóc potrzebującym zaspokoić ich potrzeby i tym samym przyczynić się do tego, by mogli oni żyć na miarę godności osoby²³.

Wspomnianą w powyższym cytacie z papieskiego dokumentu odpowiedzialność społeczną można odnieść również do działań podejmowanych przez chrześcijan – i nie tylko ich – wobec ludzi potrzebujących (w tym znaczeniu ubogich). Taka działalność ma swoje źródło w odpowiedzialnej wolności osoby, którą ta ostatnia świadomie kieruje się w swoim życiu i postępowaniu²⁴.

W świetle powyższych rozważań zasadnym wydaje się stwierdzenie, iż hospicjum realizuje opcję preferencyjną na rzecz ludzi ubogich. Weryfikacja tej tezy zawartej w tytule artykułu była celem niniejszego opracowania. Hospicjum bowiem pomaga zaspokajać potrzeby chorych w wymiarze fizycznym, psychicznym, społecznym i duchowym. Terminalnie chore osoby i ich potrzeby są w centrum działania hospicjum – stanowią wręcz cel jego istnienia. To chorzy są tymi, którzy wyznaczają granice ingerencji/pomocy im ze strony zespołu hospicjum. Relacje panujące między osobami tworzącymi ten zespół a osobą chorą oparte są na życzliwości, akceptacji, szacunku – stanowią realizację w praktyce miłości bliźniego. Człowiek terminalnie chory, umierający jest przykładem człowieka szczególnie ubogiego.

Hospicjum potrzebuje do posługi ludzi wrażliwych i odpowiedzialnych, i wychowuje do tego. Daje ono sposobność przewartościowania wielu spraw w życiu chorego i posługujących mu – w tym sensie ubogim bywa również nie tylko chory, ale także ktoś z posługujących, któremu pomaga chory właśnie swo-

²² Jan Paweł II: Encyklika *Sollicitudo rei socialis*. Watykan 1988 nr 42.

²³ Por. W. Surmiak: *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*. Katowice 2009 s. 66.

²⁴ Na ten temat zob. M. Chrzęstowska: *Nauka społeczna Kościoła katolickiego jako propozycja wychowania do odpowiedzialnej wolności*. W: *Wychowanie w środowisku akademickim*. Red. G. Polok. Katowice 2010 s. 85–94.

ją postawą, dojrzałością, gotowością na śmierć. Hospicjum pobudza do zmiany stylu życia, otwartości na słabszych, potrzebujących pomocy. Wychowuje ono do postawy miłosiernego Samarytanina a także do postawy wrażliwego i odpowiedzialnego obywatela. Wreszcie hospicjum przyczynia się do budowania społeczeństwa obywatelskiego i szerzenia cywilizacji miłości.

Na koniec warto jeszcze dodać, iż hospicja poprzez swoją działalność skierowaną ku człowiekowi cierpiącemu i umierającemu realizują coś, co w nauczaniu społecznym Kościoła określane jest jako »wyobraźnia miłosierdzia«. Oznacza ona *nie tyle i nie tylko skuteczność pomocy, ale zdolność bycia bliźnim dla cierpiącego człowieka, solidaryzowania się z nim, tak aby gest pomocy nie był odczuwany jako poniżająca jałmużna, ale jako świadectwo braterskiej wspólnoty dóbr*²⁵, także tych niematerialnych, w sferze relacji międzyosobowych, dotyczących świata ludzkiego jedynie. Termin »wyobraźnia« w kontekście tych relacji wskazuje na możliwość działania wykraczającego poza przyjęte schematy, otwartego na sytuacje nieprzewidziane, jeśli takie będą mieć miejsce.

Posługa hospicyjna to przede wszystkim towarzyszenie osobie cierpiącej i umierającej, akceptująca obecność i poprzez nią wsparcie udzielane choremu. Często bywa nim wspólne milczenie. Wolontariusze hospicyjni niejednokrotnie zauważają, iż u startu posługi pragną wiele powiedzieć choremu, rozumiejąc to jako sposób pomocy mu. Z czasem odkrywają, że najlepsze, co mogą robić, to słuchać tego, czym zechce podzielić się chory lub razem z nim milczeć. To ostatnie w obliczu niepowtarzalności istnienia osoby – czego doświadczają w kontakcie z umierającym – oraz nieuchronności jej śmierci odczytują oni często jako najbardziej odpowiednie zachowanie, które nie nuży²⁶. Takie zachowanie, wydaje się, również można uznać za przejaw wyobraźni miłosierdzia.

²⁵ Jan Paweł II: List apostolski *Novo millennio ineunte*, dz. cyt., nr 50.

²⁶ Zob. świadectwo wolontariusza w: J. Binnebesel: *Pedagogiczne aspekty wolontariatu w hospicjum*, art. cyt., s. 220–221.

MAREK GRUBKA

**Kaplica z widokiem na kampus.
25 lat działalności ośrodka duszpasterstwa
akademickiego „Szopka” w Rzeszowie**

Założyciel krakowskiego duszpasterstwa akademickiego „Beczka”, ojciec Tomasz Pawłowski, był jedną ze znaczących postaci, dzięki której został powołany do istnienia rzeszowski klasztor dominikanów. Dominikanie pojawili się w Rzeszowie w 1986 r. na zaproszenie ówczesnego biskupa Ignacego Tokarczuka. To dzięki jego inicjatywie stało się możliwe założenie domu zakonnego i ośrodka duszpasterskiego na wprost kampusu Politechniki Rzeszowskiej¹. Biskup Tokarczuk zachęcił dominikanów, aby zajęli się duszpasterstwem akademickim. Ojciec Tomasz, zasłużony i bardzo ceniony duszpasterz, w swojej książce o wdzięcznym tytule „Latająca Szopka”, wspominając początki tej ważnej fundacji dominikanów na Podkarpaciu mówi, że *to co powstało w latającej Szopce, było znikome w stosunku do ośmiu tysięcy studentów rzeszowskich. Zespole nie nowego środowiska nie osiągnęło właściwego wymiaru. Stale odczuwa się głód autentycznej wspólnoty*². Te słowa nic nie straciły ze swojej aktualności 25 lat później i skłaniają do refleksji nad znaczeniem duszpasterstwa akademickiego.

Marek GRUBKA, dominikanin, dr teologii, duszpasterz akademicki rzeszowskiej „Szopki” (1992–1995) i gdańskiej „Górki” (1996–2000), duszpasterz Polaków w Dublinie (2006–2011), od czerwca 2012 r. w Belgii, e-mail: grubkins@dominikanie.pl

¹ Było to nawiązanie do tradycji powierzania dominikanom zadań przez biskupów, którzy od początku istnienia zakonu powodowali powstawanie fundacji klasztornych. Również poznański klasztor w 1937 r. rozpoczął swoją działalność na prośbę kardynała Augusta Hlonda, który nalegał, aby dominikanie podjęli duszpasterstwo akademickie na Uniwersytecie Poznańskim. W takim znaczeniu klasztor w Rzeszowie wpisał się w tę piękną tradycję. Por. T. Pawłowski: *Latająca Szopka*. Rzeszów 2007 s. 27–28; J. W. Góra: *Poznań. Kościuszki 99*. Poznań 2007 s. 7–8.

² Por. T. Pawłowski: *Latająca Szopka...*, dz. cyt., s. 41.

Przy okazji wspomnienia „okrągłej” rocznicy warto przybliżyć pokrótce historię tego miejsca. Na polskiej mapie duszpasterstw akademickich jest to ośrodek dość młody. Każdy jubileusz jest dobrym powodem do prowadzenia analiz i stawiania postulatów. Dlatego poddano krótkiej analizie dotychczasową działalność tego ośrodka. Jubileusz jest również zachętą, aby przyjrzeć się programowi i ważnym zjawiskom mającym swe miejsce w minionych latach. Na tej podstawie można podstawić kilka propozycji na kolejne lata działalności duszpasterstwa.

Dotychczas ukazało się niewiele opracowań na temat rzeszowskiej „Szopki”. Jednym z pierwszych była wspomniana już książka o. Tomasza Pawłowskiego, w której w poważny, ale i miejscami humorystyczny sposób przybliżył początki istnienia tego klasztoru i ośrodka duszpasterstwa³. Oprócz tego pojawiały się różne artykuły w periodyku wydawanym przez duszpasterstwo, który nosił tytuł pochodzący od nazwy ośrodka⁴. Ponadto ukazało się krótkie wspomnienie przy okazji poświęcenia głównego kościoła⁵. Dostępne jest również opracowanie przygotowane w formie strony internetowej z okazji 20-lecia istnienia tegoż duszpasterstwa⁶. W związku z obchodami jubileuszu 25-lecia została przygotowana skromna publikacja, która w popularnej formie przybliży historię i sposób działalności tego ośrodka⁷.

Zamiarem niniejszego opracowania jest skrótowne przedstawienie historii powstania tego duszpasterstwa oraz opis podstawowej działalności w poprzednich latach. Dlatego też sięgnięto do materiałów archiwalnych przechowywanych w rzeszowskim klasztorze. Oprócz tego, uznano za ważne przedstawienie chronologicznej listy duszpasterzy akademickich, którzy przez te lata w ośrodku posługiwali. Całość dopełni prezentacja podstawowych założeń programowych i głównych zjawisk, towarzyszących pełnionej posłudze.

I. Dominikańskie ośrodki na tle duszpasterstwa akademickiego w Polsce

W ponad osiemdziesięcioletniej historii polskiego duszpasterstwa akademickiego można wyróżnić trzy główne okresy istnienia i działalności. Po pierwsze – czas od jego powołania aż do zakończenia drugiej wojny światowej. Następnie – spory przedział czasowy obejmujący okres porządku pojałtańskiego we wschod-

³ Tamże, s. 23–41.

⁴ Por. Pismo akademickie „Kłaki” . R. 1995 nr 1. „Pismo akademickie Szopka”. R. 1995–1998 nr 2–42.

⁵ Por. *Dominikanie w Rzeszowie. Pamiątka poświęcenia kościoła św. Jacka*. Rzeszów 2000.

⁶ Por. <http://www.20szopka.dominikanie.pl/wyjazdy.htm> [pobrano: 31.05.2012 r.].

⁷ Por. *25 lat Duszpasterstwa Akademickiego „Szopka” w Rzeszowie*. Rzeszów 2012.

niej części Europy, czyli lata 1945–1989. Wreszcie, trzeci wyraźny etap datujemy od polskiego przełomu w 1989 r.

Jako początek instytucjonalnego duszpasterstwa akademickiego w Polsce przyjmuje się powołanie przez abpa Adama Sapię, w drugiej połowie 1927 r., ks. Stanisława Sapińskiego na stanowisko duszpasterza krakowskich studentów. Jednocześnie przeznaczono parafialny kościół św. Anny na sprawowanie posługi duszpasterskiej dla środowiska uniwersyteckiego⁸. Duszpasterstwo akademickie w Warszawie zostało erygowane 4 stycznia 1928 r., a kapelanem akademickim mianowano ks. Edwarda Szwejnicę⁹. Kolejne ośrodki powstały we Lwowie, Wilnie, Lublinie i w Poznaniu, a więc w głównych miastach Rzeczypospolitej, w których istniały uniwersytety¹⁰. W 1936 r. rozpoczęły się coroczne pielgrzymki studentów na Jasną Górę, które połączone były ze składaniem ślubowania w celu odnowy religijnej i moralnej narodu. Formuła taka była kontynuowana w następnych dziesięcioleciach.

W okresie powojennym ukształtował się model działalności przy parafiach i kościołach rektorskich. W latach 1949–1989 nie było możliwości prowadzenia działalności duszpasterskiej na terenie uczelni, ze względu na zakaz wydany przez władze komunistyczne. Po 1989 r. wydawało się, że wykształcił się nowy model duszpasterstwa akademickiego w Polsce. Jednakże po rozwiązaniu w 1996 r. Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Akademickiego (KEDA) nastąpił czas pewnego osłabienia działalności duszpasterskiej. Sytuację zmieniło nieco ustanowienie w 2002 r. ponownie delegata Konferencji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Akademickiego. Wznowiono również działalność Ogólnopolskiego Kolegium Duszpasterzy Akademickich¹¹.

Charakterystyka ponad osiemdziesięciu lat istnienia polskiego duszpasterstwa akademickiego pozwala zobaczyć jego specyfikę i unikalność. Nie ma w Europie modelu tak bardzo opartego na parafiach i kościołach rektorskich. Osłabienie więzi ze środowiskiem akademickim w okresie ograniczenia możliwości działania Kościoła w murach wyższej uczelni, wpłynęło na wypracowanie takiego stylu funkcjonowania duszpasterstwa, jaki był wówczas możliwy. Po 1989 r.

⁸ Por. A. Przybecki: *Między poczuciem zagrożenia a potrzebą obecności. Koncepcja duszpasterstwa akademickiego w Polsce po przełomie 1989 roku*. Poznań 1999. Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny. Studia i Materiały. Vol. 26 s. 79–82.

⁹ Tamże, s. 82. Por. także Z. Malacki: *Duszpasterstwo Akademickie. Sześćdziesiąta rocznica powołania*. „Przeгляд Katolicki”. R. 1989 nr 2 s. 6; D. Kaczmarski: *Duszpasterstwo akademickie w okresie okupacji*. „Więź”. R. 13: 1970 nr 10 s. 58–74.

¹⁰ Por. D. Kaczmarski: *Duszpasterstwo...*, dz. cyt., s. 58–59.

¹¹ Por. M. Grubka: *Duszpasterstwo akademickie wobec rozwoju szkolnictwa wyższego w Polsce po 1989 roku*. „Teologia Praktyczna”. T. 10: 2009 s. 95–108.

nie powrócono jednakże na teren uniwersytetu, a jeśli już – to jedynie sporadycznie¹².

Bogata tradycja dominikańskiego duszpasterstwa akademickiego wpisała się w główny nurt istnienia polskiego modelu posługi środowiskom akademickim. Swój początek wzięło w Poznaniu. W roku 1935 kardynał August Hlond zainicjował powołanie tu klasztoru Zakonu Braci Kaznodziejów. Głównym zadaniem miało być duszpasterstwo studentów i profesorów Uniwersytetu Poznańskiego. Pierwszym duszpasterzem został mianowany o. dr Bernard Przybylski¹³. Już na jesieni 1937 r. dominikanie rozpoczęli posługę, chociaż klasztor oddano do użytku krótko przed wybuchem wojny, a kościół został zbudowany już po wojnie i oddany do użytku w 1949 r.¹⁴.

Do wybuchu II wojny światowej dominikanie posiadali jedynie ośrodek duszpasterstwa akademickiego w Poznaniu. Po wojnie ośrodek bardzo szybko wznowił swoją działalność. Już od początku marca 1945 r. o. Bernard Przybylski ponownie zaczął posługiwać, jednocześnie pełniąc obowiązki przeora klasztoru. W kolejnych latach duszpasterstwo odegrało ważną rolę w środowisku poznańskim. W okresie stalinizmu jego działalność została zawieszona na kilka lat. Aktywność ośrodka została wznowiona dopiero w 1957 r. Duszpasterzami w tym okresie byli o. Joachim Badeni, o. Władysław Paździor i o. Tomasz Pawłowski¹⁵. W kolejnych latach ośrodek funkcjonował coraz prężniej. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nabrał wielkiego rozmachu, będąc miejscem formacji wielu pokoleń poznańskiej inteligencji¹⁶.

¹² Wielokrotnie w swoich artykułach wspominał o tym ks. A. P r z y b e c k i oraz autor artykułu w swojej dysertacji. Por. A. P r z y b e c k i: *Między poczuciem...*, dz. cyt., s. 199–208; T e n - z e: *Koncepcja duszpasterstwa akademickiego w Polsce w nowej sytuacji społeczno-politycznej*. „Lignum Vitae”. T. 6: 2005 s. 191–205; M. G r u b k a: *Między uczelnią a świątynią. Rola kapłana w polskim duszpasterstwie akademickim na przykładzie ośrodka dominikańskiego w Gdańsku*. Kraków-Poznań-Dublin 2011 s. 243–254.

¹³ Por. K. J. D u d k a: *Rola rodziny w teologii o. Bernarda Przybylskiego OP*. Praca magisterska. PWT Warszawa. Warszawa 2008 s. 18.

¹⁴ Por. *List Prowincjała OO. Dominikanów o. H. Jakubca OP do Najprzewielebniejszej Kurii Metropolitarnej w Poznaniu z dnia 23.08.1937 r.* W: Archiwum Polskiej Prowincji Dominikanów w Krakowie, zbiór nieuporządkowany z lat 1935–1938; T. J. Ż u c h o w s k i: *Powrót do Poznania*. W: *Nasi dominikanie*. Poznań 2004 s. 296–394; *Z Kroniki Konwentu Poznańskiego*. W: *Poznańscy dominikanie*. Red. T. D o s t a t n i. Poznań 1997; B. P r z y b y l s k i: *W uniwersyteckiej wspólnocie*. „W Drodze”. R. 9: 1981 nr 11–12 s. 168–178; M. G r u b k a: *Między uczelnią...*, dz. cyt., s. 85–104.

¹⁵ L. B i e r n a c k a: *Duszpasterstwo akademickie w latach 1957–1974. O. Joachim Badeni*. W: *Pięćdziesiąta...*, dz. cyt., s. 83–87.

¹⁶ Por. J. W. G ó r a: *Poznań...*, dz. cyt., s. 61–63.

Następne dominikańskie ośrodki duszpasterstwa akademickiego zaczęły powstawać dopiero po 1962 r.¹⁷. Były to centra w Gdańsku (1964)¹⁸, Krakowie (1964), Wrocławiu (1971), Lublinie (1972), Rzeszowie (1987) i Szczecinie (1989). Wszystkie te ośrodki duszpasterstwa miały za punkt odniesienia klasztor poznański. Upływający czas powodował jednak, że każde z nowopowstałych centrów szukało własnej tożsamości. Niewątpliwie do wiodących należały w kolejnych latach ośrodki w Krakowie, Poznaniu i w Gdańsku.

Dominikańskie ośrodki duszpasterstwa akademickiego za czasów PRL były usytuowane w dużych miastach. Przede wszystkim w Poznaniu, Gdańsku, Krakowie, Lublinie i Wrocławiu. Do nich dołączyły nowe lokalizacje po 1987 roku, co było z jednej strony związane z ufundowaniem nowych klasztorów w Szczecinie, Rzeszowie, Łodzi czy Sandomierzu, a z drugiej strony uruchomieniem posługi akademickiej w Warszawie, Jarosławiu, Tarnobrzegu. W bieżącym roku został otwarty nowy klasztor w Katowicach, który również podjął posługę duszpasterską w środowisku akademickim¹⁹.

II. Powstanie i działalność ośrodka dominikańskiego „Szopka” w Rzeszowie

Patrząc z dłuższej perspektywy, można stwierdzić, że początek pobytu dominikanów w Rzeszowie był okresem naznaczonym mocno elementami charyzmatycznymi i duchowymi. Chodzi o czas posługi w kaplicy–garażu oraz początkowy okres duszpasterzowania w nowej, drewnianej kaplicy. Są to lata od końca 1986 r. do pierwszego półrocza 1987 r., a następnie okres do połowy 1989 r.²⁰. Początkowo wspólnota klasztorna liczyła zaledwie dwie osoby. Klasztor przeżywał swoje narodziny. Wszystko w jakimś sensie dokonywało się jesz-

¹⁷Jest rzeczą znaną, że cały dynamizm dominikańskich ośrodków zrodził się dopiero w późnych latach sześćdziesiątych. Jednak uzasadnione to było sytuacją Kościoła w Polsce, szczególnie prześladowaniem i represjami w latach pięćdziesiątych.

¹⁸ W sposób nieformalny ośrodek gdański zaistniał już w połowie 1963 r. Od końca września rozpoczęły się regularne spotkania dla studentów i młodej inteligencji. Formalnie duszpasterstwo zostało zatwierdzone przez biskupa gdańskiego, Lecha K a c z m a r k a, we wrześniu 1964 r. Por. M. G r u b k a: *Między uczelnią...*, dz. cyt., s. 118; B. S z a y n o k: *Duszpasterz. Rozmowy z ojcem Ludwikiem Wiśniewskim*. Kraków 2012 s. 25–27.

¹⁹ Również ta fundacja wpisuje się we wspomniany już nurt powstawania klasztorów ze względu na wyraźne zaproszenie ordynariusza diecezji. Do Katowic dominikanie przyszli na zaproszenie arcybiskupa Wiktora S k w o r c a i 26 sierpnia 2012 r. objęli parafię pw. Przemienienia Pańskiego. Por. http://dominikanie.pl/aktualnosci/news/archiwum/news_id,3491,y,2012,dominikanie_w_katowicach_oficjalne_objecie_parafii.html [pobrano: 04.11.2012].

²⁰ Por. M. P i eń k o w s k i: *Na początku był garaż ... W: 25 lat Duszpasterstwa Akademickiego „Szopka” w Rzeszowie*, dz. cyt., s. 15–16; M. G r u b k a: *Od garażu do murowanego kościoła. Historia rzeszowskiej „Szopki”*. W: *25 lat Duszpasterstwa Akademickiego „Szopka” w Rzeszowie*, dz. cyt., s. 9–14.

cze pod osłoną, jako przygotowanie do następnych kroków. Był to schyłek czasów komunistycznych, w którym niektóre oficjalne działania nie były jeszcze w pełni możliwe.

Początek klasztoru rzeszowskiego datowany jest na 28 października 1986 r., czyli jak to zapisał w kronice o. Justyn Sigda, na dzień św. Judy Tadeusza²¹. Zwyczajna posługa duszpasterska rozpoczęła się prawie dwa miesiące później, w garażu przerobionym na kaplicę. Biskup Stefan Moskwa poświęcił ją 21 grudnia 1986 r.²². I zaczęło się, tak po prostu, bez wielkich akcentów. Pierwszy przełożony, o. Justyn Sigda, miał w tym największy udział. Lokalizacja klasztoru nie była przypadkowa. Przy drogowej obwodnicy, obok uczelni i akademików znalazło się puste miejsce, gdzie w przyszłości, w kolejnych latach, powstawał klasztor, kaplica i kościół²³.

w tej garażowej kaplicy gromadziła się mała wspólnota ludzi świeckich. Z początkiem 1987 r., w dość nieformalny jeszcze sposób, rozpoczęło działalność duszpasterstwo akademickie. Pierwsze rekolekcje akademickie odbyły się w okresie Wielkiego Postu, w dniach 15–18 marca 1987 r. Prowadził je o. Jan Góra z Poznania²⁴. Pierwszym, chociaż jeszcze nieformalnym duszpasterzem akademickim, był o. Justyn Sigda, który zainicjował posługę duszpasterską w tym miejscu²⁵. Organizował rekolekcje, odczyty i konferencje. Szukał kapłana, który zgodziłby się zostać duszpasterzem w nowej placówce w Rzeszowie²⁶. W tym

²¹ Tego dnia nastąpiło objęcie placówki przez o. Justyna S i g d ę. Kolejne miesiące pokazały, że opieka patrona od spraw beznadziejnych była niezbędna, aby przetrwać pojawiające się przeciwności ze strony władz państwowych. Por. *Kronika klasztorna – kronika wydarzeń (1986–1997)*. Archiwum Klasztoru św. Jacka w Rzeszowie, s. 1.

²² Ojciec Justyn S i g d a przygotował tę małą kaplicę w bardzo krótkim czasie. Słowa wsparcia udzielił ówczesny prezydent Rzeszowa oraz prowincjał dominikanów. Por. *Kronika klasztoru św. Jacka...*, dz. cyt., s. 5.

²³ Wspominał o tym o. Tomasz P a w ł o w s k i: *W końcu zupełnie zniechęcony dotarłem do wielce niepozornej rozlatującej się chałupki. Okazało się, że jest to jedyna okazja. Właściciele gotowi są do sprzedaży. Siedząc w pokoju na parterze nagle, po drugiej stronie ulicy moje oczy ujrzwały długie, szare gmazysko, a obok zgrabny wieżowiec. Okazało się, iż to Politechnika Rzeszowska i „Ikar” czyli dom akademicki. Niczym staremu wilkowi rozjarzyły mi się ślepia. Nareszcie mam! I to już przy uczelni i miasteczku akademickim* [T. P a w ł o w s k i, dz. cyt., s. 27].

²⁴ Por. Notatka sporządzona „na gorąco” dnia 18 marca 1987 na temat pierwszych rekolekcji akademickich w Rzeszowie w DA przy ulicy Pstrowskiego 15. W: *Kronika klasztoru św. Jacka...*, dz. cyt., s. 6–10.

²⁵ O. Justyn S i g d a pisał o sobie, że był duszpasterzem akademickim „ze zmiłowania Bożego”. Por. *List do o. Jana Andrzeja Kłoczowskiego*. W: *Kronika klasztoru św. Jacka...*, dz. cyt., s. 11.

²⁶ *Studenci pchają mi się na głowę, do pokojów i do kuchni. Sam nie dam rady opanować inwazji. Chciałbym zatem, aby Ojciec coś zrobił dla tutejszej osieroconej młodzieży, której jest dużo i chętnie słucha Słowa Bożego. /.../ Prosi o to zrozpaczony rzeszowski przeor, który nigdy nie był duszpasterzem akademickim, i który bezradny wyrывa sobie resztki włosów, bo nie wie co począć z naprzykrzającymi się studentami* [List o. Justyna Sigdy do o. Tomasza Alexiewicza z dnia 18.03.1987. W: *Kronika klasztoru św. Jacka...*, dz. cyt., s. 12.

okresie nieformalnymi duszpasterzami akademickimi byli również o. Teodor Bielecki i o. Krzysztof Lipowicz²⁷. W maju 1987 r. z wykładami przyjeżdżali dominikanie z Krakowa. W ten sposób wspierano rodzącą się duszpasterską działalność małej wspólnoty. Wspomniany okres był niezmiernie ważny, bowiem zrodził opowieść przekazywaną następnym pokoleniom, świeckich i dominikanów.

Kaplica „Szopka” powstała w czerwcu 1987 r. Prace wykończeniowe trwały do lutego 1988 r. Ojciec Justyn Sigda, za nielegalne wybudowanie drewnianej kaplicy, był ścigany z urzędu i został skazany prawomocnym wyrokiem na 8 miesięcy więzienia w zawieszeniu i ok. 200 tys. złotych grzywny. Jednak, mimo wielu trudności, drewniana kaplica została poświęcona 20 marca 1988 r. przez ks. bpa Stefana Moskwę za wiedzą i błogosławieństwem ks. bpa Ignacego Tokarczuka, ordynariusza diecezji przemyskiej. W jakimś sensie władze administracyjne były już przyzwyczajone do powstających w ten sposób kaplic i kościołów na terenach Podkarpacia. Dominikanie również wpisali się w ten nurt koegzystencji władz kościelnych i państwowych²⁸.

Nowa i większa drewniana kaplica umożliwiła nowy rozwój duszpasterskiej posługi klasztoru. W czerwcu 1987 r. został erygowany ośrodek duszpasterstwa akademickiego. Prawdziwy rozwój duszpasterstwa nastąpił po przeprowadzce do drewnianej kaplicy, popularnie nazwanej „Szopką”. Kształtem nawiązywała do góralskich kaplic. Postacią, która nadała kierunek i dynamizm nowemu miejscu był o. Tomasz Pawłowski, założyciel krakowskiej „Beczki”. W Rzeszowie pojawił się w październiku 1987 r. Swoim dynamizmem, szerokością spojrzenia, osobowością wykraczającą ponad przeciętność, spowodował wyprowadzkę duszpasterstwa z garażu i zaistnienie w ramach miasta. Jednocześnie korzystając ze swojego wieloletniego doświadczenia, umieścił również nową wspólnotę rzeszowską w bogatej historii i wartkim nurcie działalności polskiego i dominikańskiego duszpasterstwa akademickiego.

„Szopka” jako nazwa własna miejsca, przebiła się stopniowo do świadomości ogólnej Rzeszowa. Ojciec Tomasz rozpoczął bardzo intensywny czas, kiedy to powoli drewniana kaplica stała się znakiem obecności dominikanów w Rzeszowie. Jego zdolności organizacyjne i promocyjne spowodowały rozkwit ośrodka duszpasterskiego. Akademicka „Szopka” zaczęła przyciągać młodych ludzi. W niej można było znaleźć coś dla siebie. Msza niedzielna i zajęcia w tygodniu stały się znakiem rozpoznawczym tego miejsca²⁹.

²⁷ Por. *Notatka o. Tomasza Pawłowskiego z rekolekcji dla poszukujących studentów*. W: *Kronika klasztoru św. Jacka w Rzeszowie (1986–1997)*. Archiwum klasztoru św. Jacka w Rzeszowie, s. 15–16.

²⁸ Por. *Kronika klasztoru św. Jacka...*, dz. cyt., s. 11–45.

²⁹ Tamże.

Kolejna faza związana jest z oddaniem nowego, większego kościoła oraz budynku klaszornego. Symbolicznie można przyjąć początek tego okresu na rok 2000, czyli moment poświęcenia kościoła³⁰. Rozpoczęły się lata funkcjonowania w zupełnie nowym otoczeniu i warunkach. Drewnianą kaplicę przekazano na rzeszowski kampus uniwersytecki.

Cechy charakterystyczne istnienia i działalności tego ośrodka poprzez 25 lat można sprowadzić do dwu spraw: duchowość dominikańska i lokalizacja w pobliżu kampusu Politechniki Rzeszowskiej. Są to niezmiernie istotne i życiodajne korzenie tego ośrodka. Duchowość dominikanów wprowadziła trzy elementy do podstawowej działalności. Pierwszy z nich to akcent na liturgię Mszy świętej, niedzielnej i codziennej. Drugim czynnikiem było wyeksponowanie regularnych wykładów i formacji intelektualnej. Szeroko rozumiana posługa innym jest naturalnym przedłużeniem modlitwy i intelektualnego rozwoju studentów. Służba drugim wpisana była od samego początku w działalność różnych grup duszpasterstwa.

Drugi z ważnych faktorów, jakim jest lokalizacja klasztoru w pobliżu uczelni spowodowała szczególnie dialog ze środowiskiem akademickim. Niejako było to naturalne przebywanie na granicy kampusu uczelnianego. Bliskość ówczesnej Wyższej Szkoły Pedagogicznej była także odniesieniem dla rodzącego się duszpasterstwa akademickiego.

III. Duszpasterze akademicy rzeszowskiej „Szopki”

Rzeszów jest również takim miejscem w Polsce, gdzie klasztor dominikanów powstał ze względu na posługę w duszpasterstwie akademickim. Takie było życzenie ówczesnego ordynariusza diecezji przemyskiej, biskupa Ignacego Tokarczuka.

Od 1987 r. posługiwało w nim ośmiu głównych duszpasterzy³¹. Ojciec Teodor Bielecki był jedynie kilka miesięcy duszpasterzem, ale zapisał się w pamięci pierwszych uczestników duszpasterstwa, pozostając nieustannie w dyspozycji do rozmowy i posługi. Około pięć lat posługiwał ojciec Tomasz Pawłowski, były duszpasterz krakowskiej „Beczki”, który nadał ośrodkowi pewien dynamizm³². Jego wcześniejsze życie kapłańskie związane było z służbą duszpasterstwu aka-

³⁰ Por. *Dominikanie w Rzeszowie. Pamiątka poświęcenia kościoła św. Jacka*. Rzeszów 2000.

³¹ Informacje zaczerpnięto z archiwum klasztoru w Rzeszowie oraz ze strony internetowej Jubileusz DA Szopka. Por. *Ogłoszenia duszpasterskie klasztoru i parafii św. Jacka z lat 1989–2012*. W: Archiwum klasztoru św. Jacka w Rzeszowie; *Kronika klasztoru św. Jacka w Rzeszowie (1986–2012)*. W: Archiwum klasztoru św. Jacka w Rzeszowie; <http://www.20szopka.dominikanie.pl/wyjazdy.htm> [odczyt: 31.05.2012 r.].

³² Por. *Beczka nasz dom. Dominikańskie Duszpasterstwo Akademickie Beczka 1964–2004*. Kraków 2004.

demickiemu w Polsce. Kiedy został skierowany do Rzeszowa, przyniósł ze sobą mądrość i doświadczenie. To jemu duszpasterstwo zawdzięcza fakt zaistnienia w przestrzeni diecezji i na forum miasta. W 1993 r. ojciec Tomasz został przeniesiony do Gdańska, gdzie dalej aktywnie był obecny w środowisku uniwersyteckim. W 2003 r. powrócił do Rzeszowa i pomimo wieku oraz zmagania się ze swoim zdrowiem nadal aktywnie posługiwał wielu grupom³³.

W tabeli nr 1 przedstawiono dominikanów posługujących w duszpasterstwie „Szopka” w liczącej ponad 25 lat działalności ośrodka.

Tabela nr 1. *Lista duszpasterzy akademickich w ośrodku w Rzeszowie*³⁴

Duszpasterze główni	Duszpasterze wspomagający
IV–IX.1987 – o. Teodor Bielecki	o. Krzysztof Lipowicz (IV–VI.1987)
1987–1993 – o. Tomasz Pawłowski	o. Artur Modzelewski (1990–1992) o. Marek Grubka (1992–1993)
1993–1995 – o. Marek Grubka	o. Cezary Jenta (1993–1995)
1995–2005 – o. Marek Grzelczak	
2005–2006 – o. Jacek Norkowski ³⁵	o. Marek Grzelczak (2005–2006) o. Janusz Skęczek (2005–2006)
2006–2007 – o. Marek Kosacz	
2007–2010 – o. Paweł Gużyński	o. Romuald Jędrejko (2007–2009)
2010 – o. Łukasz File	o. Artur Hącia (2010) o. Romuald Jędrejko (2011)

Autor artykułu pełnił posługę w duszpasterstwie trzy lata, w tym dwa jako samodzielny duszpasterz, który przejął ośrodek po odejściu o. Tomasza Pawłowskiego. W tym okresie ośrodek kontynuował wiele form działalności wypracowanych przez poprzednika. Wśród nowych inicjatyw, wprowadzonych w tym czasie, na uwagę zasługuje pismo akademickie „Szopka” oraz wykłady środowiskowe. Szczególnym wydarzeniem jesieni 1994 r. była autokarowa pielgrzymka duszpasterstwa do Rzymu i spotkanie z papieżem Janem Pawłem II podczas okolicznościowej audiencji.

Kolejnym duszpasterzem był o. Marek Grzelczak. To za jego pobytu swoją działalność pełniła „Szkola św. Tomasza z Akwinu”, która była jedną z najciekawszych inicjatyw tego okresu. Ojciec Marek, jak dotychczas, był najdłuższym duszpasterzem w rzeszowskim ośrodku. Posługę pełnił blisko jednaście lat. Po

³³ Ciągłe jest obecny w rzeszowskim klasztorze.

³⁴ Por. M. G r u b k a: *Między uczelniami...*, dz. cyt. s. 95; Por. <http://www.20szopka.dominikanie.pl/duszpasterze.htm>; *Dominikanie w Rzeszowie. Pamiątka...*, dz. cyt., s. 5; *25 lat Duszpasterstwa...*, dz. cyt., s. 6–8.

³⁵ Informację otrzymano od o. Marka G r z e l c z a k a OP.

odejściu z Rzeszowa już nie powrócił do duszpasterstwa akademickiego. Obecnie jest przeorem w Gidlach.

Następcą o. Marka został o. Jacek Norkowski, który wiele lat spędził poza granicami Polski. Swoją posługę pełnił jednakże tylko rok. Podobnie o. Marek Kosacz, który również pracował w rzeszowskim ośrodku zaledwie przez jeden rok. Wcześniej, przed podjęciem posługi duszpasterza akademickiego, przez wiele lat był katechetą w szkole oraz cenionym duszpasterzem młodzieży. Po wyjeździe z Rzeszowa został skierowany do klasztoru w Monachium, a od ponad roku jest duszpasterzem młodzieży w Poznaniu.

Kolejnym duszpasterzem w „Szopce” został o. Paweł Gużyński. Swoją posługę pełnił prawie trzy lata. Wcześniej przebywał w Poznaniu, obecnie posługuje w klasztorze w Łodzi.

Od lipca 2010 r. nowym duszpasterzem akademickim jest o. Łukasz Filc³⁶. Posługę pełni kolejny, trzeci już rok. Za jego kadencji wprowadzono między innymi „Szkołę czytania”. Również jest aktywnie obecny na Politechnice Rzeszowskiej, przerzucając w sensie symbolicznym i dosłownym pomost między uczelnią a ośrodkiem duszpasterstwa.

Warto również podkreślić, że w okresie od 2005–2012 r., a więc na przestrzeni zaledwie siedmiu lat, w ośrodku tym zmieniono aż czterech duszpasterzy. Wcześniej, w okresie 18 lat (1987–2005) było trzech duszpasterzy. Te zbyt częste zmiany dominikanów, odpowiedzialnych za prowadzenie tego ośrodka, musiały rzutować w tym czasie na jakość pracy duszpasterskiej³⁷.

IV. Program duszpasterstwa. Cechy szczególne

Przeglądając programy kolejnych lat działalności można zauważyć jej główne akcenty. Wśród nich na pierwszy plan przebija się niedzielna Msza święta, tzw. „dziewiętnastka”. Właściwie od początku jest sprawowana o tej samej godzinie. Bardzo szybko stała się centrum spotkań tygodniowych duszpasterskiej wspólnoty. Charakteryzowała ją bardzo dobra oprawa liturgiczna. Schola akademicka przygotowywała śpiew. Specjalny dobór śpiewanych pieśni powodował, że właśnie ta msza stała się Eucharystią środowiskową dla studentów i wykładowców. Kazanie duszpasterza dopełniało tego obrazu. Zatem miała ona przez te wszystkie lata swoje znaczenie, jako msza akademicka i ukierunkowana na ponadparafialne grupy uczestników.

³⁶ W dalszym ciągu jest duszpasterzem tego ośrodka. Uzyskanie wielu cennych informacji z archiwum było możliwe za jego przyczyną.

³⁷ Działo się tak w wielu innych dominikańskich ośrodkach duszpasterskich, co wynika z przeprowadzonych przez autora wielu analiz. Por. M. G r u b k a: *Między uczelnią...*, dz. cyt., s. 89–98.

Obok mszy niedzielnej przez długie lata odprawiano codzienną mszę ranną, która za sprawą o. Tomasza Pawłowskiego nazwana została „siódemką”. Była zaproszeniem do rannego wstawania i rozpoczęcia dnia od liturgii eucharystycznej. Pojawiali się na niej studenci z okolicznych akademików. Dopiero od kilku ostatnich lat została zmieniona ta wieloletnia już tradycja. W jej miejsce pojawiła się msza wieczorna. Nie jest jednak odprawiana codziennie, a jedynie w czwartki, raz na tydzień. Zmieniło to oczywiście układ programu tygodnia. W początkowych latach ranna msza i wieczorne spotkania wyznaczały rytm działalności duszpasterstwa. Obecnie, od kilku już lat, ten rytm jest inaczej określony, dostosowując się jakby do nowego, współczesnego sposobu życia studentów³⁸.

Oprócz liturgii i spotkań modlitewnych ważne miejsce w programie „Szopki” zajmowały propozycje wykładów. Były różnie układane. Zależało to od możliwości i inwencji kolejnych duszpasterzy. Spełniały swoją misję intelektualnej formacji studentów. Pojawiały się propozycje pojedynczych spotkań z zapraszanymi gośćmi, specjalistami z różnych dyscyplin. Obok tego istniały cykle wykładowe semestralne i roczne. Również bywało wiele propozycji spotkań z osobami pełniącymi funkcje społeczne i polityczne. Dawało to możliwość refleksji na ważne i aktualne tematy społeczne.

W programie duszpasterskim istotną rolę pełniły również wyjazdy duszpasterskie. Organizowane były od samego początku przez o. Tomasza Pawłowskiego i kontynuowane w różnych formach przez kolejnych duszpasterzy. Wymienić tutaj warto wyjazdy w góry i spływy kajakowe. Czasami organizowano różnego rodzaju pielgrzymki: piesze i autokarowe. Każdy wyjazd integrował grupę duszpasterską. Był również szansą dla poszukujących kontaktu z duszpasterstwem, stwarzając możliwości łatwego i prostego sposobu nawiązania z nim więzi.

V. Szczególne przejawy aktywności ośrodka

Podczas swoich wielu lat istnienia duszpasterstwo organizowało różne formy aktywności. Nie wymienia się tutaj wszystkich rodzajów podejmowanych działań. Warto jednakże przyrzeć się niektórym, bowiem określały one sposób działalności „Szopki” w nowej rzeczywistości po 1989 r., kiedy to w Polsce ponownie nastąpił gwałtowny rozwój społecznej i kościelnej aktywności.

Ojciec Tomasz Pawłowski jako duszpasterz krakowskiej „Beczki” organizował spotkania grupy liderów. Służyły one formowaniu aktywnych członków, którzy podejmą odpowiedzialność za duszpasterstwo, a w późniejszym okresie za ważne sprawy społeczne. Od początku organizowania grupy duszpasterskiej w Rzeszowie o. Tomasz podjął się organizacji podobnych spotkań. Miał w tym zakresie swoje doświadczenie i przekonanie, że jest to praca bardzo ważna ze

³⁸ Por. *Ogłoszenia duszpasterskie ...*, dz. cyt.; *Kronika klasztoru św. Jacka ...*, dz. cyt.

względu na spotkanych młodych ludzi. Przez cały okres swojego pobytu prowadził je konsekwentnie i w swoim stylu zapraszał do uczestnictwa tych, których sam rozpoznawał jako zdolnych do wejścia na bardziej wymagającą drogę. Dzięki takiemu postępowaniu wychował dużą grupę osób, które w wielu innych miejscach podjęły odpowiedzialność za Kościół i życie publiczne³⁹.

Pismo akademickie „Szopka” było propozycją skierowaną do środowiska akademickiego, a w kolejnych latach również do ogółu mieszkańców Rzeszowa. Spełniało ono nie tylko funkcję informacyjną, ale i opiniotwórczą. Powstało w 1993 r. w gronie grupy duszpasterskiej. Pierwszy tytuł wyłonił się z twórczej rozmowy i został określony jako „Kłaki”. Miał prowokować do poszukiwania idei, myślenia i działania razem z innymi. Od drugiego numeru pismo przyjęło tytuł pochodzący od nazwy miejsca powstania i działającej grupy. W ten sposób kolejne kilka lat periodyk o tytule „Szopka” stał się znakiem firmowym miejsca. Na wiosnę 1995 r. zrodziła się potrzeba zawiązania stowarzyszenia akademickiego, które przejęłoby prawo wydawnicze do tego pisma oraz podejmowało inne działania poza klasztorem⁴⁰. Pismo było wydawane dość regularnie, najczęściej raz na miesiąc. Redakcja spotykała się systematycznie i pomimo trudności udawało się planować i składać kolejne numery. W tym okresie chodziło o nadanie tej działalności ram, zgodnych z istniejącym porządkiem prawnym w Polsce oraz tymi, w jakich poruszało się w tym czasie duszpasterstwo. Takie ukierunkowanie uczyło normalnej działalności w nowych warunkach społecznych. Dawało również możliwość zdobywania funduszy i prowadzenia rozliczeń finansowych. Samo stowarzyszenie stało się również rozpoznawalne dla władz uczelni. W tym znaczeniu była to nowa jakość, zaproponowana przez duszpasterstwo „Szopka” środowisku akademickiemu Rzeszowa. W podsumowaniu warto powiedzieć, że łącznie wydano 42 numery pisma. Stowarzyszenie zawiesiło swą działalność pod koniec lat 90-tych⁴¹. Stało się to z kilku powodów. Najpierw przeniesienie duszpasterza, który stał u początku tych inicjatyw. Poza tym nastąpiło pewne wyczerpanie się formuły takiej działalności. Prowadzenie działalności wydawniczej wymagało od absolwentów duszpasterstwa, jednocześnie starających się o zapewnienie bytu swoim rodzinom, wielu wyrzeczeń. Zabrakło również następców, którzy chcieliby kontynuować to dzieło w nowej sytuacji duszpasterstwa.

Szkoła św. Tomasza z Akwinu została zaproponowana przez o. Marka Grzelczaka po 1996 r. Było to bardzo ciekawe działanie w ramach „Szopki”.

³⁹ Por. T. P a w ł o w s k i: *Latająca Szopka...*, dz. cyt., s. 33–35.

⁴⁰ Autor artykułu współuczestniczył w powstaniu pisma oraz inicjował założenie stowarzyszenia akademickiego „Szopka”. Ważnym znakiem w tym okresie były wspólne rozmowy ze studentami, dotyczące sposobu prowadzenia tej działalności.

⁴¹ Por. Pismo akademickie „Kłaki”. R. 1995 nr 1; „Pismo akademickie Szopka”. R. 1995–1998 nr 2–42 [w zbiorach własnych autora artykułu].

Propozycja wykraczała poza normalny program duszpasterski. Jej założeniem było wprowadzenie stałej formacji intelektualnej dla członków duszpasterstwa oraz dla wszystkich chętnych poszukujących wykładów z filozofii. Duszpasterz zapraszał wykładowców KUL-u z pobliskiego Lublina⁴². Zajęcia odbywały się raz w miesiącu. Program zajęć ogłaszany był raz na semestr, aby każdy mógł sobie zaplanować czas z dużym wyprzedzeniem, pomimo codziennych zajęć. Obowiązywały zapisy. Uczestnicy otrzymywali świadectwa. Wydaje się z pewnej perspektywy, że była to odpowiedź udzielona na wiele pytań, kierowanych przez ludzi świeckich do dominikańskich duszpasterzy, od których oczekiwali propozycji stałej formacji intelektualnej. Szkoła św. Tomasza istniała do 2006 r. i zakończyła swoją działalność wraz z odejściem duszpasterza o. Marka Grzelczaka, który był za nią odpowiedzialny⁴³. Nowy duszpasterz nie podjął dzieła poprzednika⁴⁴.

Innym przykładem bardzo ważnej działalności duszpasterstwa były wykłady dla narzeczonych i kursy przedmałżeńskie, prowadzone dla przygotowujących się do małżeństwa. I tutaj od samego początku o. Tomasz Pawłowski przedstawiał propozycję tzw. Szkoły miłości dla studentów i narzeczonych. W kolejnych latach pojawił się kurs dla narzeczonych w formie dialogowanej. Zespół ludzi świeckich, przygotowanych do prowadzenia takich zajęć, wraz z duszpasterzem zaprosił młodych do podejmowania bardziej systematycznego przygotowania do małżeństwa. W różnych formach takie przygotowania były prowadzone przez większość lat działalności „Szopki”.

VI. Podsumowanie i wnioski

Patrząc na 25 lat istnienia duszpasterstwa „Szopka” można wspominać z wdzięcznością i radością ludzi tworzących ten ośrodek, a także na nowo odczytywać minione wydarzenia. Każdy „okrągły” jubileusz jest pewnego rodzaju zachętą do świętowania i wdzięczności. Obok dziękczynienia jest to również czas na refleksję dotyczącą obecnego stanu i przyszłości tego miejsca. W oparciu o różne doświadczenia ośrodka z przeszłości, uwzględniając aktualną sytuację szkolnictwa wyższego, można podjąć próbę sformułowania kilku propozycji na przyszłość.

⁴² Podobne inicjatywy pojawiały się już w przeszłości w dominikańskich ośrodkach. Wspomnieć należy „Szkołę św. Tomasza”, założoną przez o. Ludwika Wiśniewskiego w Gdańsku oraz „Studium Wiedzy Chrześcijańskiej” w krakowskiej Bieczce. Por. M. Grubka: *Dominikańska Szkoła Wiary dziesięć lat później*. „Teologia Praktyczna”. T. 11: 2010 s. 220.

⁴³ Informacje przekazane przez o. Marka Grzelczaka [mps w zbiorach autora].

⁴⁴ Tak się działo wielokrotnie w ośrodkach duszpasterskich, że następca nie podejmował kontynuacji jakiejś ważnej działalności swojego poprzednika. Można by tutaj przytoczyć wiele przykładów. Por. B. Szyno: *Duszpasterz...*, dz. cyt., s. 53.

Po tylu latach działalności ośrodka, sensowną wydaje się sugestia podjęcia starań, zmierzających do tego, aby dominikanie stali się oficjalnymi duszpasterzami akademickimi dla Politechniki Rzeszowskiej. Lokalizacja duszpasterstwa, względem uczelni i akademików, tworzy dość naturalną sytuację dla takiego rozwiązania. Nawiązywano by w ten sposób do wizji biskupa Ignacego Tokarczuka, wyrażonej w momencie zaproszenia dominikanów do zaangażowania się w realizację specyficznej misji w Rzeszowie. Jest już właściwy czas, aby rozważyć podjęcie nowych działań na nowe czasy i wystąpić z taką propozycją do miejscowego ordynariusza.

Ponadto należałoby podjąć próbę realizowania modelu duszpasterskiego, który byłby pewnego rodzaju pomostem między uczelnią a świątynią⁴⁵. W tym wypadku duszpasterze „Szopki” mogliby być obecni na uczelni, w środowisku naturalnym dla studentów i wykładowców. Natomiast świątynia mogłaby być przestrzenią dyspozycyjną i służebną wobec uczelni i jej środowiska. Świątynia byłaby przestrzenią, w której odbywałyby się formacja duchowa kierowana do środowiska uczelnianego⁴⁶. Natomiast w ramach uczelni istotną byłaby obecność oraz inicjowanie działań dla całego środowiska akademickiego. Duszpasterz byłby formalnie kimś umocowanym względem władz uczelni, do którego można by się zwrócić w wielu sprawach istotnych dla środowiska uczelnianego.

Wreszcie właściwym kierunkiem działania w nowych czasach byłoby stworzenie zespołu duszpasterskiego, składającego się zarówno z dominikanów, jak i ludzi świeckich. W takim zespole niewątpliwie winien być obecny dominikanin z stopniem naukowym, np. z filozofii lub teologii. Drugi duszpasterz akademicki mógłby jednocześnie funkcjonować na uczelni jako wykładowca. Byłby wówczas dość naturalnym partnerem nie tylko dla studentów, ale także dla grona wykładowców.

Na koniec przytoczyć można tutaj słowa bł. Jana Pawła II, biskupa i papieża głęboko rozumiejącego sens kształtowania młodej inteligencji. W liście apostołskim *Novo millennio ineunte* zachęcał, aby wypłynąć na głębię współczesności⁴⁷. Wydaje się, że niezbędne jest podjęcie wyzwania, które wiąże się z posługą w środowisku uniwersyteckim polskich uczelni. Zacząć trzeba od stworzenia nowego modelu obecności w środowisku uniwersyteckim, co jawi się jako niedokończony projekt, czekający ciągle na podjęcie przez duszpasterzy akademickich.

⁴⁵ Por. M. Grubka: *Między uczelnią...*, dz. cyt., s. 247–260.

⁴⁶ Zwraca na to uwagę ks. Adam Przybecki, podkreślając znaczenie kontemplacji, która powinna tkwić u podstaw działania w środowisku uczelnianym – por. A. Przybecki: *Kościół musi wyruszyć w drogę. Polskie duszpasterstwo w poszukiwaniu duchowych korzeni*. „Teologia Praktyczna”. T. 13: 2012 s. 33–41.

⁴⁷ Jan Paweł II: List apostołski *Novo millennio ineunte*. Watykan 2001 n. 1.

ELŻBIETA ADAMIAK

Edyty Stein i Jana Pawła II teologiczna wizja kobiecości

O znaczeniu osoby i twórczości Edyty Stein (1891–1942) dla papieża Jana Pawła II (1920–2005) nie trzeba przekonywać. To on dokonał jej beatyfikacji, 1 maja 1987 r. w Kolonii. To on kanonizował ją 11 października 1998 r. To on w końcu 1 października 1999 r. ogłosił ją motu proprio *Spes aedificandi* – wraz ze św. Brygidą Szwedzką i św. Katarzyną ze Sieny – Patronką Europy¹.

Można też wskazywać na wiele podobieństw na płaszczyźnie intelektualnej i duchowej, które skłaniają do podejmowania pytań o ujęcia pewnych kwestii przez Edytę Stein i Jana Pawła II. Spośród podobieństw, które wydają się mieć największe znaczenie dla interesującego nas tematu, należy wskazać formację filozoficzno-teologiczną. Oczywiście oboje realizowali ją w szczegółach na różny sposób, treściowo pozostaje jednak stwierdzić, że oboje wiązali w swojej refleksji oba te poziomy, jak też, że dla obojga szczególne miejsce w obszarze badań zajmowała fenomenologia jako kierunek filozoficzny oraz pisma św. Jana od Krzyża w obszarze badań teologicznych.

Radykalizm opowiedzenia się za Jezusem doprowadził oboje do decyzji o życiu w bezżeństwie. Decyzją Kościoła katolickiego oboje są obecnie czczeni oficjalnie – Edyta Stein pod karmelitańskim imieniem św. Teresy Benedykty od Krzyża, Karol Wojtyła jako bł. Jan Paweł II.

Warto wspomnieć również bliskość miejsca śmierci Edyty Stein – w obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, z miejscem urodzenia i przedpapieskiej działalności Karola Wojtyły/ Jana Pawła II. Stąd jego pojmowanie roli św. Edyty

Elżbieta ADAMIAK, dr hab., adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: eadamiak@amu.edu.pl

¹ Por. Jan Paweł II: List apostolski motu proprio *Spes aedificandi*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 20: 1999 nr 12 (218) s. 12 nr 2.

Stein/ Teresy Benedykty od Krzyża już w okresie papieskim jako rzeczniczki dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, którego sam był głębokim orędownikiem. W motu proprio *Spes aedificandi* Jan Paweł II pisał dlatego o śmierci Karmelitanki: *Jej głos zlał się z krzykiem wszystkich ofiar tej przerażającej tragedii, lecz zarazem zjednoczył się z krzykiem Chrystusa na Krzyżu, który nadał ludzkiemu cierpieniu tajemniczą i trwałą owocność*².

Poza wspomnianymi najważniejszymi podobieństwami, można wskazać też na wyraźne różnice. Najistotniejszą wydaje się pełne przełomów światopoglądowych i religijnych życie Edyty Stein oraz naznaczoną pogłębianiem drogę Karola Wojtyły/ Jana Pawła II, charakteryzującą się przede wszystkim stałością kierunku. Stąd wielu widzi w niej patronkę poszukujących. Któż bowiem lepiej zrozumie ludzi przeżywających ogromne przemiany duchowe niż ta, która od wychowania w rodzinie żydowskiej, poprzez fazę ateizmu doszła do wyznawania katolicyzmu i to jako żyjąca w klasztorze kontemplacyjnym karmelitanka. Dość oczywistą różnicą jest też przynależność narodowa obojga. Edyta Stein była Żydówką rozumiejącą siebie jako obywatelka pruska. Jan Paweł II – Polakiem.

Podobnie oczywista jest kolejna różnica, która jednak ma znaczenie zwłaszcza dla podejmowanego w niniejszym artykule tematu: płeć. Nie jest bowiem obojętne to, iż Edyta Stein podejmując kwestie rozumienia zawodu i powołania kobiet, mówi tym samym również o sobie. Trzeba to zauważyć także pod względem ograniczeń, z jakimi musiała się zmagać w karierze naukowej³. Jan Paweł II podejmuje temat, do którego ma dostęp niejako tylko z zewnątrz.

Istotne jest w końcu wskazanie różnicy epok, w którym powstawały pisma, będące podstawą źródłową tego artykułu. Mimo iż drogi życiowe obojga autorów czasowo nachodzą na siebie, uwzględnione zostaną w podjętej analizie prace Edyty Stein z lat 1928–1933⁴ oraz pisma papieskie Jana Pawła II, a zatem z lat

² Tamże, s. 15 pkt 9.

³ Myślę głównie o uniemożliwieniu przystąpienia do habilitacji. Pisała o tym do swego ówczesnego przyjaciela, Romana Ingardena: *Prób habilitowania się mam już serdecznie dosyć. Marnuje się na to tak wiele sił i czasu, których można by użyć w lepszej sprawie* (Św. Teresa Benedykta od Krzyża. Edyta Stein: *Autoportret z listów: Listy do Romana Ingardena*. Tłum. J. I. Adamska. Kraków 2004). Życie potwierdziło jej słowa: jej spuścizna naukowa i pisarska wydaje się bardziej promieniować niż naukowe dokonania jej kolegów, którzy na takie bariery formalne nie natrafili, a jednak ich nazwiska mówią coś tylko wąskiemu kręgowi fachowców.

⁴ 1 stycznia 1922 r. Edyta Stein przyjęła chrzest w Kościele katolickim, pragnąc od razu wstąpić do zakonu. Za radą kierownika duchowego odłożyła tę decyzję. Pracowała jako nauczycielka w Spirze (niem. Speyer), angażując się jednocześnie między innymi na rzecz kobiet. W 1932 r. podjęła pracę jako docentka w Niemieckim Instytucie Pedagogiki Naukowej w Monasterze (niem. Münster), którą to posadę – jako Żydówka – musiała złożyć już rok później. Właśnie ten czas – w Spirze i Monasterze – charakteryzuje duża aktywność wykładowa Stein, która zebrana zostanie potem w książkę podsumowującą jej spojrzenie na rolę kobiet. Teksty te zebrane zostaną w tomie: *Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen*. Freiburg i. B. 2005 (w ramach Edith-Stein-

1978–2005⁵. Można zatem badać jedynie kwestię możliwego wpływu myślenia E. Stein na Papieża z Polski. Podstawowym pytaniem, na które poszukiwana będzie odpowiedź, jest zatem, czy w nauczaniu Jana Pawła II można odnaleźć ślady inspiracji Steinowską myślą o kobiecości? Jeśli tak, które elementy zostały przejęte i w jaki sposób wbudowane w papieską teologię kobiecości? Podejmując ten temat uwzględniać należy przyjęty zwyczaj, iż w dokumentach papieskich brak bezpośrednich odwołań do autorek i autorów, których myślą się inspirował, zwłaszcza współczesnych lub żyjących w nieodległej epoce. Postawione pytanie dotyczy zatem możliwej recepcji pośredniej myśli Edyty Stein w nauczaniu Jana Pawła II o kobietach.

Zakres tematyczny obejmuje tylko ogólny, antropologiczno-teologiczny poziom rozważań obojga autorów, na boku pozostawiając wynikające stąd konsekwencje eklezjologiczne czy mariologiczne. Zbyt daleko idące byłoby też podejmowanie dyskutowanej kwestii możliwego feministycznego odczytania przesłania Edyty Stein o roli kobiet w Kościele i społeczeństwie. Każde z tych zagadnień warte jest oddzielnego opracowania⁶. W artykule przyjęto metodę analizy tekstu, jak również metodę porównania wyników tejże analizy, co zostanie przedstawione w syntetycznych wnioskach.

I. „Żadna kobieta nie jest tylko kobietą”. Edyty Stein teologiczna wizja kobiecości

W tomie będącym spojrzeniem na wybitnych teologów XX wieku kręgu języka niemieckiego, wydanym staraniem polskiego Towarzystwa Teologów Dogmatyków, znalazła się prezentacja osoby i dzieła Edyty Stein, a jej autor, Paweł Warchoń, nie uzasadniał teologicznego wymiaru jej twórczości, uznając go za

Gesamtausgabe). W języku polskim wydane najpierw: *Kobieta – jej zadanie według natury i łaski*. Tłum. J. I. Adamska. Tczew 1999; następnie w formie wydania krytycznego: *Edyty Stein refleksje o kobiecie*. Tłum. J. I. Adamska, M. Grzywacz. Borne Sulinowo 2005.

⁵ Z bogatego nauczania Jana Pawła II należy uwzględnić przede wszystkim pierwszy w historii oddzielny dokument papieski, poświęcony tematyce kobiecej, List apostolski *Mulieris dignitatem* z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety, wydany w 1988 r. Poza tym tematyce kobiecej poświęcone były: List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom z 1994 r. oraz List *A ciascuna di voi* do kobiet całego świata, wydany z okazji Światowej Konferencji ONZ w Pekinie poświęconej kobiecie z 1995 r. W wielu dokumentach i wystąpieniach Papież nawiązywał do tematyki kobiecej, np. w adhortacji *Familiaris consortio* (nr 22–24), encyklice *Redemptoris Mater* (nr 46), adhortacji *Christifedels laici*, (nr 49–52), encyklice *Evangelium vitae* (nr 99), adhortacji *Ecclesia in Africa* (nr 82), adhortacji *Vita consecrata* (nr 57–58), adhortacji *Ecclesia in Europa* (nr 42–43).

⁶ Na ten temat por. zwłaszcza U. Gahling: *Geschlechter-Realitäten. Edith Steins Beitrag zur Theorie der geschlechtlichen Differenzierung*. „Edith Stein Jahrbuch“. R. 2004 s. 131–156; A. Grzegorzczak: *Nauka Edyty Stein o kobiecie wobec współczesnych tendencji feministycznych*. W: *Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) – Kobieta i Karmelitanka Bosa – Patronką Europy*. Poznań 2001 s. 37–60.

oczywisty⁷. Wydaje się, że dzieła Patronki Europy o tematyce kobiecej wymagają więcej wyjaśnienia. Dużo światła na ten wymiar jej dzieła rzuca praca Doroty Dźwig, która podkreśla, że Stein, stawiając pytanie o specyfikę kobiecą, odwołuje się do szerokiej palety dyscyplin naukowych, od psychologii, socjologii, filozofii po teologię⁸. Dodając, iż jednym z najistotniejszych wątków myśli Stein jest kwestia wykształcenia kobiet, uzasadnionym wydaje się jeszcze dodanie wymiaru pedagogicznego. W każdym razie jest to spojrzenie interdyscyplinarne, integralne, przy czym w sposobie stawiania pytań oraz dochodzenia do odpowiedzi na nie najwyraźniejsze jest podejście filozoficzne. W przyjętej przez Stein metodzie fenomenologicznej zasadnicze znaczenie ma, po pierwsze, doświadczenie źródłowe, następnie – intuicyjne uzasadnienie wyniku poznania, oraz po trzecie, spostrzeżenie go w kontekście innych przedmiotów, poprzez odrębność.

Zarazem jednak Edyta Stein porusza wszystkie „klasyczne” teksty biblijne i teologiczne, które w tradycji Kościoła odcisnęły swe piętno na jego odniesieniu do kobiet – jak pierwsze strony Księgi Rodzaju i Pawłowe *nie ma mężczyzny i kobiety* (Ga 3,28). W jej refleksjach odnajdziemy stwierdzenia dobrze znane, ale też nowe, zaskakująco aktualne. Wynika to – jak się wydaje – z jej własnego usiłowania nawiązywania do najnowszych osiągnięć naukowych w dziedzinie badań nad różnicą płciową, z jednoczesną ostrą krytyką – jak to nazywała – „bezmądnego dyletantstwa”, z jakim wielu z upodobaniem wypowiadało się publicznie na ten temat. Wydaje się zatem, że mimo uprzywilejowania spojrzenia fenomenologicznego, uzasadnione jest mówienie o wymiarze teologicznym jej dzieła.

Z przyjęcia na poziomie filozoficznym metody fenomenologicznej wynikają zarazem pytania, które stawia Stein, odnosząc je także do płaszczyzny teologicznej: Czym jest kobieta? (*Was ist eine Frau?*) Czy istnieje istota kobiety, istota kobiecości? (używa pojęcia *Wesen der Frau*; często pyta też o *species Frau*). Czyni tak, choć nieobce jest jej rozeznanie różnorodności sytuacji kobiet, które utrudnia poszukiwanie na tak sformułowane pytania odpowiedzi: *W samej rzeczy – pisała – powstaje tu równocześnie trudność: czy można w ogóle mówić o położeniu kobiety [die Frau]. (...) z powodu wielkiej różnorodności typów i indywidualów, trudno mówić o jakimś jednym, wspólnym wszystkim położeniu*⁹. Dążąc do syntezy rozważań Stein nad tym zagadnieniem, można powiedzieć, że dochodzi ona do wniosku, iż *species* człowiek rozwija się jako podwójne

⁷ P. W arch o ł: *Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) i jej teologia*. W: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*. Red. J. J e z i e r s k i, K. P a r z y c h. Olsztyn 2006 s. 279–294.

⁸ D. D ź w i g: „*Żadna kobieta nie jest tylko kobietą*”. *Edyty Stein studium o kobiecie*. Kraków 2003.

⁹ *Edyty Stein refleksje o kobiecie*, s. 151. Por. S. B i n g g e l i: *Wstęp*. W: tamże, s. XII–XV.

species mężczyzny i kobiety. Inaczej mówiąc – istota człowieczeństwa wyraża się w dwojaki sposób.

Prowadzi to Stein do stwierdzeń na trzech poziomach:

Po pierwsze, wyraźnie mówi o równości wszystkich ze względu na człowieczeństwo. Stąd m.in. wywodzi postulat równych praw wyborczych kobiet, biernego i czynnego, jak też wykształcenia kobiet (pogląd ten można by nazwać egalitaryzmem). Argumentując biblijno-teologicznie Stein podkreśla, że występujące w Biblii rozróżnienie płci nie uprzywilejowuje jednej z nich kosztem drugiej. Brak uzasadnienia poddaństwa czy podporządkowania kobiety względem mężczyzny w Objawieniu. Interpretując opis stworzenia z Księgi Rodzaju Stein stwierdza, iż kobieta, jako towarzyska i pomocnica mężczyzny, stanowi z nim jedno – najściślejszą wspólnotę miłości¹⁰.

Po drugie, w dziele Stein znajdziemy stwierdzenia o odmienności, różnicy, które można by ocenić jako bliskie pozycji esencjalistycznych. Istotę kobiecości sprowadza do dwóch postaw duchowych: macierzyństwa, czyli podtrzymywania życia i wszystkich jego przejawów, oraz poznania intuicyjnego i wczuwającego się¹¹. Warto zwrócić uwagę na epistemologiczną konsekwencję drugiej części tego spojrzenia: kategoria „wczucia” pojmowana jest nie tylko na poziomie metody poznania istoty kobiecości, ale też jako cecha charakterystyczna poznania kobiecego.

Po trzecie Edyta Stein pisze o indywidualności, która powoduje, że w każdym mężczyźnie i każdej kobiecie owo *species*, charakterystyczne dla danej płci, niekoniecznie musi realizować się w pełni albo nawet może być całkowicie niezgodne z przyjętą zasadą cech charakterystycznych dla danej płci¹².

Rozróżnienie tych trzech poziomów wydaje się centralne dla trafnego zrozumienia Edyty Stein teologicznej wizji kobiecości. Widać to dobrze na przykładzie charakterystycznego dla niej języka opisu zadań kobiet: używa niemal zamiennie pojęć zawód i powołanie (niem. *der Beruf* oraz *die Berufung*) lub też – mówiąc ściślej – uznaje zawód kobiety za powołanie. Odróżnia przy tym zawód od pracy wykonywanej wyłącznie dla celów zarobkowych.

Posługując się tymi pojęciami, najpierw mówi o tym, co specyficzne dla istoty kobiety: *Mówiąc na temat etosu zawodu kobiet, zakładam równocześnie z góry, że dusza kobieca posiada właściwe sobie trwałe podstawy, które od wnętrza kształtują jej życie zawodowe; w tym zaś mieści się drugie założenie, miano-*

¹⁰ Por. A. Grzegorzczak, art. cyt., s. 41.

¹¹ Por. tamże, s. 38.

¹² Przykładem takiego ujęcia są wybrane na śródtytuł artykułu słowa E. Stein *Żadna kobieta nie jest tylko kobietą* (T a ż: *Kobieta – jej zadanie według natury i łaski*, dz. cyt., s. 16).

wicie, że specyfika kobieca zawiera w sobie powołanie do określonych zadań¹³. Potem jednak dodaje: *Nie każda kobieta ucieleśnia w pełni kobiecą istotę. Różne indywidua wykazują różne właściwości, a nawet pokrewieństwo z istotą męską, uzdalniające do działania niespecyficznym kobiecego*¹⁴. Stein zwraca przy tym uwagę, że przykładem takich zawodów/powołań są święci i zakonnicy¹⁵. W pewnym sensie przekraczają oni granicę płci: święci mężczyźni mają cechy kobiece, święte kobiety – męskie.

To fundamentalne rozróżnienie natury kobiecej od konkretnej kobiety pozwala E. Stein wielokrotnie powtarzać, że nie istnieje żaden zawód, którego nie mogłaby kobieta wykonywać, i że w związku z tym podział zawodów na męskie i kobiece nie da się utrzymać.

Analogicznie rozróżnienie to pozwala odpowiednio rozumieć wypowiedzi Stein o małżeństwie i macierzyństwie czy też o dziewictwie poświęconym Bogu jako przeznaczeniu kobiety. Pojedyncze, wyjęte z kontekstu zdania mogą bowiem sugerować jednostronność jej podejścia. Czytamy np.: *Przeznaczeniem kobiety jest być towarzyszką życia mężczyzny i matką*¹⁶. Jednocześnie znajdziemy inne wypowiedzi, w których powołując się na argumentację teologiczną, w szczególności na dziedzictwo grzechu pierworodnego, twierdzi coś – jak się pozornie może wydawać – przeciwnego: *stać się żoną i matką nie może być jej [kobiety] jedynym przeznaczeniem*¹⁷.

Podobnie należy odczytywać argumentację związaną z dziewictwem jako drogą życiową kobiet. Stein stwierdza najpierw, iż *całkowite oddanie się jest zasadą życia zakonnego, z zarazem jedynym możliwym adekwatnym spełnieniem kobiecych tęsknot*¹⁸, by kilka zdań dalej powiedzieć: *Czy wszystkie kobiety muszą zostać zakonnice dla wypełnienia swego powołania? Oczywiście, że nie!*¹⁹.

Przedstawione tu syntetycznie poglądy św. Edyty Stein/ Teresy Benedykty od Krzyża na temat podstaw antropologicznych mówienia o zawodzie/powołaniu

¹³ T a ż: *Kobieta – jej zadanie według natury i łaski*, dz. cyt., s. 11. Warto zwrócić uwagę, że w takim to znaczeniu konsekwentnie mówi o *Zawodzie mężczyzny i kobiety według natury i łaski*, a zatem nie podejmuje zadań i powołań kobiet abstrahując od zadań i powołań mężczyzn.

¹⁴ Tamże, s. 85. Por. także – tamże, s. 161–163; 175–177; 180; 190.

¹⁵ Por. *Edyty Stein refleksje o kobiecie*, dz. cyt., s. 92–93. Szerzej na ten temat zob. M. W a l u ś: *Świętość kobiet i kategoria płci. Recepcja nauczania Kościoła na temat kobiet a opisy hagiografii*. W: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce 1978–2005*. Red. E. A d a m i a k, M. C h r z ą s t o w s k a. Poznań 2008 s. 175–187. W a l u ś wykazuje, że opis ten odnaleźć można także w odniesieniu do samej S t e i n. Jej przyjaciółka, J a d w i g a C o n r a d opisuje ją właśnie w takich kategoriach. Zob. J. A d a m s k a: *Święta Edyta Stein*. Kraków 2003 s. 104.

¹⁶ T a ż: *Kobieta – jej zadanie według natury i łaski*, dz. cyt., s. 11. Por. tamże, s. 84; 98.

¹⁷ Tamże, s. 172. Por. tamże, s. 75.

¹⁸ Tamże, s. 21. Por. tamże, 188.

¹⁹ Tamże, s. 22.

kobiet w Kościele i społeczeństwie każą wyeksponować jako najistotniejsze trzy poziomy ujmowania istoty kobiety czy też istoty kobiecości: co do równości, co do odmienności, co do indywidualności.

Zależnie od głoszonej współcześnie antropologii płci podlegają one różnym ocenom. Częściowo wynikać to może z niepełnego odczytania myśli Filozofki i Karmelitanki, tzn. z pominięcia ich wielowymiarowości, a przez to formułowania na poziomie ogólnie-obowiązującym nawet tam, gdzie poszczególne wypowiedzi Stein wzajemnie się relatywizują.

Jakkolwiek stwierdzenia o równej godności kobiet i mężczyzn mogą dziś wydawać się oczywiste, dalekie jest ono jeszcze do przekucia na praktykę codzienną. Z drugiej strony stwierdzenia o podejściu indywidualnym do każdej i każdego zdają się współbrzmieć z dzisiejszymi dążeniami do indywidualizmu, trzeba wyraźnie wskazać, że w koncepcji Edyty Stein niezwykle ważną rolę odgrywała też etyka i pojmowanie odpowiedzialności.

II. „Niewiasta jest drugim »ja« we wspólnym człowieczeństwie”²⁰. Jana Pawła II teologiczna wizja kobiecości

Zanim podjęta zostanie analiza nauczania papieskiego o kobiecości należy przedstawić jego fundament, czyli podstawowy antropologiczny wątek myślenia Jana Pawła II: równość w godności dwojga – kobiety i mężczyzny. Ze względu na częste występowanie tego wątku w myśli papieskiej niech wystarczy jeden cytat jednoznacznie prezentujący stanowisko Papieża: *Godność mężczyzny i kobiety wypływa z faktu, że gdy Bóg stworzył człowieka, »na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę« (Rdz 1,27). Zarówno mężczyzna, jak i kobieta zostali stworzeni »na obraz Boży«, to znaczy obdarzeni rozumem i wolą, a w konsekwencji także wolnością. (...) Mężczyzna i kobieta, oboje stworzeni na obraz Boży, są różni, ale mimo to zasadniczo równi sobie z punktu widzenia swojego człowieczeństwa*²¹.

²⁰ Jan Paweł II: List apostolski *Mulieris dignitatem* z okazji roku maryjnego o godności i powołaniu kobiety. Watykan 1988 nr 6 (dalej: MD). Por. także: Tenże: Katecheza *Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej*, z 22.06.1994 r. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Kraków 2003 [wydanie na płycie CD]. Katechezy cytowane będą przez podanie tytułu i daty wygłoszenia.

²¹ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa*, nr 82. Por. także: *W perspektywie antropologii chrześcijańskiej każda osoba ludzka ma swoją godność; jako osoba, kobieta nie ma mniejszej godności od mężczyzny* (Jan Paweł II: Katecheza *Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej*, z 22.06.1994 r. Por. Tenże: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, dz. cyt., s. 36). Zob. MD nr 6, 7, 13,16, 29. Szerzej na temat nauczania Kościoła katolickiego o kobietach – por. E. Adamiak: *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach. Ujęcie dogmatyczne*. W: *Godzina kobiet?*, dz. cyt., s. 15–64.

Nauczanie o równej godności kobiet i mężczyzn uzasadniane było przez Jana Pawła II nie tylko ze stworzenia – choć egzegeza pierwszych trzech rozdziałów Księgi Genesis zajmowała w nim poczesne miejsce. Papież odwoływał się także do „nowego stworzenia” w Chrystusie: *Ewangeliczna »równość«, »równouprawnienie« kobiety i mężczyzny wobec »wielkich spraw Bożych«, która tak przejrzyście uwydatniła się w czynach i słowach Jezusa z Nazaretu, stanowi bardziej oczywistą podstawę godności i powołania kobiety w Kościele oraz w świecie*²². Ten zamysł pierwotny godności dwojga, do którego powraca i który umacnia Jezus, jest zarazem kryterium oceny współczesnej rzeczywistości społecznej i kościelnej.

Jan Paweł II wielokrotnie dawał wyraz powszechności i aktualności tego przesłania, które odnosi się *...do wszystkich kobiet i zarazem do każdej z osobna kobiety, bez względu na uwarunkowanie kulturowe, w jakich żyje, niezależnie od takich czy innych jej właściwości duchowych, psychicznych czy cielesnych, jak na przykład wiek, wykształcenie, zdrowie, praca, stan małżeński czy bezżenność*²³.

Kolejny, węższy poziom rozumienia kobiecości przez Jana Pawła II wiąże się z jego pojmowaniem płciowości, które szeroko omawiał w cyklu katechez środowisk na początku swego pontyfikatu. Nauczał wówczas: *Cielesność i płciowość nie utożsamiają się bez reszty. Jakkolwiek bowiem ciało ludzkie w swej normalnej konstytucji zawsze nosi w sobie znamiona płci, jest z natury męskie lub kobiece – to jednakże fakt, że człowiek »jest ciałem«, wchodzi w strukturę osobowego podmiotu w znaczeniu bardziej podstawowym niż fakt, że jest on w swej somatycznej konstytucji, jako człowiek, mężczyzną lub kobietą*²⁴. Płciowość człowieka była więc dla Papieża kategorią osobową, obejmującą cielesność człowieka, ale nie sprowadzalną do niej. Tego rodzaju podejście do kategorii płci miało wpływ na papieskie rozumienie kobiecości.

Ponownie bowiem odwoływał się Papież do Księgi Rodzaju 1,27: *W ten sposób zostaje wyrażona różnica płci, a zwłaszcza ich konieczna komplementarność. Można by powiedzieć, że święty autor pragnie z naciskiem podkreślić, że ostatecznie kobieta w stopniu nie mniejszym niż mężczyzna nosi w sobie podobieństwo do Boga, i że została stworzona na obraz Boży w tym, co jest specyficzne dla jej osoby jako kobiety, a nie tylko w tym, co ma wspólnego z mężczyzną.*

²² MD nr 16. Por. MD nr 13.

²³ MD nr 29. Mówiąc słowami Jana Pawła II, chciał on się zwrócić do *wszystkich kobiet i zarazem do każdej z osobna kobiety* (MD nr 29). Używał też pojęcia „kobiecości”, rzadziej „natury kobiecej”, a także odczytywał *biblijny »paradygmat« niewiasty* (MD nr 19, 22, 30), czyli zamysłu Bożego określającego posłannictwo kobiety, paradygmatu rozumianego ontologicznie, ponadczasowo.

²⁴ Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Watykan 1986 s. 33. Por. tamże, s. 42–43, 59–61, 81–82.

*Jest to równość w różnorodności*²⁵. We fragmencie tym dochodzi do głosu dwójka perspektywa patrzenia na kobiecość przez Jana Pawła II: przez pryzmat równości (czyli egalitarna) oraz przez pryzmat różnorodności, którą sam Papież nazywa tezą komplementarności płci. Tę drugą rozwija na dwa sposoby: Po pierwsze, przez opis, wymienianie cech, które wiąże z kobiecością (metoda deskryptywna). Są to następujące cechy: wrażliwość, dyspozycja do zwrócenia do konkretnego człowieka, troskliwość, zwłaszcza o najbardziej potrzebujących, a więc cechy związane z dbaniem o relacje międzyludzkie²⁶. Ponieważ Jan Paweł II opisuje jako analogiczny do kobiecości fenomen męskości, konsekwentnie: *mężczyźni są bardziej nastawieni na aktywność zewnętrzną, potrzebują więc pomocy kobiet, by nie zaniedbywać relacji międzyosobowych oraz by pogłębiać jedność serc*²⁷. W taki sposób dokonywać ma się według Papieża dopełnianie płci.

Po drugie, tezę o komplementarności rozwijał Papież poprzez nauczanie o charakterze wyraźniej normatywnym (metoda preskryptywna). W tego rodzaju wypowiedziach podstawowym wyróżnikiem kobiecości jest jej „inność” od męskości. Najbardziej syntetycznie fundament tej kategorii wypowiedzi oddają słowa Jana Pawła II: *Niewiasta jest drugim »ja« we wspólnym człowieczeństwie*²⁸. Trudno na tym poziomie mówić o wzajemnym tłumaczeniu i dopełnianiu się męskości i kobiecości, jako kobiece zostaje określone bowiem to, co różni kobietę od mężczyzny²⁹. Jedną z konsekwencji takiego ujęcia jest traktowanie macie-

²⁵ Jan Paweł II: Katecheza *Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej*, z 22.06.1994 r. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Kraków 2003 [wydanie na płycie CD]. Por. J. Melonowska: *John Paul's Concept of Femininity and the Critique of Human Essentialism*. W: *Gender and Religion in Central and Eastern Europe*. Red. E. Adamiak, M. Chrzastowska, C. Methuen, S. Sobkowiak. Poznań 2009 s. 127–136.

²⁶ Por. MD nr 16, 18, 19, 21, 30. Kwestię ujęcia kobiecości przez Jana Pawła II podejmo- wałam wielokrotnie w moich publikacjach, począwszy od E. Adamiak: *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa 1999; po E. Adamiak: *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach*, art. cyt.

²⁷ Jan Paweł II: *Katecheza Obecność Maryi u początku Kościoła*, z 6.09.1995 r. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Kraków 2003 [wydanie na płycie CD]. Por. także inną wypowiedź w podobnym duchu: *kobiecość niejako odnajduje siebie w obliczu męskości, podczas gdy męskość potwierdza się przez kobiecość* (Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 42). Por. także: MD nr 10, 25.

²⁸ MD nr 6. Myśl ta pojawia się także w: Tenże: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 16, 37; Tenże: *Katecheza Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej*, z 22.06.1994 r. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Kraków 2003 [wydanie na płycie CD]. Zwłaszcza w katechezach poświęconych „teologii ciała” rozwinięta jest myśl, utożsamiająca pierwszego człowieka z mężczyzną. Konsekwencją tego jest potwierdzanie, iż kobieta to „druga płeć”. W takim kontekście trudno za przypadkową uznać kolejność wymieniania płci: w Liście o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem* w ogromnej większości przypadków na pierwszym miejscu wymieniany jest mężczyzna, a na drugim kobieta.

²⁹ Por. MD nr 10, 11, 14, 20, 25, 31; Jan Paweł II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 85.

rzyństwa jako podstawowego powołania kobiety. Także dziewictwo, o którym pisał Papież w liście apostolskim *Mulieris dignitatem*, pojmowane jest przede wszystkim jako macierzyństwo duchowe. Normatywność nauczania papieskiego o macierzyństwie wyraża się także w oceniających sformułowaniach na temat innych wyborów, dokonywanych przez kobiety: *Wylaniająca się z Ewangelii koncepcja osobowości i ludzkiej komunii nie pozwala aprobować dobrowolnego wyrzeczenia się macierzyństwa jedynie ze względu na chęć osiągnięcia dobrobytu materialnego bądź satysfakcji z pełnienia określonej działalności. Jest to bowiem wypaczenie osobowości kobiety, która znajduje naturalny rozkwit w macierzyństwie*³⁰.

Wyraźny akcent na macierzyństwo w nauczaniu papieskim widoczny jest również poprzez porównanie z pojawiającą się zdecydowanie rzadziej ideą kobiety jako siostry mężczyzny. Nie chodzi tu jedynie o biologicznie rozumiane relacje siostrzańskie. W Liście *Mulieris dignitatem* mówił Papież o kobiecie, iż zadana jest mężczyźnie *jako siostra w tym samym człowieczeństwie*³¹, a na zakończenie błogosławił im jako *siostrom w Chrystusie*³². Rzadkość pojawiania się kategorii siostry w o pisie relacji między kobietami i mężczyznami jest o tyle znacząca, że wyraźniej sugeruje ona równość między przedstawicielami obojga płci.

Przykład papieskiego pojmowania macierzyństwa i siostrzaności ujawnia pewną trudność w recepcji jego nauczania. Pewne szczegółowe aspekty nauczania o komplementarności płci zdają się sugerować nie tylko różnicę, ale niemal nierówność pomiędzy płciami, choć inne wypowiedzi – nazywane w artykule egalitarnymi – wyraźnie mówią o równości w godności.

Innym przykładem tego rodzaju trudności jest nauczanie Jana Pawła II o relacjach obłubieńczych pomiędzy Chrystusem a Kościołem. Z jednej strony podkreślał Papież, że *poprzez Kościół, wszyscy ludzie – zarówno kobiety, jak i mężczyźni – są powołani, by być »Oblubienicą« Chrystusa, Odkupiciela świata. W taki sposób »bycie oblubienicą«, a więc to, co »kobiece«, staje się symbolem powszechności tego, co »ludzkie«, stosownie do owych słów Pawłowych: »nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie« (Ga 3,28). (...) Chrystus jest Oblubieńcem. Wyraża się w tym prawda o*

³⁰ Jan Paweł II: Katecheza *Niezwykła wielkość macierzyństwa*, z 20.07.1994 r. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Kraków 2003 [wydanie na płycie CD]. Szersze omówienie zob. E. Adamiak: *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach*, dz. cyt., s. 33–37.

³¹ MD nr 14.

³² MD nr 31. Najszerzej idea ta rozwinięta została w Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1995 r., zatytułowanym *Znaczenie kobiety w życiu kapłana* (nr 4–5), choć i tam pojawia się dopiero po omówieniu relacji kapłana do matki, a cały List kończy się wezwaniem Maryi jako Matki Kościoła i Matki kapłanów (tekst opublikowany 25.03.1995 r. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego*. Kraków 2003 [wydanie na płycie CD]).

miłości Boga, który »pierwszy« umiłował (por. 1 J 4,19), a darem zrodzonym z tej oblubieńczej miłości do człowieka przekroczył wszystkie ludzkie oczekiwania: »umiłował do końca« (por. J 13,1). Oblubieniec – Syn współistotny Ojcu jako Bóg – stał się Synem Maryi, »Synem Człowieczym«, prawdziwym człowiekiem, mężczyzną. Symbol Oblubienca jest rodzaju męskiego. W tym symbolu męskim jest przedstawiony ludzki charakter miłości, w której Bóg wyraził swą Boską miłość do Izraela, do Kościoła, do wszystkich ludzi³³. Ponieważ *Ecclesia* pojmowana jest jako Oblubienica, wszyscy jej członkowie, a więc i kobiety, i mężczyźni, również ci, którzy przyjęli sakrament święceń, mają identyfikować się z symbolem kobiecym. Takie ujęcie – jak się wydaje – stwarza duże możliwości przemyślenia na nowo ról związanych z zadaniami i funkcjami kobiet i mężczyzn w Kościele. Z drugiej strony Jan Paweł II nauczał jednak, że męska strona symboliki – mimo przywołania formuły z Listu do Galatów – nie jest już powszechna, lecz zawężona do jednej płci, co widać zwłaszcza w tych fragmentach dokumentów, w których Jan Paweł II odnosił się do kwestii święceń kapłańskich kobiet³⁴.

III. Podsumowanie

Podstawowy wątek nauczania Jana Pawła II o godności kobiety, choć wyrażony językiem medytacji biblijnej i przepowiadania, a więc nieco innym językiem niż spisane wykłady Edyty Stein, wydaje się bardzo zbliżony w wymowie do poziomu wypowiedzi, który w odniesieniu do ujęcia Świętej w niniejszym artykule nazwano egalitarnym. W tej fundamentalnej kwestii oboje autorzy są zgodni, choć wydaje się trudne czy wręcz niemożliwe do wykazania, iż myśl ta pojawiła się u Jana Pawła II ze względu na inspirację pismami Edyty Stein. Przekonanie o równej godności kobiet i mężczyzn wydaje się przynależać bowiem obecnie do powszechnie przyjmowanych, przynajmniej na poziomie deklaratywnym.

Z drugiej strony, wyraźniej normatywna i mająca praktyczne konsekwencje warstwa nauczania Jana Pawła II charakteryzuje jego rozumienie kobiecości jako komplementarnej do wcześniej (milcząco) założonej męskości. Prowadzi do wyraźnego postawienia akcentu na różnicę płciową, tzn. różnicę między mężczyzną a kobietą. Mamy tu analogię do poziomu drugiego w teologicznej wizji kobiecości Edyty Stein. Również u Patronki Europy dochodziło do głosu przekonanie, że macierzyństwo w szerokim sensie, jako dawanie życia, jest podstawowym powo-

³³ MD nr 25.

³⁴ Por. MD nr 26. Jan Paweł II: List apostolski *Ordinatio sacerdotalis* o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom. Watykan 1994. Szerzej na ten temat zob. E. Adamiak: *Nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach*, dz. cyt., s. 57–60; J. Majewski: *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa [b.r.w.] s. 121–140.

łaniem kobiety. Dodajmy, Jan Paweł II równie szeroko pojmował macierzyństwo. Edyta Stein dostrzegła jeszcze drugą równie ważną postawę kobiecą, powołanie do poznania intuicyjnego i wczuwającego się.

Bardziej zasadnicza różnica między badanymi myślicielami polega jednak na tym, że Stein wyróżniała jeszcze trzeci poziom pojmowania kobiecości, czyli podejście indywidualne. Dlatego to wypracowana na poziomie fenomenologicznym koncepcja odmienności kobiecej weryfikowała się według niej w konkretnych osobach ludzkich – kobietach, które mogą posiadać cechy męskie, oraz mężczyznach, którzy mogą posiadać cechy kobiece. Trudno więc wyczytać w jej pismach wizję kobiecości, która byłaby normatywna. Jeżeli poszukiwać wzoru, który Stein stawiała – byłoby to właśnie odejście od wyłącznie kobiecego pojmowania. Uznawała wszak, że święci – a więc godni naśladowania – zespalali w sobie cechy kobiece i męskie.

Nauczanie papieskie Jana Pawła II nosi oczywiście inny charakter ze względu na sprawowany przez niego urząd Biskupa Rzymu. Wydaje się, że brak odpowiednika trzeciego Steinowskiego poziomu, czyli indywidualnego podejścia, skutkuje uwzględnieniem w niewielkim tylko stopniu różnorodności powołań kobiecych, wielości ich doświadczeń, koncepcji i dróg życia³⁵. Wszystko to powoduje, że Jana Pawła II teologiczna wizja kobiecości trudna jest w jednoznacznej ocenie. Z pewnością jest świadectwem wyraźnej ewolucji w nauczaniu Kościoła rzymskokatolickiego o godności i powołaniu kobiety – od modelu podporządkowania płci do modelu komplementarności, głosząc jednocześnie równość kobiet i mężczyzn w godności osobowej. Mimo to normatywna, a nie tylko opisowa koncepcja kobiecości, przy jednoczesnym braku takiego normatywnego modelu dla mężczyzn powodowało ciągle dyskusje na temat tego wymiaru nauczania papieskiego.

³⁵ W MD jako dwa podstawowe powołania kobiet przedstawione zostały macierzyństwo i dziewictwo; w Liście *A ciascuna di voi* do kobiet całego świata z 1995 r. zawarta jest lista podziękowań kobietom realizującym różne powołania. Mimo wszystko nie zmienia to podstawowej perspektywy.

JOLANTA KUROSZ

**Materiały do ćwiczeń
z teologii pastoralnej szczegółowej
oraz teologii laikatu i apostołstwa.
Wskazówki metodyczne**

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu opublikował w 2012 r. książkę z serii pomocy naukowych, pt. *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń*. Część druga. *Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia. Teologia laikatu i apostołstwa*. Publikacja, podobnie jak jej pierwsza część¹ jest skierowana zarówno do prowadzących zajęcia ze wspomnianych przedmiotów oraz studentów. Jest ona uwieńczeniem poszukiwań skutecznego procesu dydaktycznego, który ma miejsce w ramach kształcenia pastoralnego na wyższych uczelniach w Polsce.

Niniejszy artykuł zamyka pierwszy w Polsce cykl publikacji, w którym autorka podjęła próbę kompleksowego zaprezentowania tematyki dotyczącej ćwiczeń z teologii pastoralnej, tzn. od ukazania znaczenia tychże zajęć w kształceniu uniwersyteckim wraz z próbą umiejscowienia ich w kształceniu pastoralnym², poprzez materiały do ćwiczeń dla studentów i wykładowców (dwie części), do przekazania wskazówek metodycznych, skierowanych do prowadzących zajęcia.

Jolanta K U R O S Z, dr, adiunkt w Zakładzie Teologii Pastoralnej, Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, e-mail: kuros@amu.edu.pl

¹ J. K u r o s z: *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza. Teologia pastoralna fundamentalna*. Poznań 2009. Wskazówki metodyczne zostały zaprezentowane w artykule pt.: *Materiały do ćwiczeń z teologii pastoralnej fundamentalnej. Wskazówki metodyczne*. „Teologia Praktyczna”. T. 11: 2010 s. 259–285.

² Por. J. K u r o s z: *Ćwiczenia z teologii pastoralnej dla studentów uniwersyteckich wydziałów teologicznych*. „Teologia Praktyczna”. T. 4: 2003 s. 343–360.

Teksty oraz polecenia zawarte w prezentowej publikacji nie wyczerpują całości zagadnienia tematyki ćwiczeń z tychże przedmiotów. W 2002 r. ukazał się podręcznik pod redakcją ks. prof. Ryszarda Kamińskiego pt. *Teologia pastoralna*. Tom 2. *Teologia pastoralna szczegółowa*. Zawiera on wiele cennych zagadnień, które mogą i powinny być wykorzystane podczas ćwiczeń, dlatego też niektóre tematy zostały celowo pominięte w drugiej części książki – dotyczy to w szczególności sposób teologii pastoralnej szczegółowej. Wszystkie wspomniane publikacje mogą stanowić inspirację do przygotowania zajęć dydaktycznych w ramach kształcenia pastoralnego.

W opracowaniu przypomniano cele ogólne ćwiczeń teologii pastoralnej oraz przedstawiono cele i efekty kształcenia realizowane podczas ćwiczeń z teologii pastoralnej szczegółowej oraz teologii laikatu i apostołstwa. Ponadto podano wskazówki metodyczne, które mogą być przydatne podczas prowadzenia wspomnianych zajęć dydaktycznych. Celem niniejszego artykułu była próba stworzenia pomocy naukowej dla prowadzących zajęcia. Układ treści prezentowanej publikacji jest podobny do artykułu, który ukazał się w „Teologii Praktycznej” w 2010 roku³. Wiele wskazówek, które zostały przedstawione w artykule w 2010 r., mimo iż zostały pominięte w niniejszym opracowaniu, nadal są aktualne i mogą służyć pomocą osobom prowadzącym zajęcia⁴.

I. Cele i efekty kształcenia w ramach ćwiczeń z teologii pastoralnej szczegółowej

Celem ćwiczeń z teologii pastoralnej jest rozwijanie umiejętności posługiwania się zdobytą wiedzą, dotyczącą codziennego wzrastania Kościoła w mocy Ducha Świętego w kontekście historii. Odbywa się to przy pomocy tzw. celów pośrednich, tj.: kształtowania umiejętności rozeznawania sytuacji społeczno-kulturowej i kościelnej, w której prowadzona jest działalność duszpasterska Kościoła, analizie zasad i kryteriów działalności duszpasterskiej Kościoła, analizie i pogłębieniu znajomości dokumentów Kościoła pod kątem pastoralnym, rozwijania umiejętności posługiwania się zdobytą wiedzą z zakresu teologii pastoralnej w celu opracowania poszczególnych problemów, kształtowania umiejętności formułowania duszpasterskich wniosków i postulatów oraz całościowego spojrzenia na Kościół jako komunie⁵.

³ Por. J. K u r o s z: *Materiały do ćwiczeń z teologii pastoralnej fundamentalnej ...*, dz. cyt., s. 260–285.

⁴ W artykule wskazano także miejsca, gdzie zauważono błędy redakcyjne, pomimo dokonania licznych korekt przed ukazaniem się podręcznika.

⁵ Por. J. K u r o s z: *Ćwiczenia z teologii pastoralnej dla studentów ...*, dz. cyt., s. 349–350.

Cele wraz zakładanymi efektami kształcenia, które powinien osiągnąć student uczestniczący w ćwiczeniach z teologii pastoralnej szczegółowej nie mogą być sprzeczne z wyżej wymienionymi celami. W prezentowanych materiałach do ćwiczeń określono następujące cele dydaktyczne: przekazanie wiedzy o podstawowych wymogach działalności duszpasterskiej w poszczególnych jej obszarach oraz o podstawowych miejscach realizacji działalności duszpasterskiej Kościoła; rozwinięcie umiejętności zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej oraz prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością Kościoła w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa; kształcenie podstawowych kompetencji duszpasterskich; rozwinięcie umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

Konsekwencją tak sformułowanych celów powinny być efekty kształcenia w trzech płaszczyznach, tj.

- wiedzy: student powinien znać źródła i zasady kryteriów działalności duszpasterskiej oraz wymienić podstawowe miejsca realizacji duszpasterstwa, także dokonać wyjaśnić ich specyfikę,
- umiejętności: student powinien stosować metodę analizy pastoralnej w odniesieniu do poszczególnych obszarów działalności duszpasterskiej oraz ocenić konkretną sytuację duszpasterską w świetle jej zasad i kryteriów,
- kompetencji: student powinien znać i kształtować w sobie podstawowe kompetencje duszpasterskie, posiadać zdolność do wykorzystania zasad kierowania zespołem oraz być otwartym na prowadzenie wspólnie z innymi badań z zakresu teologii pastoralnej.

W zależności od grupy studentów uczestniczących w zajęciach, np. klerycy lub studenci świeccy, wyżej wymienione cele i efekty kształcenia powinny być nieznacznie zmodyfikowane.

II. Wskazówki metodyczne

ROZDZIAŁ I: Duszpasterstwo w misji Kościoła

CEL OGÓLNY: przekazanie wiedzy o podstawowych wymogach i miejscach działalności duszpasterskiej w poszczególnych jej obszarach, rozwinięcie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością Kościoła w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa.

1. Rodzaje duszpasterstwa

POLECENIE 1 s. 16: a) Przypomnij sobie definicję duszpasterstwa⁶. b) Przypomnij sobie podstawy teologii pastoralnej⁷. c) Uzasadnij, dlaczego duszpasterstwo jest podstawową formą nowej ewangelizacji.

Cel – uporządkowanie i powtórzenie podstawowych wiadomości dotyczących duszpasterstwa zawartych w dokumentach Kościoła.

Wskazówka metodyczna – poza proponowanym *Dyrektorium ogólnym o katechizacji*, można polecić studentom powtórzenie wiadomości dotyczących podstaw działalności duszpasterskiej Kościoła, które zostały zawarte w 1 części *Materiałów do ćwiczeń* s. 22–23 i 117–161.

POLECENIE 2 s. 21: a) Przedstaw duszpasterstwo zwyczajne i nadzwyczajne Kościoła. b) Narysuj schemat przedstawiający duszpasterstwo Kościoła (rodzaje, cele duszpasterstwa grupy osób do których jest kierowana działalność zbawcza). c) Wybierz jeden przejaw duszpasterstwa zwyczajnego w parafii Twojego pochodzenia. Dokonaj szczegółowej charakterystyki. d) Wybierz jeden przejaw duszpasterstwa nadzwyczajnego. Dokonaj szczegółowej charakterystyki.

Cel – student powinien wskazać rodzaje i cele duszpasterstwa oraz przedstawić ich charakterystykę, posiadać umiejętność analizy duszpasterskiego oddziaływania, uwzględniając powyższy podział.

POLECENIE 3 s. 23: a) Wymień przejawy duszpasterstwa zwyczajnego i nadzwyczajnego zaprezentowane w tekście. b) Z jakimi trudnościami spotykają się duszpasterze w obecnym czasie w ramach działalności duszpasterskiej? Wskaż źródło tychże problemów. c) Wykorzystując wiedzę z zakresu teologii pastoralnej oraz znajomość dokumentów Kościoła zaproponuj rozwiązanie wskazanych zagadnień (patrz: podpunkt a) nastroczających trudności w działalności duszpasterskiej.

Cel – student powinien znać podstawowe miejsca realizacji duszpasterstwa oraz wyjaśnić ich specyfikę; kształcenie umiejętności pogłębionej analizy duszpasterskiej rzeczywistości oraz rozwijanie umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

⁶ Por. J. K u r o s z: *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza...*, dz. cyt., s. 22–23.

⁷ Wiadomości można uzyskać m.in.: *Teologia pastoralna*. T. 1. *Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. R. K a m i ń s k i. Lublin 2000; *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza. Teologia pastoralna fundamentalna*. Red. J. K u r o s z. Poznań 2009 s. 117–164.

Wskazówka metodyczna – studenci w zespołach 2–3 osobowy przygotowują odpowiedzi (podpunkt b i c), prezentacje można przeprowadzić na wzór debaty.

POLECENIE 4 s. 26: a) Wskaż przejawy duszpasterstwa zwyczajnego w parafii Twojego pochodzenia. b) Wybierz jeden przejaw duszpasterstwa zwyczajnego (patrz: podpunkt a). Oceń jego realizację uwzględniając zasadę personalistyczno-chrystologiczną i eklezjologiczną duszpasterstwa⁸. c) Wskaż przejawy duszpasterstwa nadzwyczajnego w Twojej diecezji. Wybierz jeden i oceń jego realizację uwzględniając zasadę personalistyczno-chrystologiczną i eklezjologiczną duszpasterstwa⁹. d) Które z przedstawionych w tekście wniosków i wskazań pastoralnych są nadal aktualne. Uzasadnij swoją odpowiedź.

Cel – utrwalenie wiadomości z zakresu prezentowanego materiału, kształcenie umiejętności pogłębionej analizy duszpasterskiej rzeczywistości oraz rozwijanie umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – patrz: POLECENIE 3 s. 23¹⁰.

2. Duszpasterstwo działalnością zorganizowaną

POLECENIE 1 s. 28: a) Wymień urzędy Kurii Rzymskiej oraz wskaż ich główne zadania. Poszukaj, np. w „L’Osservatore Romano” dokumentów Kościoła ogłoszonych przez urzędy watykańskie. Zaprezentuj tematykę wybranego przez siebie dokumentu, który jest związany z działalnością duszpasterską Kościoła.

Cel – student powinien wymienić urzędy Kurii Rzymskiej oraz krótko scharakteryzować ich działalność, kształcenie umiejętności analizy dokumentów Kościoła.

Wskazówka metodyczna – praca pisemna studenta wykonana przed zajęciami.

POLECENIE 2 s. 31: a) Wymień struktury diecezjalne Kościoła. Wybierz jedną i przedstaw jej działania. b) Przedstaw działalność Kościoła na poziomie diecezjalnym wykorzystując najnowsze dokumenty synodalne Twojej diecezji.

⁸ Por. J. K u r o s z: *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza...*, dz. cyt., s. 122–128.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ W artykule podano strony z podręcznika, na których umieszczono polecenia dla studentów.

Cel – student powinien wymienić struktury diecezjalne Kościoła oraz przedstawić ich działalność; kształcenie umiejętności analizy dokumentów Kościoła pod kątem wybranego zagadnienia.

Wskazówka metodyczna – patrz: POLECENIE 1 s. 28.

POLECENIE 3 s. 33: a) Przedstaw działalność laikatu i duchowieństwa w wybranych przez siebie strukturach w diecezji.

Cel – praktyczne zastosowanie wiadomości z zakresu duszpasterstwa, jako działalności zorganizowanej; kształcenie umiejętności interpretowania i wyjaśniania relacji, jakie zachodzą w działalności duszpasterskiej, między laikatem i duchowieństwem.

Wskazówka metodyczna – powyższe zadanie może być potraktowane jako wprowadzenie do tematyki rozdziału V: *Prezbiterzy i świeccy we wspólnocie Kościoła*, s. 315.

POLECENIE 4 s. 35: a) Zapoznaj się z dokumentami Kościoła, wymienionymi w tekście, tj.: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, pkt 27–28; Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, pkt 7; Kodeks Prawa Kanonicznego (kanony i paragrafy wymienione w tekście). b) Przedstaw nauczanie Kościoła dotyczące rad działających przy biskupie. c) Na podstawie dostępnych informacji, przeprowadzonych wywiadów opisz działalność rad działających przy biskupie w Twojej diecezji.

Cel – analiza dokumentów Kościoła ukazujących rady działające przy biskupie; kształcenie umiejętności przeprowadzenia analizy działalności duszpasterskiej Kościoła, formułowania wniosków oraz posługiwania się zdobytą wiedzą zakresu prezentowanego tematu.

POLECENIE 5 s. 37: a) Wymień zadania dziekana. W odpowiedzi uwzględnij Kodeks Prawa Kanonicznego, zwłaszcza kanony 553–555. b) Odpowiedz, w jaki sposób powyższe zadania są realizowane w dekanacie, do którego przynależy Twoja wspólnota parafialna.

Cel – pogłębienie znajomości Kodeksu Prawa Kanonicznego w zakresie obowiązków dziekana, kształcenie umiejętności praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy, analizy działalności duszpasterskiej Kościoła na poziomie dekanatu, formułowania wniosków duszpasterskich oraz umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – praca w zespołach kilkusobowych, wskazane przeprowadzenie wywiadu z księdzem dziekanem, wikariuszami oraz innymi członkami poszczególnych parafii tworzących dekanat.

POLECENIE 6 s. 43: a) Zapoznaj się dokumentami Kościoła: Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, pkt 26; Kodeks Prawa Kanonicznego kan. 515 § 1, 519, 521; Sobór Watykański II: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*, pkt 30. b) Wymień zadania, które przynależą do urzędu proboszcza. W odpowiedzi uwzględnij najnowsze dokumenty synodalne Twojej diecezji.

Cel – zapoznanie i pogłębienie znajomości treści dokumentów Kościoła, ukazujących zadania proboszcza; kształcenie umiejętności analizy dokumentów Kościoła pod kątem wybranego zagadnienia.

3. Duszpasterstwo działalnością planowaną

POLECENIE 1 s. 46: a) Zapoznaj się z dokumentem Kościoła: Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, pkt 3–4; Jan Paweł II: List apostolski *Novo millennio ineunte*, rozdz. 3. b) Zapoznaj się z programem duszpasterskim obowiązującym w bieżącym roku kościelnym. Poszukaj w nim propozycji duszpasterskich, o których wspomina Jan Paweł II w swoim liście. c) Odpowiedz, w jaki sposób owe propozycje są realizowane w parafii.

Cel – zapoznanie i pogłębienie znajomości treści dokumentów Kościoła ukazujących sytuację człowieka we współczesnym świecie oraz zadania duszpasterskie Kościoła we współczesnym świecie; kształcenie umiejętności praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy, krytycznej oceny działalności duszpasterskiej, formułowania duszpasterskich wniosków i postulatów.

POLECENIE 2 s. 50: a) Scharakteryzuj dwa sposoby planowania duszpasterskiego. b) Uzupełnij swoją wypowiedź o treści zawarte w tekście nr 1 s. 318–322 w pierwszej części tego podręcznika¹¹. c) Odpowiedz, w jaki sposób realizowany jest program duszpasterski w Twojej parafii? d) Oceń sposób zaangażowania wiernych w Twojej parafii w realizację programu duszpasterskiego.

Cel – student powinien wymienić i scharakteryzować sposoby planowania duszpasterskiego; kształcenie umiejętności praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy w ocenie realizacji programów duszpasterskich w parafii, formułowania

¹¹ Por. J. K u r o s z: *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń. Część pierwsza. Teologia pastoralna fundamentalna*. Poznań 2009 s. 318–332.

wniosków i postulatów, komunikacji oraz rozwijania podstawowych kompetencji duszpasterskich.

Wskazówka metodyczna – studenci powinni zapoznać się także z tekstem nr 1, podrozdziału: *Realizacja programów duszpasterskich*, s. 51–54.

Propozycja: jedna grupa przygotowuje materiał na zajęcia i przedstawia przygotowaną prezentację (nauczanie Kościoła, główne założenia programu duszpasterskiego oraz sposób jego realizacji), pozostali uczestnicy notują spostrzeżenia, po czym następuje dyskusja i próba sformułowania wniosków i postulatów.

POLECENIE 3 s. 54: a) Zapoznaj się z planem duszpasterskim o którego realizacji wspomina abp Stanisław Gądecki, K. Kantowski, W. Przygoda, S. Stulkowski: *Szczegółowy program duszpasterski na rok 2007/2008. Bądźmy uczniami Chrystusa*. W: Komisja Duszpasterstwa Episkopatu Polski: *Kościół niosący Ewangelię nadziei. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na lata 2006–2010. Bądźmy uczniami Chrystusa*. Poznań 2007 s. 13–28. b) Przedstaw szczegółowo osiem sposobów realizacji powyższego programu duszpasterskiego. c) Zapoznaj się z aktualnym planem duszpasterskim. Przedstaw w jaki sposób jest on realizowany w Twojej parafii.

Cel – student powinien znać sposoby realizowania programów duszpasterskich; kształcenie umiejętności praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy oraz podstawowych kompetencji duszpasterskich.

Wskazówka metodyczna – praca pisemna studenta wykonana przed zajęciami; inna możliwość: studenci w zespołach 2–3 osobowy przygotowują prezentację, którą można przeprowadzić na wzór debaty.

UWAGA – studenci powinni wykorzystać w opracowaniu zdobytą wiedzę z zakresu urzeczywistnienia się Kościoła w liturgii, martyrii i diakonii oraz kariologii¹².

POLECENIE 4 s. 58: a) Zapoznaj się z aktualnym programem duszpasterskim. b) Wybierz jedną propozycję z programu i przygotuj projekt pastoralny, który może być zrealizowany w Twojej parafii. Uwzględnij uwarunkowania wspólnoty parafialnej. Wykorzystaj treści zawarte w rozdziale *Podstawy pasto-*

¹² Wiadomości znajdują się m.in. w podręczniku pod redakcją ks. prof. R. Kamińskiego pt. *Teologia pastoralna*. Tom 1. *Teologia pastoralna fundamentalna* oraz w pierwszej części materiałów do ćwiczeń: J. Kurosz: *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń*. Część pierwsza..., dz. cyt., s. 165–318.

ralno-organizacyjne wieloletniego programu duszpasterskiego w pierwszej części tego podręcznika¹³.

Cel – student powinien wykazać się znajomością aktualnie obowiązującego programu duszpasterskiego; kształcenie umiejętności: praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy w zakresie planowania i programowania duszpasterskiego, krytycznej oceny działalności duszpasterskiej, formułowania duszpasterskich wniosków i postulatów.

4. Duszpasterstwo działalnością zespołową

UWAGA: Dla studentów, którzy nie mają ćwiczeń z teologii laikatu i apostołstwa w ramach kształcenia pastoralnego, proponuję przy omawianiu tego zagadnienia wykorzystać treści wraz z poleceniami z części II, tj. *Teologii laikatu i apostołstwa*, s. 251–331.

POLECENIE 1 s. 61: a) Zapoznaj się z treścią Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* rozdz. 3–4, 6. b) Przedstaw zadania poszczególnych członków Kościoła w jego misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej. c) Odpowiedz na pytanie, dlaczego *nie wszyscy wierni identyfikują się w pełni i całkowicie z Kościołem i jego pierwszoplanowym posłannictwem?* Jakie widzisz rozwiązanie dla zaistniałej sytuacji?

Cel – przypomnienie i pogłębienie znajomości Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, ukazujące Kościół jako wspólnotę Ludu Bożego; kształcenie umiejętności praktycznego zastosowania nauczania Kościoła w analizie rzeczywistości pastoralnej oraz formułowanie wniosków i postulatów.

Wskazówka metodyczna – tutaj można wykorzystać materiał z części drugiej podręcznika, podrozdział: *Świeccy we wspólnocie Ludu Bożego po Soborze Watykańskim II*, POLECENIE 3 s. 280.

POLECENIE 2 s. 65: a) Zapoznaj się treścią Kodeksu Prawa Kanonicznego, kan. 225–227. b) Uwzględniając treści zawarte w powyższych tekstach opisz idealną współpracę duszpasterzy i laikatu w działalności pastoralnej Kościoła. c) Przedstaw współpracę duchowieństwa i laikatu w wspólnocie parafialnej, organizacji katolickiej lub stowarzyszeniu. d) Porównaj idealną współpracę (patrz podpunkt a) z rzeczywistością. Wskaż możliwości usprawnienia działania duchowieństwa i laikatu.

¹³ Por. J. K u r o s z: *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń*. Część pierwsza. *Teologia pastoralna fundamentalna*. Poznań 2009 s. 318–332.

Cel – student powinien znać wskazania Kościoła dotyczących obowiązków i praw wiernych świeckich; kształcenie umiejętności krytycznej oceny działalności duszpasterskiej w świetle poznanych dokumentów.

Wskazówka metodyczna – można wykorzystać teksty wraz z poleceniami z rozdziału *Prezbiterzy i świeccy we wspólnocie Kościoła*, s. 315–331, np. POLECENIE 1 s. 316.

POLECENIE 3 s. 67: a) Zapoznaj się dokumentami ostatniego synodu, który odbył się w Twojej diecezji. b) Przedstaw wskazania i wnioski duszpasterskie, które zostały podjęte podczas synodu diecezjalnego. Oceń stopień ich realizacji na płaszczyźnie diecezjalnej bądź parafialnej.

Cel – analiza dokumentów Kościoła pod kątem wybranego przez studenta zagadnienia; kształcenie umiejętności praktycznego zastosowania nauczania Kościoła w analizie rzeczywistości pastoralnej; formułowanie wniosków i postulatów pracy zespołowej oraz komunikacji.

Wskazówka metodyczna – poszczególne zespoły przygotowują wnioski i wskazania dla wybranych przez siebie wcześniej zagadnień.

POLECENIE 4 s. 68: a) Stwórz projekt pracy duszpasterskiej, którego celem będzie kształtowanie postawy współodpowiedzialności wiernych za życie parafii (lub wspólnoty). Uwzględnij aktualnie obowiązujący program duszpasterski. b) Przedstaw współpracę duchowieństwa i zakonników (zakonnic) w parafii lub diecezji. Jakie widzisz możliwości poszerzenia wspólnej pracy oraz możliwości rozwiązania obecnych trudności. c) Zaprezentuj współpracę duchowieństwa i świeckich w znanej Tobie parafii lub podczas wspólnego dzieła ponadparafialnego. Jakie widzisz możliwości poszerzenia wspólnej pracy oraz możliwości rozwiązania obecnych trudności.

Cel – kształcenie umiejętności: krytycznej oceny organizacji duszpasterstwa, wykorzystania tej wiedzy w tworzeniu projektów duszpasterskich, formułowania wniosków i postulatów oraz kształcenie podstawowych kompetencji duszpasterskich.

Wskazówka metodyczna – można wykorzystać teksty wraz z poleceniami z rozdziału *Prezbiterzy i świeccy we wspólnocie Kościoła*, s. 315–331, zwłaszcza POLECENIE 4 s. 328.

POLECENIE 5 s. 70: a) Odpowiedz, w jaki sposób członkowie parafii są zaangażowani w sprawowanie Eucharystii. Jakie widzisz możliwości większego zaangażowania pod tym względem. b) Napisz w jaki sposób jest realizowana

współpraca między prezbiterami a członkami wspólnoty parafialnej lub w innych przejawach życia Kościoła.

Cel – utrwalenie wiedzy o duszpasterstwie, jako działalności zorganizowanej, kształcenie umiejętności praktycznego zastosowania wiedzy w zakresie omawianego zagadnienia, krytycznej oceny rzeczywistości znanej rzeczywistości parafialnej oraz kształcenie podstawowych kompetencji duszpasterskich.

POLECENIE 6 s. 74: a) Opisz inne formy wspólnej pracy członków Kościoła podejmowane zarówno w wymiarze duchowym, jak i praktycznym.

Cel – student powinien wymienić różne formy wspólnej pracy członków Kościoła; kształcenie umiejętności analizy wspomnianych przejawów, formułowania wniosków i postulatów oraz kształcenie podstawowych kompetencji duszpasterskich.

5. Pastoralna tożsamość prezbitera

POLECENIE 1 s. 76: a) Zapoznaj się z 3 rozdz. Adhortacji Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*. Przedstaw charakterystykę życia duchowego prezbitera. b) Przedstaw cechy prezbitera niezbędne do owocnego posługiwania wśród wiernych. c) W jaki sposób słowa Jana Pawła II – *starajcie się być „artystami”*, odnoszą się zaangażowania prezbiterów w pracy duszpasterskiej. d) Jakie dostrzegasz przeszkody w wypełnieniu wskazań Papieża przez duchowieństwo.

Cel – zapoznanie lub pogłębienie znajomości dokumentów Kościoła ukazujących cechy prezbitera, które są niezbędne w posługiwaniu wśród wiernych; kształcenie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z posługiwaniem prezbiterów oraz podstawowych kompetencji duszpasterskich.

POLECENIE 2 s. 79: a) Przedstaw konsekwencje dla posługi duszpasterskiej, jakie wynikają z prawdy ukazującej Kościół jako Ciało Chrystusa. b) Wymień niezbędne predyspozycje prezbitera, które są pomocne w budowaniu wspólnoty Kościoła.

Cel – rozwijanie umiejętności: pogłębionej refleksji nad działalnością zbawczą Kościoła, praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy w zakresie omawianego zagadnienia, formułowania wniosków i postulatów pastoralnych oraz podstawowych kompetencji duszpasterskich.

POLECENIE 3 s. 82: a) Czy prezbiterzy właściwie rozumieją i pełnią swą specyficzną funkcję duchowych przewodników wspólnot, które im zostały powierzone? Jak to czynią konkretnie? b) Jednym z głównych zadań duszpasterstwa jest zespalanie sił w służbie misji ewangelizacyjnej. Jak przyczyniamy się

do budzenia wszelkich powołań we wspólnocie Kościoła i jak szanujemy charyzmaty wiernych?

Cel – analiza dokumentu Kościoła, ukazującego zadania prezbiterów, kształcenie umiejętności pogłębionej analizy duszpasterskiej rzeczywistości oraz formułowania wniosków i postulatów.

POLECENIE 4 s. 86: a) Przeprowadź wywiad z duszpasterzem akademickim o jego posłudze wśród studentów. Dowiedz się, w jaki sposób łączy on dwie przestrzenie tj. Kościoła i świata w środowisku akademickim? b) Przedstaw działalność ośrodka akademickiego ze szczególnym uwzględnieniem pracy duszpasterza. Wskaż jego kompetencje duszpasterskie pomocne w pracy.

Cel – student powinien przedstawić charakterystykę posługiwania prezbitera w duszpasterstwie akademickim; kształcenie umiejętności komunikacji.

ROZDZIAŁ II: Duszpasterstwo zwyczajne Kościoła

CEL OGÓLNY: przekazanie wiedzy o podstawowych wymaganiach duszpasterskiej działalności Kościoła, rozwinięcie umiejętności zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej oraz komunikacji i pracy zespołowej.

1. Teologiczna refleksja dotycząca parafii

POLECENIE 1 s. 90: a) Napisz krótką charakterystykę parafii zawartą w dokumentach Kościoła. Pomocą mogą służyć następujące dokumenty: Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, pkt 25–27, 61; Katechizm Kościoła Katolickiego, pkt 2179, 2226; Dokumenty Soboru Watykańskiego II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, pkt 26; Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, pkt 42; Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, pkt 30–31; Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 10, 30; Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 515–519, 528–530; b) Wskaż konsekwencje dla posługi duszpasterskiej, wynikające z faktu, iż parafia jest wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii (por. CHL 26).

Cel – student powinien znać nauczanie Kościoła o parafii jako wspólnocie Ludu Bożego; kształcenie umiejętności analizy dokumentów Kościoła oraz rozwinięcie pogłębionej refleksji związanej z działalnością Kościoła.

Wskazówka metodyczna – powyższe POLECENIE może stanowić wstęp do zagadnień związanych z parafią.

POLECENIE 2 s. 94: a) Przedstaw poszczególne teorie teologiczne na temat parafii. b) Wskaż różnice i ewentualne podobieństwa w prezentowanych stanowiskach dotyczących parafii.

Cel – student powinien wymienić i przedstawić teorie naukowe na temat parafii; rozwijanie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji związanej ze wspólnotą parafialną.

POLECENIE 3 s. 98: a) Przedstaw teologiczny aspekt parafii opracowany przez Hermana Wieha. Zapoznaj się z tekstami dokumentów Kościoła na które powołuje się teolog. Uwzględnij je w swojej prezentacji. b) Przedstaw teologiczny aspekt parafii opracowany przez Petera Byeng-Hun Lim oraz Ulricha Kuhnke.

Cel – student powinien znać teologiczny aspekt parafii opracowany przez w/w teologów.

POLECENIE 4 s. 104: a) Wskaż istotne więzi społeczności religijnej w ujęciu polskich socjologów. b) Wskaż istotne różnice między teologicznym i socjologicznym ujęciem parafii. c) Wykonaj tabelaryczne zestawienie najważniejszych treści dotyczących całej refleksji teologicznej na temat parafii.

Cel – student powinien wymienić więzi społeczności religijnej oraz wskazać różnice między teologicznym i socjologicznym ujęciem parafii; kształcenie podstawowych kompetencji duszpasterskich.

2. Typologia parafii

POLECENIE 1 s. 108: a) Wymień cechy charakterystyczne poszczególnych typów parafii. b) Dokonaj charakterystyki Twojej parafii. Porównaj jej cechy z wyżej wymienionymi typami.

Cel – student powinien dokonać charakterystyki poszczególnych typów parafii; kształcenie umiejętności wyszukiwania istotnych wiadomości dotyczących omawianego zagadnienia oraz praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy.

POLECENIE 2 s. 110: a) Odpowiedz na pytanie zawarte na końcu powyższego tekstu, tj. *Jakiego zatem dokonać wyboru, by parafia objawiała jak najpełniej życie Kościoła?* b) Wybierz jeden „typ” postrzegania parafii. Wykorzystując wiadomości z zakresu teologii pastoralnej ogólnej, spróbuj opracować główne wytyczne dla działalności duszpasterskiej, które mogłyby pomóc w postrzeganiu parafii jako wspólnoty.

Cel – kształcenie praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy, umiejętności formułowania wniosków i postulatów pastoralnych oraz umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – podpunkt a) może posłużyć jako zadania do wykonania podczas kolokwium, natomiast podpunkt b): zespoły 2–3 osobowe podczas ćwiczeń opracowują wytyczne, po czym wzajemnie wymieniają się swoją pracą i na forum grupy omawiają pracę innego zespołu.

UWAGA: o ile grupy ćwiczeniowe są liczne odpowiedzi na podpunkt b) zespoły opracowują przed zajęciami.

3. Parafia miejscem duszpasterstwa zwyczajnego

POLECENIE 1 s. 112: a) Wskaż, w jaki sposób są realizowane zadania, które wymienił Benedykt XVI w powyższym tekście, w Twojej parafii. b) Które z wymienionych przejawów życia parafii nastroczają najczęściej problemów. Co jest przyczyną tych trudności? Jakie widzisz możliwości rozwiązania zaistniałej sytuacji. c) Dokonaj szczegółowego rozeznania dotyczącego działań podjętych w konkretnej parafii, które mają na celu budowanie parafii jako „wspólnoty kościelnej” i „kościelnej rodziny”.

Cel – kształcenie praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy, umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji nad działalnością Kościoła w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa.

Wskazówka metodyczna – studenci powinni powtórzyć zasadę personalistyczną i eklezjologiczną teologii pastoralnej i duszpasterstwa przed wykonaniem zadania¹⁴.

POLECENIE 2 s. 115: a) Przedstaw oddziaływania pastoralne, w znanej Ci rzeczywistości pastoralnej, które przyczyniają się do doświadczania przez wiernych kościelnej komunii. b) Wskaż trudności jakie napotykają duszpasterze w budowaniu parafialnej wspólnoty. Jakie są ich przyczyny? Jakie widzisz możliwości przezwyciężenia tychże trudności. c) Przedstaw działalność parafialnej rady duszpasterskiej i ekonomicznej w Twojej parafii.

POLECENIE 3 s. 117: a) Wskaż konkretne przejawy życia parafii w ramach martyrii, liturgii i diakonii, które czynią z niej prawdziwą wspólnotę wierzących. b) Dokonaj analizy życia swojej parafii, w której uwzględnisz wyżej wymienionej przejawy.

¹⁴ Por. tamże, s. 117–128.

Cel – rozwinięcie umiejętności: zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej, pogłębeniowej refleksji związanej w działalnością Kościoła we wspólnocie parafialnej, praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy, formułowania wniosków i postulatów pastoralnych.

Wskazówka metodyczna – przed wykonaniem zadania, studenci powinni powtórzyć materiał z zakresu metodologii nauk pastoralnych oraz urzeczywistniania się Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego w liturgii, martyrii i diakonii¹⁵.

POLECENIE 4 s. 120: a) Opisz wspólnotowe elementy Twojej parafii. b) Spróbuj sformułować rzeczywiste problemy duszpasterskie w Twojej parafii oraz wskaż możliwości ich rozwiązania. c) Jakie widzisz możliwości większego zaangażowania wiernych w życie wspólnoty?

Cel – student powinien osiąść zdolność opisywania wspólnotowych elementów parafii; kształcenie umiejętności praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy, formułowania wniosków i postulatów pastoralnych oraz kompetencji duszpasterskich.

Wskazówka metodyczna – patrz: POLECENIE 2 s. 115 i POLECENIE 3 s. 117.

POLECENIE 5 s. 124: a) Zapoznaj się dokumentami Kościoła: Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*. „L’Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 13: 1992 nr 3–4 (141) s. 4–63 pkt 26–27; Sobór Watykański II: Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, pkt 5; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, pkt 28; b) Przedstaw zadania spoczywające na proboszczu. Wykorzystaj nauczanie Kościoła (podpunkt a).

Cel – student powinien zdobyć umiejętność dokonywania analizy dokumentów Kościoła ukazujących zadania proboszcza; kształcenie umiejętności opracowania zadanego tematu z zakresu teologii pastoralnej na podstawie wybranych dokumentów.

Wskazówka metodyczna – tematykę można poszerzyć o treści zawarte w podrozdziale: *Prezbiterzy i świeccy we wspólnocie Kościoła*, s. 313–331.

POLECENIE 6 s. 127: a) Zapoznaj się tekstami Soboru Watykańskiego II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, pkt 31, 37; Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, pkt 26; Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, pkt 27; Dekret o działalności

¹⁵ Por. tamże, s. 33–80, 165–284.

misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, pkt 30; Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, pkt 9 oraz innymi dokumentami Kościoła: Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 536; Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, pkt 27. b) Przedstaw nauczanie Kościoła dotyczące parafialnych rad duszpasterskich. c) Zapoznaj się z tekstem: R. Kamiński: *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*. W: *Teologia pastoralna. Tom. 2. Teologia pastoralna szczegółowa*. Red. R. Kamiński. Lublin 2002 s. 50–55. d) Zapoznaj się ze statutem rady parafialnej duszpasterskiej i ekonomicznej w Twojej diecezji. e) Przedstaw krótką charakterystykę Twojej parafii oraz historię powstania parafialnej rady duszpasterskiej lub ekonomicznej. Odpowiedz m.in. na pytania: Kim są jej członkowie? Czy członkowie wspólnoty parafialnej wiedzą, kto zasiada w radach parafialnych? f) Przedstaw efekty działalności parafialnych rad w parafii Twojego pochodzenia. Wskaż ewentualne trudności w realizacji planów, źródła oraz sposoby ich rozwiązania.

Cel – student powinien znać nauczanie Kościoła dotyczące działalności rad parafialnych; kształcenie umiejętności analizy dokumentów Kościoła, praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy.

Wskazówka metodyczna – powyższe polecenie może być zadane jako praca zaliczeniowa.

POLECENIE 7 s. 130: a) Poszukaj w najnowszych dokumentach synodalnych Twojej diecezji wypowiedzi na temat działalności małych grup religijnych w parafii. Odpowiedz, na które aspekty zwrócono szczególną uwagę, a które może zostały pominięte? Spróbuj rozwinąć to zagadnienie. b) Wskaż zależności między wspólnotą parafialną a małymi grupami religijnymi. c) Dokonaj analizy działalności małej grupy w znanej Tobie parafii.

Cel – student powinien zdobyć umiejętność dokonywania analizy dokumentów synodalnych na w/w temat; kształcenie umiejętności prowadzenia refleksji związanej z działalnością grup religijnych funkcjonujących na terenie parafii w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa oraz formułowania wniosków i postulatów pastoralnych.

POLECENIE 8 s. 134: a) Przedstaw możliwości współdziałania Twojej parafii ze szkołą i rodziną. b) Odpowiedz, jakie postrzegasz możliwości integracji kultury i wiary, w ramach działalności duszpasterskiej wśród dzieci i młodzieży w wybranym przez siebie dekanacie. c) Napisz projekt pastoralny przedstawiający współdziałanie rodziny, szkoły i parafii w obrębie dekanatu, którego celem będzie kształtowanie postawy bezinteresownej pomocy ludziom znajdującym się w potrzebie.

Cel – student powinien osiąść umiejętność opracowania projektu duszpasterskiego na w/w temat, uwzględniając podstawowe wymogi działalności duszpasterskiej; kształcenie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji dotyczącej w/w przejawów życia parafii w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa, praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy oraz formułowania wniosków i postulatów pastoralnych.

Wskazówka metodyczna – patrz: POLECENIE 2 s. 115 i POLECENIE 3 s. 117.

POLECENIE 9 s. 140: a) Odpowiedz, w jaki sposób Twoja wspólnota parafialna korzysta z wiedzy i doświadczenia osób starszych? Jak troszczy się o ludzi w podeszłym wieku? b) Znajdź parafię, w której działa „Klub Seniora” (lub inne). Opisz jego działalność. c) Przedstaw projekt pastoralny, który będzie zawierał oddziaływania duszpasterskie w parafii wobec osób w podeszłym wieku. Wykorzystaj w nim treści zawarte w liście Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku. d) Przeprowadź wywiad ze starszymi osobami na temat życia parafii od czasów młodości do obecnych. Porównaj swoją pracę z innymi prezentacjami¹⁶.

Cel – student powinien dokonać analizy w/w dokumentu Kościoła; kształcenie kreatywności w zdobywaniu informacji ukazujących oddziaływanie duszpasterskie wobec osób w podeszłym wieku, kształcenie umiejętności praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – o ile istnieją możliwości, można zaproponować, aby studenci napisali artykuł lub zredagowali jeden numer gazetki parafialnej, w całości poświęconej osobom w podeszłym wieku. Propozycję można potraktować jako pracę semestralną.

4. Problemy współczesnej parafii

POLECENIE 1 s. 143: a) Ustosunkuj się do przedstawionych w tekście problemów. Które z nich są nadal aktualne w polskich parafiach. b) Jakie widzisz możliwości duszpasterskiego oddziaływania w parafii? W odpowiedzi wykorzystaj wiedzę z zakresu teologii pastoralnej ogólnej, zwłaszcza tematyki dotyczącej urzeczywistniania się Kościoła w liturgii, martyrii i diakonii.

POLECENIE 2 s. 146: a) Ustosunkuj się do przedstawionych w tekście problemów. Które z nich są nadal aktualne w polskich parafiach. b) Wybierz jedno

¹⁶ Zebrane materiały mogą posłużyć jako artykuły do gazetek lub kronik parafialnych.

zagadnienie i dokonaj jego szczegółowej analizy w znanej Ci rzeczywistości parafialnej.

Cel – utrwalenie wiedzy o podstawowych miejscach działalności duszpasterskiej; rozwinięcie umiejętności: zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej, prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością duszpasterską we wspólnocie parafialnej w oparciu o zasady duszpasterstwa, praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy, formułowania wniosków i postulatów pastoralnych.

Wskazówka metodyczna – patrz: POLECENIE 2 s. 115 i POLECENIE 3 s. 117.

POLECENIE 3 s. 149: a) Odpowiedz, jakie dostrzegasz problemy w znanej ci rzeczywistości parafialnej w realizacji programów duszpasterskich. b) Wskaż inne pokusy (które nie są wymienione w powyższym tekście), jakim ulegają osoby zaangażowane w duszpasterstwie zwyczajnym.

Cel – prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością duszpasterską we wspólnocie parafialnej w oparciu o zasady duszpasterstwa, kształcenie umiejętności krytycznej oceny rzeczywistości pastoralnej, formułowania wniosków i postulatów oraz kompetencji duszpasterskich.

POLECENIE 4 s. 154: a) Zapoznaj się z dokumentem Komisji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich: *Dyrektorium apostolstwa świeckich*, pkt 11–21. Tekst znajduje się w części II: Teologia laikatu i apostolstwa, s. 288–290¹⁷. b) Jakie dostrzegasz problemy odnośnie do udziału wiernych w życiu Twojej parafii? c) Jakie widzisz możliwości rozwiązania problemów wskazanych przez siebie oraz w tekście?

Cel – analiza dokumentu Kościoła ukazującego możliwości zaangażowania wiernych świeckich w życiu wspólnoty parafialnej; kształcenie umiejętności krytycznej oceny rzeczywistości konkretnej wspólnoty parafialnej, formułowania wniosków i postulatów.

5. Potrzeba odnowy parafii

POLECENIE 1 s. 158: a) Wskaż aktualność zagadnień przedstawionych w powyższym tekście. Uzasadnij swoją odpowiedź. b) Porównaj przedstawione

¹⁷ W podręczniku, w przypisie nr 201 błędnie podano tytuł podrozdziału (podane strony są prawidłowe), który powinien brzmieć: *Apostolstwo świeckich w Polsce w świetle II Soboru Watykańskiego*.

modele z wybraną parafią. Dokonaj krytycznej analizy. c) Sformułuj wnioski duszpasterskie, mające na celu ożywienie wspólnoty parafialnej.

Cel – kształcenie umiejętności praktycznego zastosowanie wiedzy o duszpasterstwie zwyczajnym, rozwinięcie umiejętności krytycznej oceny rzeczywistości wybranej wspólnoty parafialnej oraz formułowania wniosków i postulatów.

POLECENIE 2 s. 161: a) Uwzględniając powyższe treści oraz wiadomości z zakresu teologii pastoralnej napisz wytyczne dla „idealnej” wspólnoty parafialnej. b) Porównaj zawartość swojej pracy (podpunkt a) ze znaną Ci rzeczywistością parafialną. Napisz swoje propozycje dla dalszego wzrostu Twojej wspólnoty.

Cel – student powinien umiejętność przeprowadzenia pogłębionej refleksji na w/w temat; utrwalenie zdobytej wiedzy z zakresu działalności duszpasterskiej w ramach duszpasterstwa zwyczajnego, kształcenie umiejętności formułowania wniosków i postulatów, które przyczynią się do wzrostu wspólnoty parafialnej.

POLECENIE 3 s. 165: a) Przedstaw kryteria, które uwzględnią w odnowie parafii Ruch dla Lepszego Świata. b) Które z wymienionych wskazań są realizowane w działaniach duszpasterskich w Twojej parafii? c) Zbierz jak najwięcej informacji o Twojej parafii. Jakie dostrzegasz pozytywy i braki w oddziaływaniach duszpasterskich?

POLECENIE 4 s. 167: a) Poszukaj w literaturze przedmiotu i w Internecie wiadomości o etapach odnowy parafii wypracowanych przez Ruch dla Lepszego Świata. b) Przedstaw projekt odnowy parafii zgodny z wytycznymi tego ruchu.

Cel – kształcenie umiejętności krytycznej oceny rzeczywistości parafialnej, gromadzenia niezbędnych wiadomości, przydatnych do przeprowadzanie pogłębionej refleksji na w/w tematy, formułowania wniosków i postulatów, które mogą się przyczynić do odnowy parafii.

POLECENIE 5 s. 171: a) Wykorzystując poniżej zaproponowane dokumenty Kościoła określ, czym jest parafia: Kodeks Prawa Kanonicznego Kan. 515 §1; Kan. 518, 529,53; Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, pkt 26. b) Wskaż punkty wspólne pojmowania parafii i komórek ewangelizacyjnych. c) Przedstaw główne założenia parafialnych komórek ewangelizacyjnych w parafii.

Cel – student powinien znać główne założenia działalności parafialnych komórek ewangelizacyjnych; pogłębienie znajomości w/w dokumentów Ko-

ścioła, rozwijanie umiejętności prowadzenia refleksji związanej z dziełem odnowy parafii.

POLECENIE 6 s. 175: a) Przedstaw organizację pracy w komórkach ewangelizacyjnych oraz strukturę parafii, w której są one obecne. b) Zapoznaj się z dostępną literaturą na ten temat. Oceń możliwości wykorzystania ewangelizacyjnych komórek parafialnych w Twojej parafii. c) Zorientuj się, czy w Twojej diecezji istnieją parafie, w których są parafialne komórki ewangelizacyjne. Zapoznaj się z ich działalnością (informacje możesz również uzyskać z Internetu).

Cel – student powinien przedstawić organizację pracy w komórka ewangelizacyjnych; kształcenie umiejętności: gromadzenia literatury przedmiotu i niezbędnych wiadomości, przydatnych do przeprowadzanie pogłębionej refleksji na w/w tematy, formułowania wniosków i postulatów, które mogą się przyczynić do odnowy parafii oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – pracę mogą wykonać zespoły 2–3 osobowe.

POLECENIE 7 s. 178: a) Zapoznaj się z treścią dokumentu Kościoła: Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, pkt 25, 47, 50; b) Odpowiedz, w jaki sposób treści prezentowane w adhortacji odnoszą się do parafii? Jaka jest ich realizacja w Twojej parafii? Jakie widzisz przeszkody uniemożliwiające ich realizację? c) Które z wymienionych propozycji są konieczne do wprowadzenia w Twojej parafii? Uzasadnij swoją odpowiedź.

Cel – pogłębienie znajomości w/w dokumentów Kościoła; rozwinięcie umiejętności prowadzenia refleksji związanej z działalnością ewangelizacyjną Kościoła oraz praktycznego wykorzystania wiedzy w ocenie rzeczywistości parafialnej.

ROZDZIAŁ III: Duszpasterstwo nadzwyczajne Kościoła

CEL OGÓLNY: przekazanie wiedzy o podstawowych wymogach i miejscach działalności duszpasterskiej; rozwinięcie umiejętności zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej; kształcenie umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

1. Diecezja miejscem realizacji duszpasterstwa

POLECENIE 1 s. 186: a) Zapoznaj się z dokumentami Kościoła, na które powołuje się autor tekstu. b) Wykorzystując teksty soborowe (podpunkt a), przedstaw nauczanie Kościoła o diecezji. c) Przedstaw historię swojej diecezji (określ dowolne ramy czasowe).

Cel – student powinien znać nauczanie Kościoła o diecezji oraz historię swojego Kościoła diecezjalnego; analiza w/w dokumentów Kościoła.

POLECENIE 2 s. 190: a) Przedstaw pracę poszczególnych referatów, które działają w Kurii Diecezjalnej Twojej diecezji. b) Przedstaw zasady, jakie powinny być uwzględniane w działalności pastoralnej. W odpowiedzi wykorzystaj wiadomości z zakresu podstaw teologii pastoralnej. c) Wskaż w wybranych dokumentach synodalnych Twojej diecezji, wskazania pastoralne, które świadczą o realizacji wskazanych przez Ciebie zasad. d) Dokonaj analizy wykorzystania wskazań dokumentów synodalnych w praktyce duszpasterskiej w konkretnej wspólnocie lokalnej.

Cel – student powinien: dokonać analizy w/w dokumentów Kościoła; przeprowadzić pogłębioną refleksję dotyczącą omawianego zagadnienia, posiadać umiejętność wykorzystania zdobytej wiedzy z zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej w celu sformułowania wniosków i postulatów pastoralnych.

POLECENIE 3 s. 193: a) Zapoznaj się z dokumentami Soboru Watykańskiego II wspomnianymi w tekście. b) Przedstaw związek parafii i diecezji.

Cel – pogłębienie znajomości nauczania Soboru Watykańskiego II dotyczącego parafii i diecezji.

2. Dekanat miejscem realizacji duszpasterstwa

POLECENIE 1 s. 198: a) Uzupełnij historyczny aspekt dekanatu wykorzystując nauczanie soborowe i posoborowe Kościoła, np.: Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* i Kodeks Prawa Kanonicznego. b) Napisz historię dekanatu, do którego należy Twoja parafia (samodzielnie wybierz przedział czasowy).

Cel – analiza w/w dokumentów Kościoła; kształcenie umiejętności: gromadzenia literatury przedmiotu oraz niezbędnych wiadomości, przydatnych do przeprowadzanie pogłębionej refleksji na w/w tematy, formułowania wniosków i postulatów, które mogą się przyczynić do odnowy parafii oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – pracę mogą wykonać zespoły 2–3 osobowe.

POLECENIE 2 s. 199: a) Opisz , w jaki sposób rozwija się współpraca między duchownymi i laikatem w Twoim dekanacie. b) Przedstaw działania duszpasterskie podejmowane w dekanacie w okresie jednego roku liturgicznego.

Cel – kształcenie praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy w zakresie omawianego zagadnienia oraz krytycznej oceny rzeczywistości związanej z działalnością duszpasterską w wybranym dekanacie.

3. Duszpasterstwo specjalne

POLECENIE 1 s. 200: a) Dowiedz się, jakie istnieją referaty duszpasterstwa nadzwyczajnego w Twojej diecezji. Przedstaw działalność wybranego przez siebie referatu. W prezentacji uwzględnij współpracę na linii kuria – dekanat. b) Przedstaw działalność wybranego dekanatu w ramach duszpasterstwa nadzwyczajnego lub wskaż możliwości poszerzenia owej działalności. Jakie dostrzegasz problemy w formie posługi pastoralnej? c) Wybierz jeden z przejawów duszpasterstwa nadzwyczajnego. Przedstaw jego działalność w wybranej diecezji.

Cel – student powinien przedstawić działalność referatu; kształcenie umiejętności krytycznej oceny działalności Kościoła w ramach duszpasterstwa nadzwyczajnego oraz formułowania wniosków i postulatów pastoralnych.

POLECENIE 2 s. 204: a) Zapoznaj się z dokumentami Kościoła wspomnianymi w powyższym tekście. b) Oceń przedstawioną propozycję działalności duszpasterstwa rodzin. c) Przedstaw działalność Duszpasterstwa Rodzin w Twojej diecezji. Które z wymienionych propozycji są możliwe do zrealizowania w najbliższym czasie? d) Przedstaw zagadnienia Duszpasterstwa Rodzin w najnowszych dokumentach synodalnych Twojej diecezji.

Cel – analiza wskazanych dokumentów Kościoła; kształcenie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością Duszpasterstwa Rodzin w diecezji, formułowania wniosków i postulatów pastoralnych oraz podstawowych kompetencji duszpasterskich.

POLECENIE 3 s. 208: a) Wskaż podstawowe kierunki i zadania duszpasterstwa młodzieży. b) Zapoznaj się z przemówieniami Papieża z ostatnich Światowych Dni Młodzieży. c) Napisz wytyczne, które mogą być wykorzystane w pracy duszpasterskiej z młodzieżą. d) Wskaż przejawy duszpasterstwa młodzieży, które realizują przesłanie Ojca Świętego.

Cel – student powinien znać treść przemówień papieskich wygłoszonych podczas Światowych Dni Młodzieży; kształcenie umiejętności analizy dokumentów Kościoła oraz wykorzystania zdobytej wiedzy w ocenie rzeczywistości duszpasterskiej.

POLECENIE 4 s. 211: a) Przedstaw charakterystykę wybranego przez siebie ruchu lub stowarzyszenia obecnego w Twojej parafii/diecezji. W odpowiedzi uwzględnij formację członków oraz wskaż na problemy, z jakimi się spotykają

jego członkowie. b) Poszukaj w dokumentach synodalnych, statystykach, prasie informacji dotyczących działalności ruchów i stowarzyszeń katolickich działających w Twojej diecezji. Przedstaw ich ogólną charakterystykę na tle całej diecezji. c) Odpowiedz, w jaki sposób ruchy i stowarzyszenia katolickie mogą pogłębiać odkrywanie na nowo specyfiki powołania i misji świeckich w Kościele. Wykorzystaj treści zawarte w 2 części podręcznika: *Teologia laikatu i apostołstwa*.

Cel – student powinien przedstawić charakterystykę wybranego przez siebie ruchu lub stowarzyszenia katolickiego; kształcenie umiejętności gromadzenia literatury przedmiotu i niezbędnych wiadomości, przydatnych do przeprowadzanie pogłębionej refleksji na w/w tematy, formułowania wniosków i postulatów oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – pracę mogą wykonać zespoły 2–3 osobowe.

POLECENIE 5 s. 215: a) Przedstaw działalność ośrodka duszpasterstwa akademickiego. Wykorzystaj proces badawczy teologii pastoralnej, zawarty w pierwszej części podręcznika (rozdział 2: *Metodologia nauk pastoralnych*, s. 30–80). b) Dokonaj analizy działalności ośrodka duszpasterstwa akademickiego uwzględniając w sposób szczególny wskazania zawarte w powyższym tekście. Wskaż przyczyny ewentualnych trudności oraz możliwości ich rozwiązania.

Cel – rozwinięcie umiejętności zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej na wskazany temat, prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością Kościoła w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa oraz formułowania wniosków i postulatów.

POLECENIE 6 s. 219: a) Dokonaj krytycznej analizy pielgrzymki, w której uczestniczyłeś (lub po przeprowadzeniu wywiadu z pielgrzymem). W opracowaniu uwzględnij powyższe treści. b) Opracuj szczegółowo projekt pastoralny, który będzie zawierał 6 etapów pielgrzymki.

Cel – student powinien opracować w/w projekt pastoralny; kształcenie umiejętności zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej na wskazany temat, prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością Kościoła w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa oraz formułowania wniosków i postulatów.

POLECENIE 7 s. 223: a) Napisz wytyczne przeznaczone dla sportowców, trenerów oraz duszpasterzy sportu, które będą pomocne w ich działalności. W pracy uwzględnij nauczanie Kościoła. Wiele pomocnych materiałów znajdziesz na stronie internetowej: <http://www.sport.episkopat.pl/struktura/> b) Przedstaw

działalność duszpasterstwa sportowców o zasięgu ogólnopolskim lub diecezjalnym. Napisz, jakie widzisz możliwości dalszego rozwoju tej formy posługi duszpasterskiej.

Cel – student powinien przedstawić działalność duszpasterstwa sportowców o zasięgu ogólnopolskim lub diecezjalnym; kształcenie kreatywności w zdobywaniu informacji ukazujących działania duszpasterskie wśród sportowców oraz umiejętności krytycznej oceny omawianej działalności, formułowania wniosków i postulatów.

POLECENIE 8 s. 229: a) Przedstaw działalność duszpasterską w parafii wśród chorych. Jakie widzisz możliwości dalszego rozwoju tej działalności. b) Zaznaj się działalnością hospicjum. Na jakie trudności napotykają osoby posługujące chorym.

Cel – student powinien przeprowadzić pogłębioną refleksję dotyczącą omawianego zagadnienia oraz wykazać umiejętność wykorzystania zdobytej wiedzy z zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej w celu sformułowania wniosków i postulatów pastoralnych.

4. Duszpasterstwo specjalistyczne – ogólna charakterystyka

POLECENIE 1 s. 233: a) Przedstaw działalność wybranej przez siebie wspólnoty zakonnej męskiej lub żeńskiej, której charyzmatem jest opieka nad osobami nieprzystosowanymi prawnie i społecznie. b) Dokonaj szczegółowej analizy wybranego przejawu duszpasterstwa specjalistycznego w Twojej diecezji.

Cel – rozwinięcie umiejętności zastosowania metody badań teologii pastoralnej w analizie duszpasterskiej na wskazany temat, prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z działalnością Kościoła w oparciu o teologiczne zasady duszpasterstwa oraz formułowania wniosków i postulatów.

Wskazówka metodyczna – przed przystąpieniem do wykonania zadania student powinien powtórzyć wiadomości związane z procesem badawczym teologii pastoralnej¹⁸.

POLECENIE 2 s. 236: a) Przeprowadź wywiad z osobą angażującą się w działalność duszpasterstwa specjalistycznego. Dowiedz się, z jakimi problemami się najczęściej spotyka, co jest najtrudniejsze w tej służbie oraz jakie widzi możliwości dalszego rozwoju? b) Poszukaj w literaturze przedmiotu oraz prasie lo-

¹⁸ Por. J. K u r o s z: *Teologia pastoralna. Materiały do ćwiczeń*. Część pierwsza ..., dz. cyt., s. 30–80.

kalnej informacji o działalności ośrodków działających w ramach duszpasterstwa specjalistycznego. Przedstaw działalność jednego z nich.

POLECENIE 3 s. 241: a) Przedstaw posługę prezbitera w wybranym przez siebie zakładzie penitencjarnym. b) Przeprowadź wywiad z kapłanem więzienia na temat dostrzegalnych efektów pracy wśród więźniów oraz współpracy z osobami świeckimi. c) Dowiedz się, jak wygląda pomoc postpenitencjarna w Twojej diecezji. Zwróć szczególną uwagę na pojawiające się trudności i sposoby ich rozwiązywania. d) Dowiedz się, czy w Twojej diecezji są członkowie „Bractwa więziennego”. Jeżeli tak, opisz ich działalność, uwzględniając problemy z jakimi się spotykają członkowie bractwa, jak i więźniowie.

Cel – student powinien przedstawić charakterystykę wybranej działalności w ramach duszpasterstwa specjalistycznego; kształcenie umiejętności gromadzenia literatury przedmiotu i niezbędnych wiadomości, przydatnych do przeprowadzanie pogłębionej refleksji na w/w tematy, formułowania wniosków i postulatów oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – pracę mogą wykonać zespoły 2–3 osobowe.

POLECENIE 4 s. 244: a) Odpowiedz, jakie działania są podejmowane (np. przez Caritas) w wybranej diecezji mające na celu pomoc osobom uzależnionym od narkotyków i innych używek? Stwórz listę podejmowanych działań wśród osób uzależnionych. b) Wybierz z listy jedno zagadnienie (podpunkt a) i opisz szczegółowo działania, podejmowane w wybrany przez siebie okresie.

POLECENIE 5 s. 246: a) Odpowiedz, jakie działania mające na celu pomoc osobom bezdomnym są podejmowane (np. przez Caritas) w wybranej diecezji? Stwórz listę zawierającą adresy placówek oraz charakter pomocy. b) Wybierz z listy jedno zagadnienie (podpunkt a) i opisz szczegółowo podejmowane działania w wybranych przez siebie ramach czasowych.

Cel – student powinien zaprezentować działalność Kościoła w zakresie omawianego zagadnienia; kształcenie umiejętności wykorzystania zdobytej wiedzy w ocenie działalności Kościoła w ramach duszpasterstwa specjalistycznego, formułowania wniosków i postulatów.

III. Cele i efekty kształcenia w ramach ćwiczeń z teologii laikatu i apostołstwa

Ćwiczenia z teologii laikatu i apostołstwa mają określone cele, które wpisują się w cele ogólne zajęć dydaktycznych prowadzonych w ramach kształcenia

pastoralnego. W prezentowanych materiałach do ćwiczeń, w części dotyczącej teologii laikatu i apostołstwa, treści tam zawarte powinny pomóc w ich realizacji, tj.: przekazaniu wiedzy związanej z teologicznymi podstawami posłannictwem świeckich wiernych w Kościele, zapoznaniu w stopniu rozszerzonym z analizą historyczną dotyczącą roli laikatu, uwrażliwieniu na posłannictwo i apostołstwo świeckich, które realizowane jest w dwóch płaszczyznach: w Kościele oraz w świecie; rozwinięciu umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z zaangażowaniem laikatu w obecnym czasie, kształceniu umiejętności interpretacji dokumentów Kościoła i doboru literatury przedmiotu, rozwinięciu umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

Efekty kształcenia powinny się przejawiać w zakresie:

– wiedzy: student powinien znać teologiczne podstawy posłannictwa świeckich wiernych oraz posiadać zdolność określania płaszczyzn i form apostołstwa wiernych świeckich w Kościele i świecie,

– umiejętności: student powinien zdobyć umiejętność dokonywania historycznej analizy roli laikatu w historii Kościoła i jej odniesienia do współczesności, posługiwać się zdobytą wiedzą w celu dokonania analizy współczesnego zaangażowania laikatu w Kościele i świecie, formułować wnioski dotyczące zaangażowania laikatu w Kościele, a także korzystać z dokumentów Kościoła i literatury przedmiotu

– kompetencji: student powinien posiadać pogłębioną zdolność refleksji dotyczącej zaangażowania laikatu w Kościele i świecie, być wrażliwym na wymogi racjonalności dyskursu teologicznego oraz potrafić współpracować z duchownymi i świeckimi w posłudze pastoralnej Kościoła.

IV. Wskazówki metodyczne

ROZDZIAŁ I: Podstawowe pojęcia

POLECENIE 1 s. 260: a) Zapoznaj się z treścią dokumentów: Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, pkt 9–11, 31–33; Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, rozdz. 1. b) Wskaż różnice i podobieństwa dotyczące pojęcia świeckiego, zaprezentowane przez autorów powyższych tekstów. c) Na podstawie tekstu 1 i 2 oraz wskazanych dokumentów Kościoła przedstaw pojęcie świeckiego oraz jego zadania w Kościele i świecie. d) Stwórz własny lub uzupełnij schemat nr 1 przedstawiający najważniejsze treści I rozdz. Adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*.

Cel – student powinien przedstawić zagadnienie związane z określeniem definicji świeckiego oraz zadań świeckiego w Kościele i świecie, zawarte w nau-

czaniu Kościoła, kształcenie umiejętności: prowadzenia pogłębionej refleksji dotyczącej laikatu.

Wskazówka metodyczna – przykładowy schemat zamieszczono w załączniku nr 1.

POLECENIE 2 s. 264: a) Zapoznaj się z treścią dokumentów: Sobór Watykański II: Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam acutositatem*, pkt 2; Katechizm Kościoła Katolickiego, pkt 863–865; b) Przedstaw zwięzłą genezę i rozwój pojęcia apostołstwo. c) Wskaż cztery istotne elementy apostołstwa oraz wynikające z nich konsekwencje. d) Wskaż zależności, które istniały między miejscem świeckiego w Kościele, a apostołstwem. e) Wykorzystując dostępną literaturę przedmiotu oraz nauczanie Kościoła, wskaż ewentualne różnice oraz zależności między pojęciami: apostołstwo, misja, ewangelizacja i przepowiadanie. f) Uzasadnij zdanie: *Apostołstwo świeckich może się właściwie rozwijać w małych komórkach, gdzie równocześnie ciągle trwa proces formacji, bo on nigdy nie może się skończyć*¹⁹.

Cel – student powinien przedstawić apostołstwo w/w zakresie; kształcenie umiejętności doboru odpowiedniej literatury przedmiotu i niezbędnych wiadomości, przydatnych do przeprowadzanie pogłębionej refleksji na w/w tematy, formułowania wniosków i postulatów oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – praca w zespole 2–3 osobowym, polecenie z podpunktu f) można wykorzystać jako temat pracy podsumowującej zagadnienie apostołstwa.

POLECENIE 3 s. 266: a) Wymień rodzaje apostołstwa. b) Wskaż przejawy apostołskiego zaangażowania grup członków Kościoła, wymienionych w powyższych tekstach.

Cel – student powinien znać rodzaje apostołstwa i przedstawić ich charakterystykę; kształcenie umiejętności krytycznej oceny przejawów apostołskiego zaangażowania laikatu w działalności apostołskiej.

ROZDZIAŁ II: Świeccy w Kościele na przestrzeni wieków

POLECENIE 1 s. 271: a) Napisz własne zakończenie powyższego tekstu, uwzględniając nauczanie Kościoła od czasu Soboru Watykańskiego II do chwili obecnej. Możesz skorzystać z następujących dokumentów: *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej*

¹⁹ F. Bła ch n i c k i: *Godziny Taboru*. Carlsberg – Lublin 1989 s. 65.

posłudze kapłanów. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 19: 1998 nr 12 (208) s. 34–40; Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, rozdz. 1–3; Kongregacja Nauki Wiary: *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowaniu katolików w życiu publicznym*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 24: 2003 nr 2 (250) s. 49–54; Sobór Watykański II: Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, pkt 7, 13–14; Sobór Watykański II: Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, pkt 21; Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, pkt. 9–13, 31, 33; Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, pkt 4; Paweł VI: Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, pkt. 70, 73. b) Porównaj swoją pracę z artykułem ks. Józefa Michalika. Ustosunkuj się do różnic, które dostrzeżesz między dwoma tekstami. c) Stwórz wykres graficzny prezentujący historię miejsca świeckiego Kościoła.

Cel – zapoznanie (przypomnienie) z treścią w/w dokumentów, kształcenie umiejętności analizy i syntezy nauczania Kościoła w zakresie teologii laikatu.

POLECENIE 2 s. 276: a) Przeczytaj uważnie teksty 1–7. b) Napisz własne tytuły do powyższych fragmentów. c) Połącz autora lub miejsce powstania (c 1) z tytułem (2 c): **c 1:** autor/miejsce powstania: M. Skonieczny, II Sobór Watykański, Karol Wojtyła, Grzegorz Wielki, Sobór Trydencki, Gracjan, Jan Paweł II; **c 2:** tytuł: *Apostolstwo świeckich, Dekret Gracjana, Księga reguły pasterskiej, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (pkt 43), List apostolski *Novo millennio ineunte* (pkt 45–46), *Na odcinku Parafialnej Akcji katolickiej, Sesja XXIII. Nauka o sakramencie kapłaństwa*. d) Ułóż teksty 2–8 w kolejności chronologicznej – możesz wykorzystać Tabelę nr 1.

Cel – zapoznanie z tekstami ukazującymi miejsce laikatu w Kościele na przestrzeni wieków, utrwalenie wiadomości dotyczących w/w zagadnienia.

Wskazówka metodyczna – podobne POLECENIE zostało zamieszczone w artykule dotyczącym zajęć dydaktycznych na wyższych uczelniach²⁰.

ODPOWIEDZI: Tekst 1: Jan Paweł II: List apostolski *Novo millennio ineunte* (pkt 45–46); Tekst 2: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (pkt 43); Tekst 3: Gracjan: *Dekret Gracjana*; Tekst 4: M. Skonieczny: *Na odcinku Parafialnej Akcji katolickiej*; Tekst 5: Sobór Trydencki: *Sesja XXIII. Nauka o sakramencie kapłaństwa*; Tekst 6: Karol Wojtyła: *Apostolstwo świeckich*; Tekst 7: Grzegorz Wielki: *Księga reguły pasterskiej*.

Układ chronologiczny: nr tekstu: 7, 3, 5, 4, 2, 6, 1.

²⁰ Por. J. K u r o s z: *Ćwiczenia z teologii pastoralnej dla studentów...*, dz. cyt., s. 354–360.

POLECENIE 3 s. 280: a) Uzupełnij w sposób logiczny powyższy tekst 1 lub 2. b) Porównaj swoje odpowiedzi z tekstem oryginalnym. Zastanów się nad ewentualnymi różnicami w udzielonych odpowiedziach.

Cel – dwie możliwości: wprowadzanie w tematykę zajęć i sprawdzenie przez studenta wiedzy dotyczącej laikatu lub utrwalenie wiedzy związanej z powyższym tematem.

Wskazówka metodyczna – studenci wykonują polecenie podczas ćwiczeń; w trakcie wykonywania zadania należy bardziej zwrócić uwagę na logiczne uzupełnienie brakujących sformułowań, dopiero później na zgodność z oryginalnym tekstem. Po uzupełnieniu tekstu zespoły 2–3 osobowe porównują swoje odpowiedzi, następnie cała grupa porównuje swoje prace z tekstem oryginalnym.

UWAGA: teksty umieszczono w załączniku 2:

W związku z powyższym zagadnieniem można również wykorzystać materiał z części: *Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia*, rozdział 1: *Duszpasterstwo w misji Kościoła* (podrozdział: *Duszpasterstwo działalnością zespołową*), POLECENIE 1 s. 61.

ROZDZIAŁ III: Apostolstwo świeckich

POLECENIE 1 s. 283: a) Zapoznaj się z treścią dokumentów Soboru Watykańskiego II: Dekretem o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*; Konstytucją dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, pkt 9–17, 31, 33; Dekretem o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, pkt 21. b) Scharakteryzuj pojęcie świeckiego oraz jego powołanie do apostołstwa. c) Napisz własne tytuły do poszczególnych grup tematycznych omawianych dokumentów. d) Rozwiń poszczególne hasła w schemacie nr 2 lub utwórz własny, który będzie przedstawiał najważniejsze treści wskazanych powyżej dokumentów. e) Wskaż podstawy apostołskiego zaangażowania świeckich. f) Odpowiedz na pytanie zawarte w ostatnim zdaniu cytowanego tekstu. Uzasadnij swoją odpowiedź.

Cel – student powinien znać nauczanie Kościoła na w/w temat; kształtowanie umiejętności interpretacji dokumentów Kościoła, prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z zaangażowaniem laikatu w obecnym czasie oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – POLECENIE wykonują zespoły 2–3 osobowe.

UWAGA: Schemat zamieszczono w załączniku 3.

POLECENIE 2 s. 288: a) Wybierz zagadnienie z Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* (zob. schemat nr 2) lub jeden rozdział. b) Zapoznaj się z Konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i wyszukaj w niej treści, które będą komentarzem do wybranego przez Ciebie zagadnienia lub fragmentu dokumentu. c) Uwzględniając wskazówki kard. Karola Wojtyły, wskaż formy apostołstwa, które dostrzegasz w życiu codziennym.

Cel – zapoznanie (pogłębienie) z treścią w/w dokumentów; kształcenie umiejętności interpretacji dokumentów Kościoła, krytycznej oceny zaangażowania laikatu w apostołstwo Kościoła oraz prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z omawianym zagadnieniem.

POLECENIE 3 s. 290: a) Porównaj znaną Ci rzeczywistość parafialną z treścią *Dyrektorium apostołstwa świeckich*. Wskaż postulaty, które są realizowane oraz oceń ich skuteczność. b) Z jakimi współczesnymi problemami spotykają się duszpasterze w parafii, o których nie wspomina dokument z 1969 r.? c) Wykorzystując schemat nr 2 zawierający podstawowe treści Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, rozwiń go o wybrane przez siebie zagadnienie, po czym uzupełnij go informacjami dotyczącymi znanej Ci rzeczywistości parafialnej. d) W wybranym przez siebie zagadnieniu (podpunkt c) zaznacz w schemacie znakiem „!” te treści, które wg Ciebie są najważniejsze, zaś znakiem „?” to, co Twoim zdaniem nie jest realizowane w Kościele w Polsce lub jest najtrudniejsze do realizacji. Uzasadnij swoje wybory. e) Dokonaj adaptacji treści Dekretu o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* do warunków i możliwości parafii miejsca Twojego zamieszkania. Możesz wykorzystać proponowany schemat.

Cel – powinien znać treść w/w dokumentów; kształcenie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji związanej z zaangażowaniem laikatu w obecnym czasie, przeprowadzania pogłębionej analizy dokumentów Kościoła oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – praca w zespołach 2–3 osobowych.

POLECENIE 4 s. 294: a) Zapoznaj się ze wszystkimi tekstami soborowymi wskazanymi w tekście 2 oraz: Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, pkt 22–24; Kodeks Prawa Kanonicznego 230§ 3; Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, pkt 3. b) Scharakteryzuj charyzmat i posługę, przedstawione w tych dokumentach Kościoła. c) Wskaż konkretne przykłady wykorzystania charyzmatów i posług w różnych formach apostołstwa.

Cel – student powinien dokonać charakterystyki charyzmatu i posługi; kształcenie umiejętności praktycznego zastosowania zdobytej wiedzy.

POLECENIE 5 s. 297: a) Zapoznaj się z drugim rozdziałem adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Christifideles laici*. b) Stwórz własny lub uzupełnij schemat nr 3, przedstawiający najważniejsze treści drugiego rozdziału wspomnianego dokumentu. c) Wykorzystując treści dokumentu oraz tekstu 3 wskaż, które przejawy życia eklesjalnej wspólnoty w diecezji lub parafii miejsca Twojego zamieszkania, wymagają odnowy zgodnej z nauczaniem Kościoła. d) W jaki sposób kapłani i laikat mogą wspierać rozwój i wzajemne dopełnianie się apostołstwa i duszpasterstwa w Kościele. e) Napisz, jak laikat widziany w perspektywie Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (zwłaszcza pkt 31) oraz Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* (rozd. 2) wpisuje się w życie i działalność Kościoła.

Cel – zapoznanie (przypomnienie) z treścią w/w dokumentów: porównanie nauczania Kościoła ze znaną rzeczywistością w diecezji lub parafii; kształcenie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji nad zaangażowaniem laikatu, praktycznego wykorzystania zdobytej wiedzy oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – praca w zespołach 2–3 osobowych.

UWAGA: schemat zamieszczono w załączniku 4.

ROZDZIAŁ IV: Realizacja zadań apostołskich

POLECENIE 1 s. 303: a) Wskaż przejawy zaangażowania świeckich w Kościele we Francji i porównaj je z treścią z Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, zwłaszcza rozdz. 1–3. b) Zapoznaj się z sytuacją Kościoła we Francji (możesz wykorzystać pełny tekst powyższego artykułu). Wskaż cechy wspólne oraz różnice pomiędzy sytuacją Kościoła w Polsce i we Francji. Spróbuj wskazać odmienne sposoby procesu podejmowania współodpowiedzialności za Kościół laikatu w tych krajach europejskich. c) Zastanów się, czy w polskich warunkach jest potrzeba oraz możliwość większego zaangażowania laikatu w życie Kościoła. Wskaż obszary działalności duszpasterskiej, w których obecność laikatu byłaby wskazana. Uzasadnij swoją odpowiedź.

Cel – kształcenie umiejętności pogłębionej analizy duszpasterskiej rzeczywistości związanej z zaangażowaniem laikatu oraz formułowania wniosków i postulatów oraz komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówka metodyczna – praca w zespołach 2–3 osobowych.

POLECENIE 2 s. 306: a) Uzupełnij schemat nr 4 tak, by zawierał podstawowe treści Adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, rozdz. 3. b) Przedstaw szczegółowo wybrane przez siebie zagadnienie z tego schematu. c) Porównaj treści ze schematu z wybranymi przez siebie przejawami w życiu społecznym.

Cel – zapoznanie (przypomnienie) z treścią w/w dokumentu; porównanie nauczania Kościoła ze znaną rzeczywistością Kościoła i najbliższego otoczenia; kształcenie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji nad zaangażowaniem laikatu w życiu Kościoła i społeczeństwa.

POLECENIE 3 s. 309: a) Zapoznaj się (przypomnij) z treścią dokumentu Kościoła: Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, rozdz. 3; Odpowiedz, do jakich zadań w społeczeństwie wezwani się katolicy. b) Które z wymienionych przez Papieża zadań w społeczeństwie domagają się większego zaangażowania laikatu w polskiej rzeczywistości? c) Wybierz jedną dziedzinę z życia Kościoła lub społeczeństwa, o których wspomina Papież Benedykt XVI. Opisz szczegółowo ich realizację w Twoim środowisku. Dokonaj krytycznej analizy podjętych działań.

Cel – utrwalenie i pogłębienie wiedzy dotyczącej zaangażowania laikatu w Kościele i świecie; kształcenie umiejętności prowadzenia pogłębionej refleksji na w/w temat, posługiwania się zdobytą wiedzą w celu dokonania analizy współczesnego zaangażowania laikatu.

POLECENIE 4 s. 314: a) Zapoznaj się z treścią następujących dokumentów Kościoła : Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, pkt 36–37, 42–43; Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, rozdz. 3. b) Przedstaw zasady, którymi powinni się kierować katolicy angażujący się w działalność społeczną i polityczną. c) Wybierz jedną sytuację, która miała miejsce w życiu politycznym lub społecznym (wykorzystaj materiały z prasy). Uwzględniając proponowane dokumenty Kościoła, dokonaj krytycznej analizy zaistniałej sytuacji. Sformułuj wnioski będą odzwierciedlały nauczanie Kościoła.

Cel – student powinien znać nauczanie Kościoła o zasadach zaangażowania laikatu w życiu politycznym i społecznym; kształcenie umiejętności posługiwania się zdobytą wiedzą w zakresie w/w tematu, prowadzenia pogłębionej refleksji nad zaangażowaniem laikatu w Kościele i świecie oraz formułowania wniosków i postulatów.

ROZDZIAŁ V: Prezbiterzy i świeccy we wspólnocie Kościoła

POLECENIE 1 s. 316: a) Zapoznaj się z następującymi dokumentami Kościoła: *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 19: 1998 nr 12 (208) s. 34 art. 1; Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, pkt 15–16. b) Uwzględniając nauczanie Kościoła, scharakteryzuj prawidłową relację między duchowieństwem i laikatem. c) Wskaż osoby, które mogą przyjmować tytuł: duszpasterz, moderator, kapelan, koordynator.

Cel – student powinien znać nauczanie Kościoła o prawidłowej relacji, jaka powinna istnieć między duchowieństwem i laikatem; kształcenie umiejętności posługiwania się zdobytą wiedzą, zwłaszcza w prawidłowej ocenie kościelnej rzeczywistości związanej z omawianym zagadnieniem.

POLECENIE 2 s. 321: a) Zapoznaj się z dokumentami Kościoła: Kongregacja ds. Spraw Duchowieństwa: *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* [2002]. Poznań 2002 pkt 1–4; Kodeks Prawa Kanonicznego, kann.: 208–223; 225 § 1–2; 226–227; 228 § 2; 229; 231 § 1–2. b) Wskaż podobieństwa i różnice jakie istnieją między kapłaństwem wspólnym, powszechnym, urzędowym, służebnym. Wykorzystaj dokumenty Kościoła zamieszczone w bibliografii na końcu rozdziału.

Cel – student powinien znać w/w w dokumenty Kościoła i odpowiedzieć na powyższe pytania; kształcenie umiejętności korzystania z dokumentów Kościoła i literatury przedmiotu w zakresie omawianego zagadnienia.

Wskazówka metodyczna – można wykorzystać materiał z części: *Teologia pastoralna szczegółowa – wybrane zagadnienia*, podrozdział *Duszpasterstwo działalnością zorganizowaną*, POLECENIE 3 s. 33.

POLECENIE 3 s. 325: a) Zastanów się nad poprawnością stwierdzenia: *Kapłaństwo ministerialne znaczy tyle samo (w pełni wyraża), co kapłaństwo służebne*. Uzasadnij swoją odpowiedź. b) Przedstaw rozwój zagadnienia związanego z kapłaństwem od czasu Soboru Watykańskiego II. Pomocne będą m.in. następujące teksty: Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, pkt 10–11, 31; Sobór Watykański II: Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*; Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, pkt 21–23.

Cel – utrwalenie i pogłębienie wiadomości związanych z kapłaństwem; analiza dokumentów Kościoła.

POLECENIE 4 s. 328: a) Zapoznaj się z następującymi dokumentami Kościoła: Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 230 § 1–3; *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*. „L’Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 19: 1998 nr 12 (208) s. 30–40; Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, pkt 16. b) Wskaż różnice między charyzmatem, posługą i funkcją. c) Zapoznaj się (lub przypomnij) treść Tekstu 2 z podrozdziału: *Podstawowe pojęcia*. Odpowiedz: Dlaczego pytanie o miejsce świeckich w Kościele zawiera w sobie pytania o kształt Kościoła i współodpowiedzialności za niego? d) Jakie niebezpieczeństwa niesie brak świadomości Kościoła jako ciała Chrystusa, w którym wielorakie posługi odzwierciedlają różnorodność i bogactwo członków Kościoła? e) Porównaj treść dokumentów z podpunktu a) z zaangażowaniem świeckich w Kościele. Sformułuj wnioski.

Cel – zapoznanie (pogłębienie) z treścią w/w dokumentów; kształcenie umiejętności: analizy dokumentów Kościoła, wykorzystania zdobytej wiedzy w ocenie eklezjalnej rzeczywistości, prowadzenia pogłębionej refleksji dotyczącej współpracy laikatu z prezbiterami, formułowania wniosków i postulatów.

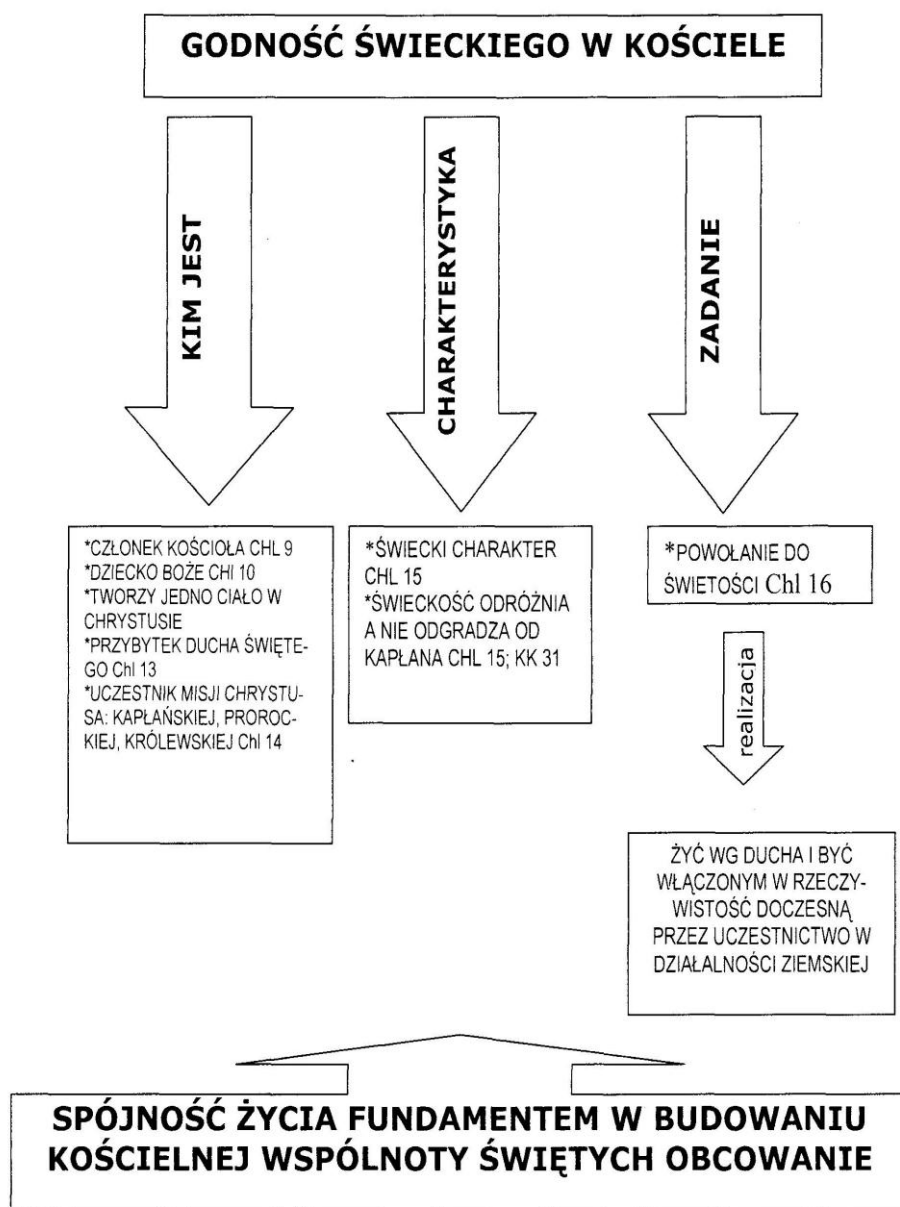
POLECENIE 5 s. 331: a) Porównaj przedstawione w tekście relacje między kapłanami i świeckimi ze znaną Ci rzeczywistością parafialną. b) Uwzględniając nauczanie Kościoła, sformułuj wnioski duszpasterskie dotyczące współpracy duchowieństwa i laikatu w parafii.

Cel – kształcenie umiejętności wykorzystania zdobytej wiedzy w ocenie eklezjalnej rzeczywistości, prowadzenia pogłębionej refleksji dotyczącej współpracy laikatu z prezbiterami oraz formułowania wniosków i postulatów.

Zaproponowane polecenia dla studentów, z teologii pastoralnej szczegółowej oraz teologii laikatu i apostołstwa powinny być wykonane w całości bądź częściowo przed planowanymi zajęciami dydaktycznymi. Warto też pamiętać, że podział studentów na 2–3 osobowe zespoły gwarantuje, że w wykonanie poleceń będą zaangażowane wszystkie osoby. Ponadto istnieje większe prawdopodobieństwo kształcenia umiejętności komunikacji i pracy zespołowej.

Wskazówki metodyczne są jedynie propozycją. Istnieje o wiele więcej możliwości łączenia poszczególnych poleceń i tekstów dla tematów zawartych w obu częściach *Materiałów do ćwiczeń*. W niniejszym artykule wskazano jedynie przykładowe propozycje, gdyż od prowadzącego ćwiczenia, jego kompetencji, kreatywności, realizowanego programu oraz od uczestników ćwiczeń, zależy ostateczny kształt przeprowadzonych zajęć.

ZAŁĄCZNIK 1:



ZAŁĄCZNIK 2:

TEKST 1: Lud Boży należy do tego świata. Jest on związany ze światem jako miejscem swego pielgrzymowania i swojej próby. Syn Boży nie oderwał ludzkości od świata, ale tylko dopomógł zrozumieć do końca nasz związek z nim. (...). Związek ludzkości ze światem widzialnym jest prostą konsekwencją stworzenia. Syn Boży wchodzi w dzieło stworzenia i w nim rozbudowuje Mistyczne Ciało swego Kościoła. Zadania Ludu Bożego pozostają na płaszczyźnie dzieła stworzenia i idą dokładnie w parze z każdym etapem jego rozwoju. Jest to rozwój świata dokonywany przez człowieka i nosi na co dzień ludzkie znamiona.

Tym niemniej Syn Boży wszedłszy w ludzkość chce nade wszystko pracować przez Kościół nad przewyciężeniem zła. Jest w organizacji Ludu Bożego głęboko ukryte prawo walki o człowieka, o jego wartość: naturalną i nadprzyrodzoną – jak to czynił sam Chrystus.

Przyzwyczajaliśmy się w naszym języku posługiwać się słowem: świeccy. Świeccy, to znaczy związani ze światem. Z tymi wartościami, które się otwierają przed człowiekiem w świecie, z jego immanentną celowością, z której wyrastają dla człowieka różnorodne zadania. Zadania te mają na celu rozwój świata i rozwój człowieka w świecie.

Lud Boży – i to właśnie przede wszystkim świeccy – mają tutaj zadanie najbardziej bezpośrednie. Im został przede wszystkim powierzony świat. Aby wnieśli weń, we wszystkie dziedziny jego egzystencji to, co jest w Synu Bożym. – A co jest w Synu Bożym? - W Chrystusie jest nade wszystko: prawda i miłość. I to właśnie prawda i miłość w zetknięciu ze światem, rozłożona na tyle konkretnych spraw, uczynków, sytuacji, trudności. Prawda i miłość może być w świecie wyłącznym udziałem człowieka: emanacją jego ducha. Prawda i miłość jest koniecznym warunkiem spotkania się świata z Bogiem.

Jeśli mnie ktoś zapyta: jaka jest rola świeckich w Kościele, to odpowiem, że polega ona na stałym dopełnianiu dzieła Chrystusa – Syna Bożego w świecie i przy pomocy świata. Polega na stałym odzyskiwaniu świata we wszystkich dostępnych jego rejonach i przejawach, dla Ojca Przedwiecznego. Na drodze do tego celu leży jednak jeszcze wyższy: jest to mianowicie odzyskiwanie dla Ojca Przedwiecznego samego człowieka, w jego człowieczeństwie. Odzyskiwanie siebie i drugich, odzyskiwanie rodzin i wspólnot, środowisk, szczepów czy plemion, wsi i miast, narodów i państw. I odzyskiwanie dla tego Ojca – do którego zwracamy się w modlitwie z przydawką: „nasz” – tylu różnych form ludzkiej pracy, twórczości, miłości, badań i poszukiwań, rozrywki i odpoczynku – wszystkiego wreszcie, co nosi na sobie znamię życia i działalności człowieka.

Rola laikatu w Kościele ma swoją własną specyfikę. Na miarę współczesności, na miarę ludzkich możliwości. I powiedziałbym także: na miarę ludzkiej słabości.

To wszystko już wyraziło się w Ewangelii. Świeccy od swej strony tworzą Kościół. Tworzą – to znaczy są twórczy, twórczością całego swojego życia: pracy, radości, odpoczynku czy cierpienia. A źródłem tej twórczości jest Ewangelia gruntownie odczytana. I źródłem jest Łaska rozwijająca się w duszy na miarę własnego stanu powołania.

Rola świeckich w Kościele choć odrębna, jest jednak zespólna z rolą duchownych. Zadanie bezpośrednie tych ostatnich stanowi słowo Ewangelii i środki Łaski przy pomocy których świeccy odzyskują świat dla Ojca. To ściśle połączenie duchownych ze świeckimi w Kościele jest znamiem charakterystycznym Ludu Bożego. U jego początku stoi Chrystus–Kapłan. Katolicy żyjący w świecie muszą dziś w ogromnej mierze odzyskać świadomość tego udziału, jaki im przypada w Kapłaństwie Chrystusa – to znaczy przemyśleć gruntownie fakt swojego chrztu i bierzmowania.

Wszystko to, aby nie pozbawić się poczucia wielkiego powołania i żeby dobrze spełnić rolę w Kościele²¹.

TEKST 2: Istotnym wymiarem powołania i misji chrześcijanina jest dawanie świadectwa o zbawczej obecności Boga w ludziach, jak to trafnie ujmuje temat kongresu: „Świadkowie Chrystusa w nowym tysiącleciu”. (...) Nikt nie może się uchylić od odpowiedzialności na pewne kluczowe pytania: Co uczyniłem z moim chrztem i bierzmowaniem? Czy Chrystus naprawdę stanowi centrum mojego życia? Czy w ciągu dnia znajduję czas na modlitwę? Czy postrzegam swoje życie jako powołanie i misję? Chrystus przypomina nam nieustannie: Wy jesteście solą ziemi (...). Powołanie i misję wiernych świeckich można zrozumieć jedynie w świetle odnowionej wizji Kościoła jako „sakramentu, czyli znaku i narzędzia wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” oraz w świetle osobistej powinności głębszego związania się z nim. Kościół jest tajemnicą Komunii, która ma swoje źródło w życiu Trójcy Świętej. Jest mistycznym Ciałem Chrystusa. Jest Ludem Bożym, który zespolony jedną wiarą, nadzieją i miłością pielgrzymuje przez dzieje ku nieprzemijającej ojczyźnie niebieskiej. My zaś, jako ochrzczeni, jesteśmy żywymi członkami tego wspaniałego i zachwycającego organizmu, karmiącego się darami sakramentalnymi, hierarchicznymi i charyzmatycznymi, które w nim współistnieją. Dlatego jest dziś

²¹ K. Wojtyła: *Lud Boży* (z przemówienia w Radio Watykańskim 25.11.1963 r.) „Przewodnik Katolicki”. R. 1964 nr 7 s. 65

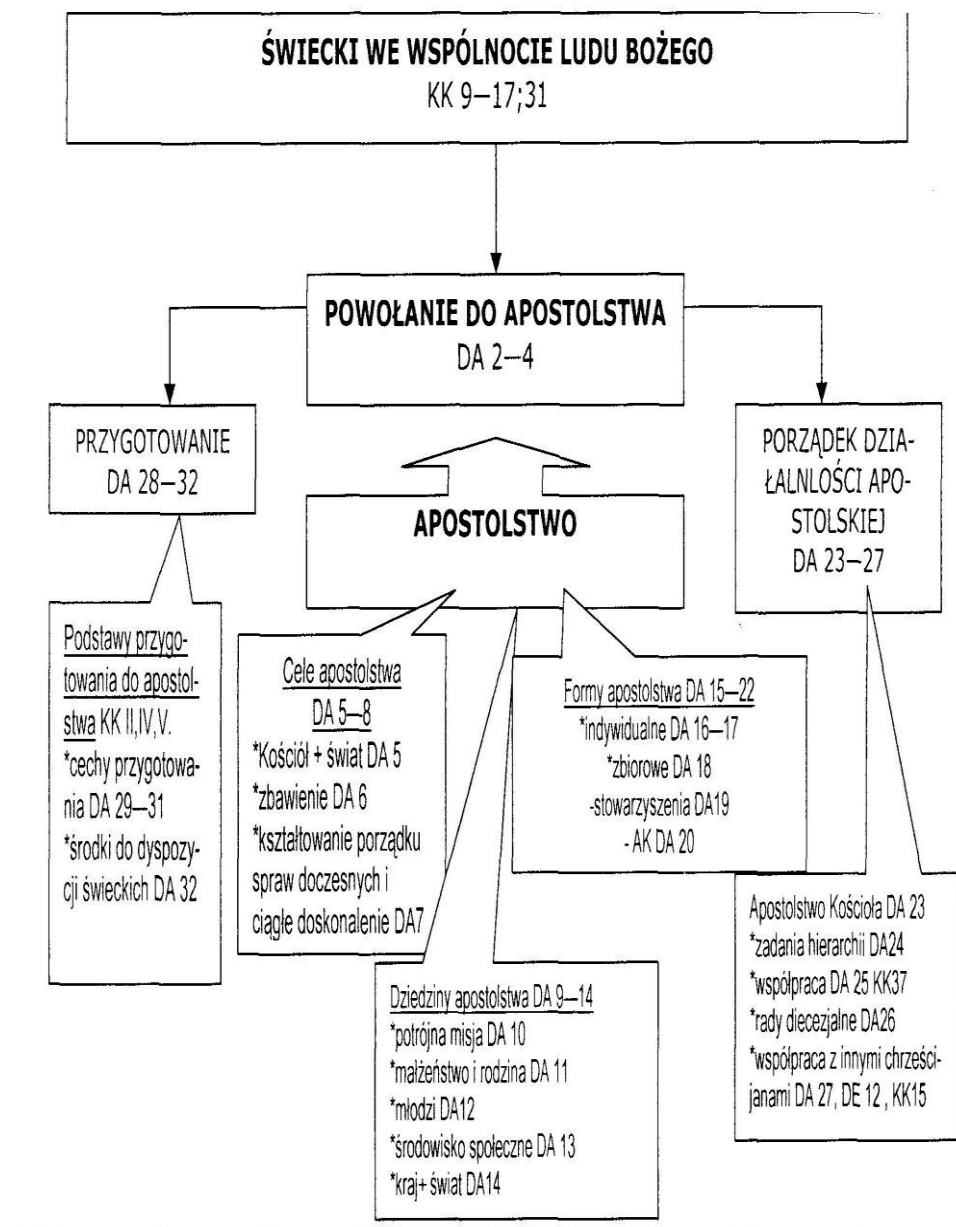
szczególnie konieczne, aby chrześcijanie oświeceni i prowadzeni przez wiarę, poznawali prawdziwą tożsamość Kościoła, całe jego piękno i świętość, a dzięki temu mogli czuć razem z nim i kochać go jak własną matkę. Z myślą o tym należy rozbudzać prawdziwy *sensus Ecclesiae*, połączony z wewnętrzną świadomością bycia Kościołem, to znaczy tajemnicą komunii.

Na progu trzeciego tysiąclecia Bóg powołuje wierzących, a w szczególności sposób świeckich, do podjęcia z nową energią dzieła misyjnego. Misja nie jest jakimś dodatkiem do chrześcijańskiego powołania. Przeciwnie, jak przypomina Sobór Watykański II, powołanie chrześcijańskie jest ze swej natury powołaniem do apostolstwa. Chrystusa należy głosić świadectwem życia i słowem, ponieważ apostołat nie ma być tylko działaniem planowanym i zorganizowanym, ale przede wszystkim radosnym i pełnym wdzięczności dzieleniem się z wszystkimi darem spotkania z Chrystusem. Jednostka lub społeczność w sensie ewangelicznym odczuwa gorliwość misyjną, która przynagla do dawania świadectwa o Chrystusie w każdych okolicznościach i sytuacji, w każdym kontekście społecznym, kulturowym i politycznym. Drodzy bracia i siostry, Kościół potrzebuje was i liczy na was! Umacnianie i obrona godności i praw człowieka, dzisiaj szczególnie potrzebne, wymaga ludzi odważnych i kierujących się wiarą, zdolnych do bezinteresownej i współczującej miłości, szanujących prawdę o człowieku, stworzonym na obraz Boży i przeznaczonym do tego, aby dorastać „do miary według Pełni Chrystusa” (por. Ef 4,13) Nie zniechęcajcie się złożonością sytuacji! W modlitwie szukajcie źródła apostoelskich energii; w Ewangeli szukajcie światła, które będzie wami kierować. Złożoność sytuacji nie powinna was zniechęcać, ale przeciwnie – skłaniać do mądrego i odważnego poszukiwania właściwych dróg działania, które pozwolą zaspokoić potrzebę chleba i pracy, wolności, pokoju i sprawiedliwości, wspólnoty i solidarności.

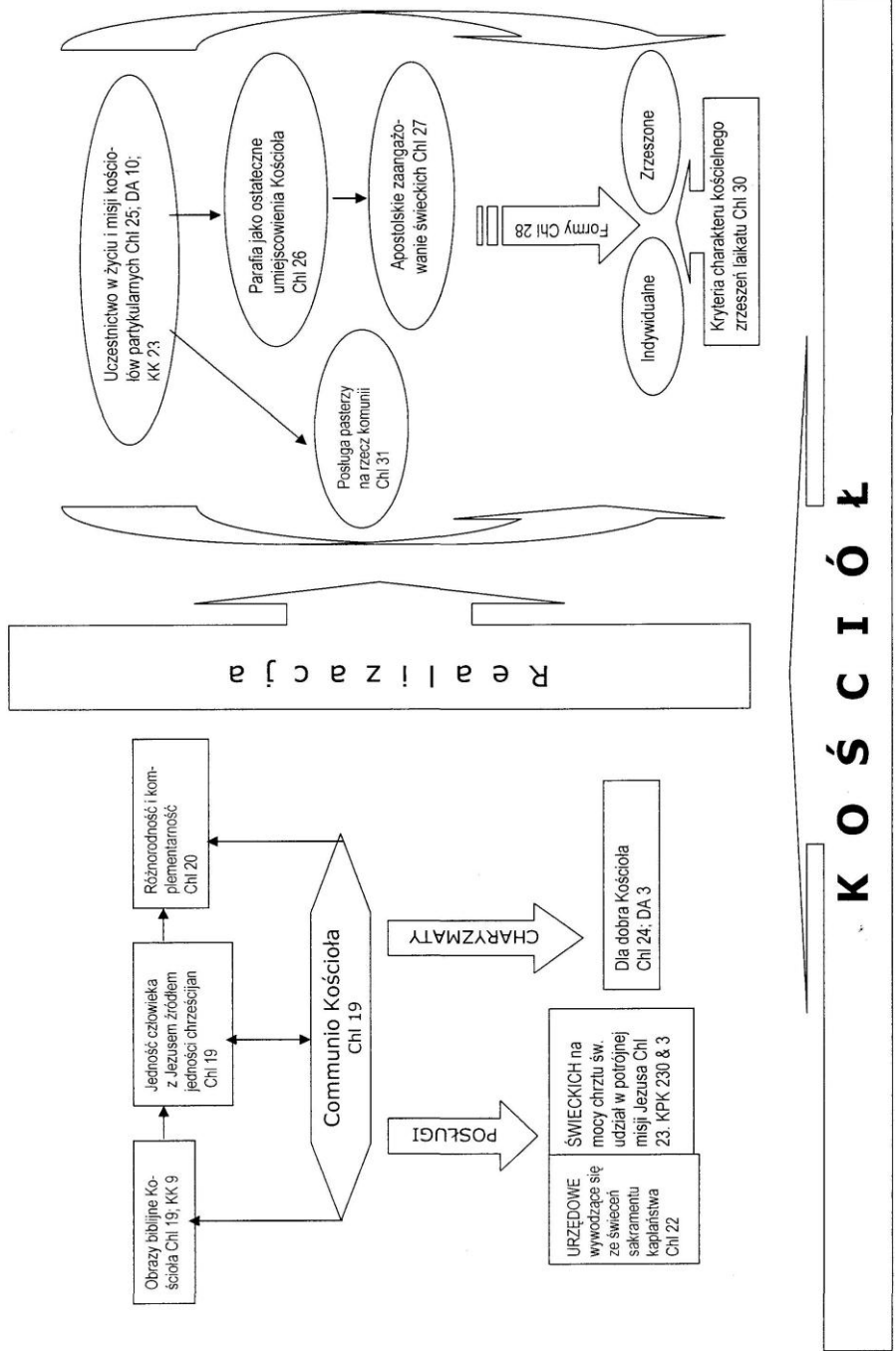
Drodzy wierni, jesteście powołani, aby podjąć ofiarnie spoczywającą na was część odpowiedzialności także za życie wspólnot kościelnych, do których należycie. Oblicze waszych parafii, które winny być wspólnotami otwartymi i misyjnymi, zależy od was. Żaden ochrzczony nie może trwać w bezczynności. Świeccy chrześcijanie, mający udział w misji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa oraz wzbogaceni licznymi charyzmatami, mogą wносить swój wkład w kształtowanie liturgii, w katechezę, w różnego rodzaju inicjatywy misyjne i charytatywne²².

²² Por. Jan Paweł II: *Jesteście świadkami Chrystusa w nowym tysiącleciu. Przesłanie Ojca Świętego do uczestników Światowego Kongresu Katolików Świeckich w Rzymie*. „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie. R. 22: 2001 nr 2 (230) s. 39–41.

ZAŁĄCZNIK 3:



ZAŁĄCZNIK 4:



INHALTSVERZEICHNIS

- Tomasz Wielebski, Mateusz J. Tutak
DIÖZESANPASTORALRÄTE IN POLEN. ZWISCHEN IDEAL UND REALITÄT 7
- Adam Przybecki
DIE KIRCHE MUSS SICH AUF DEN WEG MACHEN. POLNISCHE SEELSORGE
AUF DER SUCHE NACH IHREN GEISTLICHEN WURZELN 33
- Szymon Stułkowski
VON DEN MYSTISCHEN WURZELN BIS ZU DEN APOSTOLISCHEN FRÜCHTEN.
DYNAMIK DES DREIJÄHRIGEN SEELSORGEPROGRAMMS
FÜR DIE KIRCHE IN POLEN (2010–2013) 43
- Tomasz Wielebski
COMMUNIO-STRUKTUREN IN POLNISCHEN DIÖZESEN UND PFARREIEN 53
- Piotr Nawrot
KANN DIE MUSIK HEUTE EIN INSTRUMENT DER EVANGELISATION SEIN?
DIE AKTUALITÄT DER ERFAHRUNGEN DES MISSIONSBAROKS
IN SPANISCHEM AMERIKA 71
- Michał Kieling
ZWÖLF WEISEN DER SÜNDENVERGEBUNG? BUßPRAKTIK
DER FRÜHMITTELALTERLICHEN KIRCHE NACH
DER »*PENITENTIAL VON EGBERT*« 83
- Dariusz Kwiatkowski
»*ARS CELEBRANDI*« DES PRESBYTERS NACH DER GRUNDORDNUNG
DER RÖMISCHEN MESSBUCHS 2002 97
- Marek Pyc
DER WEG ZUR LEBENSFÜLLE. DER GLAUBE IM LICHT DES APOSTOLISCHEN
BRIEFS „*PORTA FIDEI*“ VON BENEDIKT XVI. 113
- Małgorzata Laskowska
NEUE MEDIEN IM DIENST DES MENSCHEN. GRUNDRISS DER PROBLEMATIK IM
KONTEXT DER MEDIENETHIK UND –AXIOLOGIE 123

Maciej Szczepaniak
DIÖZESANRADIO IN POZNAŃ IM DIENST DER LOKALEN
KIRCHE (1991–2012) 139

Małgorzata Chrzastowska
HOSPIZ ALS BEISPIEL DER PRÄFERENZ-OPTION FÜR DIE ARMEN 153

Marek Grubka
KAPELLE MIT EINER AUSSICHT AUF DEN CAMPUS.
25 JAHRE STUDENTENSELSORGE „SZOPKA“ IN RZESZÓW 165

Elżbieta Adamiak
THEOLOGISCHE VISION DER WEIBLICHKEIT BEI EDITH STEIN
UND JOHANNES PAUL II. 179

Jolanta Kurosz
MATERIALIEN FÜR SEMINAR IN PASTORALTHEOLOGIE
SOWIE THEOLOGIE DES LAIKATS UND APOSTOLATS.
METHODISCHE HINWEISE 191

INHALTSVERZEICHNIS 231

CONTENTS 233

CONTENTS

Tomasz Wielebski, Mateusz J. Tutak
DIOCESAN PASTORAL COUNCILS IN POLAND.
BETWEEN IDEAL AND REALITY 7

Adam Przybecki
THE CHURCH MUST SET OUT ON THE WAY.
PASTORAL CARE IN POLAND IN SEARCH OF ITS SPIRITUAL ROOTS 33

Szymon Stułkowski
FROM MYSTICAL ROOTS TO APOSTOLIC FRUITS. THE DYNAMICS
OF A THREE-YEAR PASTORAL PROGRAM FOR THE CHURCH
IN POLAND (2010–2013) 43

Tomasz Wielebski
DIOCESAN AND PARISH COMMUNION STRUCTURES IN POLAND 53

Piotr Nawrot
CAN MUSIC BE A TOOL OF EVANGELIZATION TODAY?
VALIDITY OF THE EXPERIENCE OF THE MISSION BAROQUE
IN SPANISH AMERICA 71

Michał Kieling
TWELVE WAYS OF ABSOLVING FROM SINS? THE PENITENTIAL PRACTICE
OF EARLY MEDIEVAL CHURCH ON THE BASIS
OF »*ECGHERHTINE PENITENTIAL*« 83

Dariusz Kwiatkowski
THE »*ARS CELEBRANDI*« OF THE PRIEST ACCORDING TO THE GENERAL
INTRODUCTION TO THE ROMAN MISSAL OF 2002 97

Marek Pyc
THE WAY TO THE FULLNESS OF LIFE. FAITH IN THE LIGHT OF THE APOSTOLIC
LETTER »*PORTA FIDEI*« OF BENEDICT XVI 113

Małgorzata Laskowska
NEW MEDIA IN THE SERVICE OF MAN. AN OUTLINE OF THE ISSUE
IN THE CONTEXT OF THE ETHICS AND AXIOLOGY OF THE MEDIA 123

Maciej Szczepaniak
THE DIOCESAN RADIO IN POZNAŃ IN THE SERVICE
OF THE LOCAL CHURCH (1991–2012) 139

Małgorzata Chrzastowska
HOSPICE AS AN EXAMPLE OF THE PREFERENTIAL OPTION FOR THE POOR 153

Marek Grubka
A CHAPEL WITH A VIEW OF THE CAMPUS.
TWENTY-FIVE YEARS OF ACTIVITY OF THE ACADEMIC MINISTRY
CENTRE „SZOPKA” (“THE CRIB”) IN RZESZÓW 165

Elżbieta Adamiak
EDITH STEIN AND JOHN PAUL II: A THEOLOGICAL VISION OF FEMININITY 179

Jolanta Kurosz
MATERIALS FOR CLASSES OF DETAILED PASTORAL THEOLOGY
AND THEOLOGY OF THE LAITY AND APOSTOLATE.
METHODICAL RECOMMENDATIONS 191

INHALTSVERZEICHNIS 231

CONTENTS 233