Teologia i Moralność

32

THEOLOGY AND MORALITY

32

THE LAITY IN THE CHURCH

Edited by
ANDRZEJ PRYBA

ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ 2022

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

32

LAIKAT W KOŚCIELE

Redakcja
ANDRZEJ PRYBA

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
POZNAŃ 2022

PISMO UKAZUJE SIĘ POD PARTONATEM
STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW MORALISTÓW

Czasopismo „Teologia i Moralność" jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:
Index Copernicus Journals Master List (INDEX COPERNICUS)
<http://indexcopernicus.com>,
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH)
<http://cejsh.icm.edu.pl>,
w *Repozytorium Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu* (AMUR)
<http:// repozytorium.amu.edu.pl>
oraz na Platformie Otwartych Czasopism Naukowych wydawanych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu (PRESSto)
<http:// pressto.amu.edu.pl/imdex.php/tim>

Czasopismo „Teologia i Moralność" zostało wpisane do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego
w Poznaniu pod numerem RPR 3420.
Prace publikowane w czasopiśmie dostępne są na licencji CREATIVE COMMONS.

SPIS TREŚCI

TABLE OF CONTENTS

Paweł Bortkiewicz
„Podążanie razem”– kwestie dyskusyjne wokół Synodu o synodalności
“Making our way together” – discussion issues around the Synod on synodality
~ 9 ~

Krystian Kałuża
Udział świeckich w synodalności Kościoła.
Rozwój nauczania od Soboru Watykańskiego II do papieża Franciszka
Participation of the laity in the synodality of the Church.
The development of teaching from the Second Vatican Council to Pope Francis
~ 23 ~

Katarzyna Parzych-Blakiewicz
Posługa teologów świeckich w Kościele (perspektywa teologicznodogmatyczna)
The services of lay theologians in the Church (theological-dogmatic perspective)
~ 47 ~

Andrzej Draguła
Posługi lektora i akolity w perspektywie teologii laikatu
The ministry of a lector and acolyte in the perspective of the theology of the laity
~ 59 ~

Aleksandra Brzemia-Bonarek
Udział wiernych świeckich w sądownictwie kościelnym
The participation of the lay faithful in the Church judiciary
~ 75 ~

Jarosław Różański
Posługa świeckiego misjonarza w Kościele
The ministry of the lay missionary in the Church
~ 105 ~

Monika Waluś
Powołanie i misja świeckich w nauczaniu Świętego Josemarii Escriva de Balaguer
Vocation and mission of the laity in the teaching of Saint Josemaria Escriva de Balaguer
~ 123 ~

Jerzy Sojka
Das allgemeine Priestertum in der Praxis oder die Rolle der Laien in der Kirche. Das lutherische Beispiel
The universal priesthood in practice, or about the laity's role in the church. Lutheran example
~ 137 ~

VARIA

Tomasz Gwoździewicz
Religious ritual as a means of forming values and moral attitudes on the basis of the sacrament of baptism
Rytuał religijny jako środek kształtowania wartości i postaw moralnych na podstawie sakramentu chrztu świętego
~ 153 ~

Wojciech Kućko
Moralne aspekty reformy Kurii Rzymskiej w przemówieniach papieża Franciszka do kurialistów w latach 2013-2021
Moral aspects of the reform of the Roman Curia in Pope Francis' speeches to the curialists from 2013 to 2021
~ 169 ~

Pablo Blanco-Sarto
The idea of work: from Luther to Pentecostals in recent protestant authors
Idea pracy: od Lutra do zielonoświątkowców u najnowszych autorów protestanckich
~ 189 ~

Antoni Bartoszek
Spór o Eucharystię w epidemii, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu teologicznomoralnego
The Eucharist during a time of pandemic – theological and moral dispute
~ 205 ~

Józef Młyński
Bezpieczeństwo seniorów w kontekście wyzwań polityki lokalnej w Polsce
Senior citizens' safety in the context of local policy challenges in Poland
~ 229 ~

Justyna Stępkowska, Magdalena Bogusz, Katarzyna Stępkowska
Selected aspects of perceiving and experiencing birth – study of men participating in hospital childbirth and men with an experience of home childbirth
Wybrane aspekty postrzegania i przeżywania porodu – badanie mężczyzn uczestniczących w porodach szpitalnych oraz mężczyzn z doświadczeniem porodu domowego
~ 242 ~

Piotr Lewandowski
Zawieszenie funkcji chrzestnych i świadków bierzmowania w Kościele włoskim
Suspension of the functions of godparents and confirmation sponsors in the Italian Church
~ 261 ~

Urszula Dudziak
Attitudes Towards the Regulation of Family Fertility. Reality and Pastoral Guidelines
Postawy wobec regulacji płodności rodziny. Rzeczywistość i wskazania duszpasterskie
~ 273 ~

Teresa Olearczyk
Samotność człowieka jako doświadczenie osobowe. Próba typizacji zjawiska
Human loneliness as a personal experience. An attempt at typification of the phenomenon
~ 295 ~

Andrzej Kobyliński
Odpowiedź Kościoła katolickiego na problem wykorzystywania seksualnego osób nieletnich przez duchownych w latach 1984-2022
The response of the Catholic Church to the problem of sexual abuse of minors by clergy in the years 1984-2022
~ 317 ~

Przemysław Strzyżyński
Analiza konsekwencji światopoglądowych wybranych twierdzeń chrześcijaństwa w wersji rzymskokatolickiej
Analysis of the worldview consequences of selected claims of Christianity in the Roman Catholic version
~ 331 ~

ARTYKUŁY RECENZYJNE / REVIEWS

Maciej Olczyk
Ludzkie ciało i powinność moralna. Artykuł recenzyjny monografii wieloautorskiej
The human body and moral obligation. Review article
~ 341 ~

RECENZJE / REVIEWS

Piotr Zacharski, Franciszkowe braterstwo
Franciscan fraternity
~ 365 ~
Andrzej Derdziuk, Pokorny naśladowca Chrystusa za wzorem Świętego Franciszka
Humble follower of Christ inspired by Saint Francis
~ 369 ~

SPRAWOZDANIA / REPORTS

Piotr Guzdek, Konferencja *„Życie najpiękniejszym darem Boga... Implikacje normatywne godności nienarodzonego dziecka i jego rodziców”* (Kalisz, 3 czerwca 2022 roku)
~ 375 ~

Michał Pierzchała, Sprawozdanie z 54. Tygodnia Eklezjologicznego zorganizowanego przez Koło Naukowe Teologów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie
~ 395 ~

Andrzej Derdziuk, Sprawozdanie z działalności Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce za lata 2019-2022
~ 401 ~

DYSERTACJE DOKTORSKIE/ DOCTORAL DISSERTATIONS

Klaudia Cymanow-Sosin, Marcin Ciechanowski
Specyfika dziennikarstwa jakościowego w audycjach wieczornych rozgłośni katolickich – rekomendacje dla twórców programów o tematyce ewangelizacyjnej
The specificity of quality journalism in evening broadcasts of Catholic stations – recommendations for creators of evangelizing programs
~ 411 ~

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 9-21
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.1

„Podążanie razem" – kwestie dyskusyjne wokół Synodu o synodalności

"Making our way together" – discussion issues around the Synod on synodality

PAWEŁ BORTKIEWICZ
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Polska
pawel.bortkiewicz@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-8851-4254

Abstract: The aim of this article is to present the current state of the synod's work on synodality and the analogies that exist between the reflections undertaken during the synod and the implementation of the achievements of the Second Vatican Council in the life of the universal Church and the local Churches. Therefore, an analysis of Cardinal Ratzinger's texts written in the era of post-conciliar change is undertaken. One of the central themes of both the 1960s and modern times is the issue of freedom and the democratisation of Church life. This leads to discussions related to the understanding of the opening of the Catholic Church to the world through universal brotherhood, the democratisation of the notion of the 'People of God' placed in opposition to the hierarchical structure of the Church, changes related to the understanding of hierarchy and offices in the Church.
Keywords: synod on synodality; Second Vatican Council; Church; democratisation

Keywords: synod on synodality; Vatican II; Church; democratization

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie bieżącego stanu prac Synodu o synodalności oraz analogii, jakie zachodzą między podjętą w jego trakcie refleksją a implementacją dorobku Soboru Watykańskiego II w życie Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych. W związku z tym podjęto analizę tekstów kardynała Ratzingera pisanych w dobie przemian posoborowych. Jednym z tematów centralnych zarówno lat 60. XX wieku, jak i czasów współczesnych jest zagadnienie wolności i demokratyzacji życia Kościoła. Prowadzi to do dyskusji związanych z rozumieniem otwarcia się Kościoła katolickiego na świat poprzez powszechne braterstwo, demokratyzację pojęcia „Ludu Bożego", stawianego

w opozycji do struktury hierarchicznej Kościoła, zmiany związane z rozumieniem hierarchiczności i urzędów w Kościele.

Słowa kluczowe: Synod o synodalności; Sobór Watykański II; Kościół; demokratyzacja

Wprowadzenie

Jedną z zasadniczych form aktywizacji ludzi świeckich w Kościele, podobnie zresztą jak aktywizacji całej wspólnoty Kościoła – osób świeckich, zakonnych i duchownych, jest synod. Niewątpliwie jest to forma nadzwyczajna, zwoływana w określonych uwarunkowaniach i dla określonych celów. Z reguły stanowi ona formę refleksji i interwencji w stosunku do znaczących znaków czasu w Kościele i w świecie. Tym bardziej upoważnia to do przyjrzenia się synodowi jako wydarzeniu dynamizującemu życie Kościoła.

Rozpoczęty w Kościele katolickim przez papieża Franciszka 10 października 2021 roku Synod o synodalności prowokuje do szeregu pytań. Wydaje się, że mimo na wskroś współczesnych wyzwań, niektóre z postulatów i metod prowadzenia prac synodalnych przypominają do złudzenia wydarzenia sprzed pół wieku, które ukształtowały przebieg Soboru Watykańskiego II.

Bieżący Synod o synodalności trwa, zatem większość uwagi koncentruje się na prowadzeniu samych prac synodalnych. Ocena dokonań synodu będzie mogła być podjęta dopiero po jego zakończeniu. Wszelako już teraz warto zwrócić uwagę na kilka elementów z niedawnej przeszłości, które mogłyby pomóc w zrealizowaniu synodu w taki sposób, by rzeczywiście przyczynił się on do wzrostu wspólnoty Ludu Bożego.

1. Idea Synodu o synodalności

„Właśnie droga synodalności jest drogą, której Bóg oczekuje od Kościoła trzeciego tysiąclecia" (Franciszek 2015a) – to programowe zaangażowanie zaproponowane przez papieża Franciszka z okazji upamiętnienia pięćdziesiątej rocznicy ustanowienia Synodu Biskupów przez św. Pawła VI. Synodalność, podkreślił papież, to „konstytutywny wymiar Kościoła" dlatego „to, czego domaga się od nas Pan, w pewnym sensie jest już w całości zawarte w słowie «synod»"(Franciszek 2015a; Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2018, 1). Przywołany początek dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 2018 roku na temat synodalności podkreśla z wielką emfazą rolę tego pojęcia w rozumieniu Kościoła III tysiąclecia. Nakazuje jednocześnie tłumaczyć istotę Kościoła synodalnego bądź synodalności Kościoła poprzez znaczenie samego pojęcia.

Ten sam dokument wyjaśnia zatem ów termin. „«Synod» to starożytne i czcigodne słowo w Tradycji Kościoła, którego znaczenie przywołuje najgłębsze treści Objawienia. Jest ono złożone z przyimka σύν i rzeczownika ὁδός, droga i wskazuje na drogę, po której Lud Boży idzie razem. Odnosi się również do Pana Jezusa, który przedstawia siebie samego jako «drogę, prawdę i życie» (J 14,6) i do faktu, że chrześcijanie, idąc za Nim, początkowo byli nazywani «zwolennikami drogi» (por. Dz 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22). W kościelnej grece słowo to oznacza zwołanie zgromadzenia uczniów Jezusa, a w niektórych wypadkach jest ono synonimem wspólnoty eklezjalnej (*A Patristic Greek Lexicon* 1968, 1334-1335). Na przykład św. Jan Chryzostom pisze, że Kościół to nazwa, która «oznacza 'chodzenie razem' [σύνοδος]» (Franciszek 2015b, 1142). Kościół bowiem – wyjaśnia – jest zgromadzeniem zwołanym dla składania dziękczynienia i chwały Bogu jako chór, harmonijna rzeczywistość, w której wszystko się łączy (σύστημα), ponieważ ci, którzy ją tworzą, dzięki wzajemnym i uporządkowanym relacjom, schodzą się w ἀγάπη i w ὁμονοία [to samo odczuwanie]" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2018, 3).

W podstawowych dokumentach synodalnych, pomagających rozeznać się na poziomie najbardziej elementarnym w założeniach, sposobie organizacji, przebiegu i sformułowaniu celu samego synodu w odniesieniu do tej ostatniej kwestii można przeczytać, że papież Franciszek chce usłyszeć od całego Kościoła o tym, co dzieje się w lokalnych parafiach. On i biskupi chcą wiedzieć, co według poszczególnych osób powinniśmy robić, aby pomóc ulepszać nasze parafie. Sposób, w jaki to zaproponował, to proces synodalny. Synod oznacza „podróżowanie razem" i polega na słuchaniu Ducha Świętego i siebie nawzajem, aby rozeznać drogę, którą zostaliśmy wezwani do wspólnego kroczenia (Synod.org.pl 2021a,1).

Synod „ma na celu inspirować ludzi do marzenia o Kościele, którego część stanowimy, a także rozwijać ludzkie nadzieje, wzbudzać zaufanie, opatrywać rany, tworzyć nowe i głębsze relacje, uczyć się od siebie nawzajem, budować mosty, edukować umysły, ogrzewać serca i przywracać siłę do działań na rzecz naszej wspólnej misji" (Synod.org.pl 2021b, 1.3).

2. Tematy określające cele synodu

Sformułowanie celów synodu opiera się na bardzo mocno promowanych przez papieża Franciszka hasłach, takich jak: marzenia, opatrywanie ran, tworzenie głębszych relacji i działania na rzecz wspólnej misji. Te słowa bardzo mocno wskazują na horyzontalny charakter budowania wspólnoty Kościoła, to znajduje zresztą odzwierciedlenie w programie prac synodalnych opartych na 10 pytaniach tematach, które mają być przedmiotem pogłębienia:

„I. TOWARZYSZE PODRÓŻY W Kościele i w społeczeństwie jesteśmy na tej samej drodze, ramię w ramię. […]

II. SŁUCHANIE Słuchanie jest pierwszym krokiem, ale wymaga otwartego umysłu i serca, bez uprzedzeń. […]

III. ZABIERANIE GŁOSU Wszyscy są zaproszeni do mówienia z odwagą i parezją, to znaczy łącząc wolność, prawdę i miłość. […]

IV. CELEBROWANIE „Podążanie razem" jest możliwe tylko wtedy, gdy opiera się na wspólnotowym słuchaniu Słowa i sprawowaniu Eucharystii. […]

V. WSPÓŁODPOWIEDZIALNI W MISJI Synodalność służy misji Kościoła, do udziału w której powołani są wszyscy jego członkowie. […]

VI. PROWADZENIE DIALOGU W KOŚCIELE I SPOŁECZEŃSTWIE Dialog jest drogą wytrwałości, która obejmuje także milczenie i cierpienie, lecz jest zdolny do zbierania doświadczeń ludzi i narodów. […]

VII. Z INNYMI WYZNANIAMI CHRZEŚCIJAŃSKIMI Dialog między chrześcijanami różnych wyznań, zjednoczonymi przez jeden chrzest, zajmuje szczególne miejsce w procesie synodalnym. […]

VIII. WŁADZA I UCZESTNICTWO Kościół synodalny jest Kościołem uczestniczącym i współodpowiedzialnym. […]

IX. ROZEZNAWANIE I PODEJMOWANIE DECYZJI W stylu synodalnym decyzje podejmowane są na drodze rozeznania, na podstawie konsensusu wypływającego ze wspólnego posłuszeństwa Duchowi Świętemu. […]

X. FORMOWANIE SIĘ DO SYNODALNOŚCI Duchowość podążania razem jest powołaniem do stawania się zasadą wychowawczą dla formacji osoby ludzkiej i chrześcijanina, rodzin i wspólnot" (Synod.org.pl.2021c, 39).

Lektura przywołanych tematów pozwala zauważyć, że w tym tekście brakuje pojęć takich jak Bóg, Jezus, Maryja. Raz pojawia się pojęcie Duch Święty, raz Pismo Święte. Eucharystia zostaje wspomniana na czwartym miejscu w prezentowanych tematach, w sformułowaniu mówiącym o „wspólnotowym słuchaniu słowa i sprawowaniu Eucharystii".

Oczywiście, całość dokumentu podejmuje odwołania do Osób Trójcy Świętej, przeprowadza też interesujące analizy biblijne dotyczące relacji Jezusa, apostołów i tłumu, a także modeli nawrócenia. Wydaje się jednak, że przynajmniej możliwą do postawienia sugestią jest ta, że Synod o synodalności wpisuje się w pojawiające się sukcesywnie w Kościele głosy o potrzebie demokratyzacji Kościoła.

W tym kontekście cenne wydaje się zapoznanie się z uwagami przedstawionymi przed pięćdziesięciu laty przez ówczesnego kardynała Ratzingera. Chodzi konkretnie o jego artykuł *Demokratisierung der Kirche* (Ratzinger 2012, 149-174).

3. Demokratyzacja w Kościele

Kardynał Ratzinger przypominał w nim, że w różnych okresach historii Kościół przejmował świeckie formy konstytucyjne wraz ze stosownym uzasadnieniem tego typu adaptacji. W każdym okresie istniała także tendencja opozycyjna – akcentująca odrębność i inność Kościoła i wyrażająca sprzeciw wobec ówczesnego konformizmu.

W epoce demokracji coraz częściej słychać wołanie o demokratyzację Kościoła. Te głosy są dziś szczególnie mocne – demokracja jawi się jako urzeczywistnienie praw człowieka dokonujących się w najwyższym stopniu. Jeśli nie byłaby promowana, to jej krytyka oznaczałaby promowanie niewoli, nierówności, braku braterstwa, czyli czegoś dogłębnie niegodziwego. Międzynarodowa Komisja Teologiczna zwraca z kolei uwagę na jeszcze inny aspekt – wskazuje, że współczesna demokracja przeżywa kryzys. Synodalność Kościoła i realizacja tej synodalności mogłaby w tej sytuacji stanowić wręcz wyraz misji społecznej Kościoła uzdrawiającej braki życia społeczno-politycznego. „Praktyka dialogu oraz poszukiwanie wspólnych i skutecznych rozwiązań, w ramach których zobowiązujemy się do budowania pokoju i sprawiedliwości, są absolutnym priorytetem w sytuacji strukturalnego kryzysu procedur demokratycznego uczestnictwa i braku zaufania do jego zasad i wartości, które je inspirują, co grozi pójściem w kierunku autorytaryzmu i technokracji. W tym kontekście priorytetowym zobowiązaniem i kryterium wszelkiego działania społecznego Ludu Bożego jest imperatyw wsłuchiwania się w wołanie ubogich i wołanie ziemi" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2018, 3).

Podejmując próbę określenia relacji synodalności Kościoła do demokratyzacji życia publicznego, trzeba zauważyć za kardynałem Ratzingerem dwa całkowicie odmienne pojęcia demokracji. Brak tego rozróżnienia może prowadzić do radykalnych nieporozumień wraz z ich konsekwencjami

Pierwsze rozumienie pojęcia demokracji, bardzo dzisiaj popularne, traktuje ją wręcz jako ideał doskonałości a w perspektywie religijnej jako swoisty szyfr nauki zbawienia. W takich kategoriach ukazywał demokrację Karl Rahner, stawiając ją jako wzór odnowy rzeczywistości kościelnej (Rahner 1970, 9, 16).

Centralną wartością tak pojętej demokracji jest oczywiście wolność, ale utożsamiana z brakiem jakiegokolwiek ograniczenia dla własnego ja, niepodlegająca żadnym społecznym ograniczeniom. Prostą konsekwencją takiej absolutyzacji wolności jest potraktowanie samego pojęcia instytucji i każdej jej postaci jako równoznacznych z pojęciem manipulacji. Pełna demokracja w takim ujęciu byłaby nie tyle formą władzy, ile formą bez władzy. Inaczej ujmując, tylko anarchia byłaby prawdziwą demokracją, gdyż ona oznaczałaby zakończenie manipulacji.

Radykalizacja takich ideałów demokratycznych płynnie przechodzi w marksistowską utopię społeczeństwa bezklasowego. Dokonuje się to na kanwie frustracji zachodniego społeczeństwa, u podstaw którego znajduje się fałszywe rozumienie człowieka. Człowiek pojmowany jako istota cechująca się nieograniczoną wolnością faktycznie mylony jest z Bogiem, co oczywiście jest antropologiczną nieprawdą[1].

Kardynał Ratzinger przywołuje w tym kontekście historię jednego z uniwersytetów niemieckich, gdzie na salę wykładową wtargnęła grupa awanturników z zamiarem demokratyzacji uniwersytetu. Chodziło o przyspieszenie demokratyzacji przez uniemożliwienie wykładowcy autorytarnego przekazywania wiedzy słuchaczom. Wykładowca pozwolił na głosowanie czy wykład należy kontynuować, czy pozwolić na żądaną dyskusję poszerzającą świadomość. Audytorium złożone z kilkuset słuchaczy opowiedziało się za kontynuowaniem wykładu, co nie zmieniło decyzji bojówki 20 osób – „grupy demokratyzujących intruzów". Jak się okazało, „nie zdziwił ich wynik głosowania: studenci obecni na sali wykładowej zagłosowali zgodnie z systemem, to było jedynie dowodem, że są pod wpływem przymusu systemowego i nie są w stanie podejmować niezależnych decyzji. Dopiero ten fakt ujawnił konieczność przeprowadzenia uświadamiającej dyskusji, będącej warunkiem wstępnym prawdziwego procesu demokratyzacji; stosownie do tego kontynuowano zakłócenie. W odróżnieniu od wcześniejszego głosowania należało postrzegać je jako manipulacje na rzecz wolności" (Ratzinger 2012, 152).

Drugie rozumienie demokracji wiąże się z koncepcją państwa konstytucyjnego. Demokracja konstytucyjna jako demokracja parlamentarna nie stanowi demokracji bezpośredniej, lecz demokrację reprezentacyjną – jest formą sprawowania władzy i jej kontrolowania. Chodzi w niej o środki, które umożliwiają jak najlepsze funkcjonowanie państwa i społeczeństwa. Jednak także i ta forma demokracji różni się od Kościoła. Trzeba bowiem zauważyć, że w przypadku państwa instancją suwerenności jest wyłącznie sam naród jako całość. W demokracji chodzi ostatecznie o to, aby wspólna rzecz całego narodu – *respublica* – była prawidłowo zarządzana. Kościół natomiast nie ma charakteru narodowego, ale ponadnarodowy. O ile w demokracji państwo w zasadzie jest celem samym w sobie, o tyle celem Kościoła nie jest wspólnotowe za-

[1] Por. Diagnozę św. Jana Pawła II w *Ecclesia in Europa*: „Jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei jest dążenie do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za «absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy, zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka», i dlatego «nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego». Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał" (Jan Paweł II 2003, 9).

rządzanie własnymi wartościami i dobrami na wzór związków państwowych i społecznych. Celem Kościoła jest misja wyrażająca się w głoszeniu prawdy Ewangelii Jezusa Chrystusa. Nie chodzi więc w Kościele o to, aby sprawiedliwie rozdzielać udziały we wspólnych produktach i chronić odpowiednie prawa jednostki i ogółu, ale w Kościele chodzi o to, aby niezmiennie uznawać ważność słowa Bożego jako wymogu wobec człowieka i jako źródła jego nadziei, nadziei przekraczającej wymiar marzeń, nadziei o charakterze ostatecznym.

Kardynał zauważał: „z punktu widzenia chrześcijaństwa, czyli tego, to istotnie dotyczy Nowego Testamentu, niewielkie korzyści przynosi fakt, gdy ludzie namiętnie zajmują się problemami synodu. Nikt przecież nie staje się sportowcem tylko dlatego, że dogłębnie zajmuje się rozbudową Komitetu olimpijskiego. To, że funkcjonowanie aparatu kościelnego, mówienie o sobie i przypominanie o sobie stopniowo staje się dla ludzi obojętne, jest nie tylko zrozumiałe, lecz – patrząc obiektywnie z punktu widzenia Kościoła – także prawidłowe. Ludzie nie chcą wiedzieć coraz więcej o tym, w jaki sposób biskupi, księża i pełnoetatowi katolicy potrafią utrzymać swoje urzędy w równowadze, lecz to, czego Bóg od nich chce w życiu i śmierci, a czego nie. W ten sposób jednak są na właściwej drodze, ponieważ Kościół który zbyt wiele mówi o sobie, nie mówi o tym, o czym powinien mówić. Dzisiaj pod tym względem (i nie tylko pod tym) można stwierdzić znaczny upadek teologii […]: wydaje się, że walka o nowe formy struktur kościelnych w znacznej mierze staje się jej jedyną treścią. Obawa, którą Henri de Lubac wyraził pod koniec soboru, iż może dojść do pozytywizmu samodziałalności kościoła, za którym w zasadzie stoi utrata wiary, nie jest, niestety, już tak bezprzedmiotowa" (Ratzinger 2012, 156-157).

Zarówno 50 lat temu, jak i współcześnie w dyskusji o Kościele podejmowane są hasła wyrastające z soborowej eklezjologii, którym jednak niejednokrotnie nadaje się nową treść i nowe znaczenie. Są to hasła i tezy dotyczące różnych form demokratyzacji dokonywanej poprzez takie tematy jak: braterstwo, funkcjonalne rozumienie urzędu, charyzmat, kolegialność, synodalność, „Lud Boży".

4. Braterstwo, urząd i charyzmat

Pojęcie braterstwa, którego znaczenie zwiększało się 50 lat temu, współcześnie za sprawą papieża Franciszka niewątpliwie zostało szczególnie dowartościowane. Wyrazem tego jest jego encyklika *Fratelli tutti* będąca bardzo ekspresywnym wezwaniem do braterstwa powszechnego.

Dokument ten stanowi swoiste połączenie encykliki i manifestu humanitarnego. Przywołuje autorytet wielkiego imama Ahmada Al-Tayyeba i de-

klarację z Abu Zabi z 2019 roku co najmniej kilkanaście razy. Można zatem odnieść wrażenie, że biskup Rzymu jest tylko jednym z religijnych przywódców globalnej ludzkości. Przedstawienie przez encyklikę wymogów miłości braterskiej jest zgodne z doktryną humanitarną w takim samym stopniu, jak całość i fragmenty nauki chrześcijańskiej. Głosząc „braterstwo bez granic" i „politykę miłości" (nr 180-182), uznając „posmak lokalny" (nr 143-145) wraz z globalną ludzkością za bieguny ludzkiej egzystencji, papież Franciszek zdaje się pomijać rodzinne i narodowe przejawy braterstwa i przyjaźni społecznej. Encyklika nie uwzględnia powagi zła grzechu jako czynnika dogłębnie rozbijającego braterstwo. W takiej perspektywie nie akcentuje też zbytnio roli Chrystusa, Odkupiciela człowieka. Niezbyt przekonująco brzmi zwięzły tekst: „Inni czerpią z odmiennych źródeł. Dla nas tym źródłem ludzkiej godności i braterstwa jest Ewangelia Jezusa Chrystusa" (Franciszek 2020, 277).

Tymczasem, jak pisał pół wieku temu kard. Ratzinger, braterstwo – w rozumieniu biblijnym „wskazuje na Boże ojcostwo i na adopcję ludzi w jednym, jedynym Synu, Jezusie, z którym wierni w predestynacji jawią się jako prawnie utożsamieni".

Braterstwo oznacza określone kwalifikacje egzystencji w wierze i imperatyw instytucjonalnego urzeczywistnienia tego, co chrześcijańskie, ale nie przynosi modelu instytucjonalnego. Innym tematem niezwykle mocno akcentowanym w pracach synodalnych jest kwestia władzy, co jest bezpośrednio związane z tematem urzędu. Pojmowanie urzędu przybrało dzisiaj znaczenie wyłącznie funkcjonalne. Tymczasem w Kościele Nowego Testamentu urząd był w swej istocie służbą. Dziś interpretuje się go jako potwierdzenie koncepcji społeczeństwa wolnego od panowania i przenosi na ślepo w historycznie obcy kontekst. W przestrzeni kościelnej oznacza to działanie, w którym, w miejsce ojca kreuje się funkcjonariusza. „Następstwem takiego postępowania jest to, że miejsce ideału stałej gotowości posługi – który obowiązywał dotąd na podstawie jego chrystologicznego rozważania – zajmuje obraz funkcjonariusza, który dąży do skrupulatnego ograniczania swoich obowiązków, przy czym dostrzeganie własnych praw staje się pierwszorzędne, a dostrzeganie prawa wypierane z pola widzenia" (Ratzinger 2012, 159). Słowa „posługa" i „posługiwać" odwrócono w ich dokładne przeciwieństwo. W dokumencie przygotowawczym do Synodu nie ma pojęcia „urząd". Dwukrotnie występuje słowo „służba". Dominuje natomiast słowo „władza".

Kolejnym ważnym pojęciem we współczesnych dyskusjach o Kościele jest pojęcie charyzmatu. W kręgu problematyki demokratyzacji łączy się z pojęciem demokracji przez idee charyzmatycznej konstytucji „Kościoła wolnego od nacisku władzy o czysto funkcjonalnych zadaniach". Jak zauważał pół wieku temu kard. Ratzinger, „z perspektywy historycznej charyzmat nie jest zasadą demokratyczną, lecz pneumatyczną, to znaczy wyrazem odgórnego niedo-

stępnego upoważnienia, a nie wspólnego oddolnego zarządzania. Dlatego też pojęcie charyzmatu powinno zniknąć z debaty o demokratyzacji, w której nie powinno się ono w ogóle znaleźć" (Ratzinger 2012, 160).

5. „Lud Boży"

Pojęcie Ludu Bożego w procesie synodalności odgrywa niezwykle ważną rolę. Jest ono z jednej strony osadzone w tradycji Kościoła, z drugiej zaś strony nabiera dzisiaj nowego znaczenia. Wielu komentatorów obecnego Synodu o synodalności zwraca uwagę na niezwykle rozbudowaną przestrzeń dialogu, a może raczej należałoby powiedzieć konsultacji, przy czym konsultorami Synodu stają się nie tylko osoby należące do wspólnoty Kościoła, nie tylko chrześcijanie innych wyznań, ale także osoby z innych kręgów religijnych i niereligijnych. Nie jest przy tym doprecyzowane, jaką wagę mają głosy przedstawicieli Ludu Bożego, a jaką wagę mają głosy innych angażujących się w proces synodalności.

Można odczytać w tak skonstruowanym synodzie pewne napięcie, jakie pojawia się między odczytaniem wydarzeń synodalnych jako pewnej próby marginalizacji Tradycji Kościoła, a z drugiej strony wyakcentowaniem roli wiernych świeckich. To oni bowiem zazwyczaj są utożsamiani z pojęciem „Ludu Bożego". Napięcie między T(t)tradycją a tak rozumianym Ludem Bożym znalazło odzwierciedlenie w głosie przedstawiciela Episkopatu Polski na centralne prace synodalne, profesora Aleksandra Bańki. Komentując krytyczne wypowiedzi redaktora Pawła Chmielewskiego na temat Synodu, profesor Bańka zamieścił obszerną polemikę. Dowodził w niej, najogólniej ujmując i oczywiście upraszczając w ramach tego uogólnienia, zdecydowanej wyższości papieża nad tradycją szeroko rozumianą.

Profesor Bańka, podkreślając rolę urzędu papieskiego, zwracał zarazem uwagę, że ten urząd nie działa w sposób absolutystyczny. „Czy to znaczy, cały dynamizm tradycji musi nieuchronnie dokonywać się w cieniu jego arbitralnych decyzji? Niekoniecznie. Owszem, ostatecznie zawsze decyduje papież, ale sam proces rozwoju, potwierdzania, interpretacji oraz reinterpretacji składowych tradycji może dokonywać się w oparciu o doktrynę *sensus fidei* Ludu Bożego" (Bańka 2021).

W cytowanym tekście zabrakło jednak doprecyzowania owego sformułowania „doktryna *sensus fidei* Ludu Bożego". Na podstawie dotychczasowych praktyk synodalnych, jak chociażby tej związanej z przygotowywaniem Synodu o małżeństwie, można snuć obawy, że proces ten bardziej dotyczy socjologizacji normy moralnej niż odczytywania jej sensu w świetle Ducha Świętego działającego poprzez Magisterium Kościoła. Nie wnikając szczegółowo w za-

rysowaną wątpliwość, warto zwrócić uwagę na wspomniane powyżej niebezpieczeństwo utożsamienia pojęcia „Ludu Bożego" z wiernymi świeckimi.

Kardynał Ratzinger przypominał przed 50 laty, że w konstytucji Soboru Watykańskiego II o Kościele rozdział o Ludzie Bożym poprzedzono rozdziałami o hierarchii i osobach świeckich, wskazując, że pojęcie „Lud Boży" wyraża fundamentalną równość wszystkich ochrzczonych. Współcześnie natomiast krytykuje się pojęcie biskupiego urzędu, mającego absolutność, której granice wyznacza papież, a nie Lud Boży. Krytyka ta wskazuje, że samo pojęcie „Lud Boży" nie oznacza już całości Kościoła, lecz wyłącznie osoby świeckie. Stąd postulat kardynała – „należałoby zatem jak najszybciej wykluczyć z debaty błędnie rozumiane pojęcie «Lud Boży», gdyż takie zastosowanie pojęcia przedstawia powrót za płaszczyznę nowotestamentalną i nie uwzględnia duchowej transpozycji, którą Kościół oznacza w stosunku do podstawowych słów i podstawowych rzeczywistości Starego Testamentu" (Ratzinger 2012, 162).

6. Kwestia „struktury synodalnej"

Karl Rahner w cytowanym wykładzie wystąpił z żądaniem zwołania ogólnoniemieckiego Synodu biskupów, kapłanów i osób świeckich z zachowaniem na przykład parytetu 1/3, który byłby najwyższym organem rządzącym poszczególnych Kościołów narodowych i któremu podlegaliby także biskupi. W argumentacji, która od tamtego czasu pojawia się i która przybrała w ostatnich miesiącach postać specyficznej Drogi synodalnej w Niemczech, próbuje się wykazać, jakoby zachowanie tych parytetów oznaczało powrót do tradycji pierwotnego Kościoła, który w dużej mierze miałby być wspólnotą duchownych i świeckich, a nie zinstytucjonalizowaną i zhierarchizowaną strukturą. „Twierdzenie, że Sobory Kościoła starożytnego składały się z osób świeckich i biskupów oraz że dopiero Sobór Trydencki, czy nawet Sobór Watykański I, dokonał przejścia do soboru wyłącznie biskupiego, jest z historycznego punktu widzenia po prostu fałszywe. Powyższe twierdzenie okazuje się niesłuszne także dla koncepcji Dz 15, według której zostało nakreślone zgromadzenie w Jerozolimie, a która była decydująca w kwestii stosunku judeochrześcijan do chrześcijan pogańskich. Św. Łukasz przedstawia to spotkanie raczej według modelu antycznej eklesia (zgromadzenie ludu). Specyfika zgromadzeń starożytnych polegała zasadniczo na (brzmi to dosyć nowocześnie) otwartości na publiczność, która oczywiście zakładała rozróżnienie grona podejmującego uchwały i obecnej publiczności. Jednak publiczność w żadnym wypadku nie jest tu skazana na bierność: poprzez jej (pozytywne i negatywne) «aklamacje» często miała znaczący wpływ na przebieg wydarzeń, sama nie uczestnicząc bezpośrednio w samym głosowaniu" (Ratzinger 2012, 163).

Dzieje Apostolskie w rozdziale 15 jako osoby podejmujące decyzje wskazują wyłącznie „apostołów i prezbiterów" (15, 6.22). Także sobory starożytnego Kościoła od początku do końca trzymały się tej formy. Koncepcja synodu mieszanego jest w istocie koncepcją chimeryczną. Synod taki „opierałby się rzeczowo na wręcz niedopuszczalnym podziale władzy święceń i władzy pasterzowania i wyparły pierwszą z nich do sfery magii, natomiast drugą do sfery świeckości. Sakrament byłby rozumiany bardziej rytualnie, a nie jako misja kierowania Kościołem poprzez słowo i liturgię. Natomiast kierowanie byłoby postrzegane wyłącznie jako interes polityczno-administracyjny, ponieważ sam Kościół byłby uważany ewidentnie za instrument polityczny" (Ratzinger 2012, 164).

Lansowana idea synodalna wydaje się anachroniczna w stosunku do społecznych i politycznych form rozwoju życia publicznego. Współcześnie bowiem dominuje w nich tendencja do coraz większego ograniczania obszaru czystej państwowości na rzecz inicjatyw społecznych. Tymczasem propozycje synodalne w istocie zdają się proponować coś dokładnie przeciwnego – całkowitą integrację wszystkich inicjatyw w jeden, obejmujący wszystko synodalny „rząd". Warto zauważyć na przykład, że pośród 10 tematów i propozycji dyskusyjnych zabrakło tematu zderzenia cywilizacyjnego, które stanowi dzisiaj jeden z największych problemów naszej współczesności. Zabrakło tematu podkreślenia roli Magisterium Kościoła w autentycznym przewodnictwie Ludu Bożego pielgrzymującego do Boga. Nie podjęto w żadnym z punktów tematów takich jak grzech – pokuta i odkupienie. Natomiast usiłuje się narzucić w 3 spośród 10 punktów tematy „dialogu", które w niektórych kręgach są faktycznie marginalnymi problemami, a w niektórych przestrzeniach życia publicznego ten dialog jest po prostu faktycznie niemożliwy. Wydaje się na przykład, że w naszych polskich realiach o wiele bardziej istotnym tematem refleksji niż pochylanie się nad 10 tematami przypominającymi formy menedżerstwa firmą społeczno-charytatywną byłaby próba odnowienia czy to programu Wielkiej Nowenny Tysiąclecia bł. prymasa Wyszyńskiego, czy niezrealizowanego pomimo upływu 30 lat programu Dekalogu św. Jana Pawła II stanowiącego – zdaniem wielu – Konstytucję IV RP, ale także wskazującego w sposób bardzo konkretny na realną misję i posłannictwo Kościoła w Polsce współczesnej.

Zakończenie

Synod o synodalności zwołany przez papieża Franciszka jest bez wątpienia znaczącym wydarzeniem w życiu Kościoła. Można spoglądać na niego zarówno poprzez pryzmat Soboru Watykańskiego II, jak i w kontekście zmian poso-

borowych, które miały zarazem swoją dynamikę i dramaturgię. Jedną z cech charakterystycznych tych zmian były niewątpliwie postulaty demokratyzacji w Kościele, które podejmowały w sposób błędny postulaty soborowe związane z decentralizacją Kościoła, która jednak – z perspektywy Soboru – nie niszczyła jego hierarchiczności.

Postulaty skrajnej demokratyzacji życia w Kościele, związane z procesem między innymi socjologizacji norm moralnych, spotkały się już w czasach posoborowych ze zdecydowaną krytyką kardynała Józefa Ratzingera. Uwagi podjęte w czasie tamtych dyskusji w latach 70. XX wieku zasługują dzisiaj na szczególne zauważenie. Pozostają bowiem wyjątkowo aktualne i trafne. Umożliwiają krytyczne spojrzenie na niektóre współczesne tendencje rozumienia braterstwa, koncepcji „ludu Bożego", krytycznego stosunku do urzędów i hierarchiczności.

Choć synod jeszcze trwa i nie można jednoznacznie wyrokować o ostatecznej konkluzji jego prac, wydaje się, że prace aktualnego Synodu o synodalności umożliwiają podważenie niektórych elementów struktury Kościoła i jego funkcjonowania. W tej sytuacji rzeczą niezbywalnie ważną jest powrót do autentycznego ducha Soboru Watykańskiego II, wczytanie się w jego dokumenty wraz z relekturą dwóch wielkich interpretatorów Soboru – św. Jana Pawła II i papieża Benedykta XVI. W realiach Kościoła w Polsce warto byłoby także ponownie odkryć walor nauczania bł. prymasa Wyszyńskiego, także przecież ojca Soboru Watykańskiego II, i jego duszpasterski sposób implementacji treści soborowych w życie Kościoła na naszej ziemi.

Zarazem trzeba podkreślić, że krytyczne uwagi dotyczące niektórych procedur i wniosków płynących z obecnych etapów Synodu o synodalności nie mogą wyrażać sceptycyzmu wobec samej koncepcji Kościoła powszechnego. Nie powinny także być utożsamiane ze sceptycyzmem wobec Soboru Watykańskiego II, a tym bardziej krytyką jego osiągnięć.

BIBLIOGRAFIA

A Patristic Greek Lexicon, red. Geoffrey Hugo Lampe. 1968. Oxford: Clarendon Press.

Bańka, Aleksander. 2021. *O błędnym rozumieniu tradycji. Odpowiadam Pawłowi Chmielewskiemu z PCh24*. Dostęp: 20.06.2022. https://ms-my.facebook.com/pages/category/Religious-organization/Demaskujemy-fa%C5%82szywy-Tradycjonalizm-103494511550993/.

Franciszek. 2015a. *«Synodalność» konstytutywnym wymiarem Kościoła. Przemówienie Papieża Franciszka podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów*. Dostęp: 20.06.2022. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html.

Franciszek. 2015b. Discorso in occasione della Commemorazione del 50.mo Anniversariodell'Istituzione del Sinododei Vescovi. *Acta Apostolicae Sedis*, 107 (11), 1138-1144.

Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti"*.

Jan Paweł II. 2003. *Adhortacja „Ecclesia in Europa"*.
Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2018. *Synodalność w życiu i misji Kościoła*.
Rahner, Karl. 1970. *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche*. München: *Kösel-Verlag.*
Ratzinger, Jospeh. 2012. Demokratyzacja Kościoła. W: *J. Ratzinger. Opera omnia. Głosiciele Słowa i słudzy waszej radości.* 149-174. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Synod.org.pl. 2021a. *Proces ułatwiania konsultacji synodalnych – broszura*. Dostęp: 20.06.2022. https://synod.org.pl/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumentacje-prezentacje-pomocne-przy-organizowaniu-spotkan-synodalnych-w-parafiach-wspolnotach-zakonnych-i-innych-wspolnotach/proces-ulatwiania-konsultacji-synodalnych-broszura-po-polsku-tlumaczenie-automatyczne-po-angielsku-pdf/.
Synod.org.pl. 2021b. *Vademecum Synodu o synodalności*. Dostęp: 20.06.2022. https://synod.org.pl/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/vademecum-synodu-o-synodalnosci-wyciag-diecezja-zamojsko-lubaczowska-pdf/.
Synod.org.pl.2021c. *Dokument Przygotowawczy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów „Ku Kościołowi synodalnemu: komunia, uczestnictwo i misja"*. Dostęp: 20.06.2022. https://synod.org.pl/wp-content/uploads/2021/12/dokument_przygotowawczy.pdf.

Paweł Bortkiewicz TChr – ks. prof. dr hab., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 23-45
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.2

Udział świeckich w synodalności Kościoła. Rozwój nauczania od Soboru Watykańskiego II do papieża Franciszka

Participation of the laity in the synodality of the Church. The development of teaching from the Second Vatican Council to Pope Francis

KRYSTIAN KAŁUŻA
Uniwersytet Opolski, Instytut Nauk Teologicznych, Polska
kkaluza@uni.opole.pl
ORCID: 0000-0002-7605-8132

Abstract: The aim of this article is to show the role of the laity in the synodality of the Church from Vatican II to Pope Francis. The ecclesiology of *communio* initiated by *Vaticanum II* resulted in a renewal of synodality in the life and mission of the Church. In the historical and theological section, the dependence of the theology of the laity on ecclesiology was pointed out. It was not until the renewal of ecclesiology, which took place at the end of the 19th century, that a breakthrough was made with a new vision of the role of the laity in the Church. This initiated a multi-stage process, the final link of which is the synodal vision of the Church promoted by Pope Francis. In the systematic section, three basic aspects of the synodality of the Church are presented: (1) the theological aspect (synodality as a constitutive dimension of the Church), (2) the pastoral aspect (synodality as a mechanism for the functioning of the Church), (3) the institutional-legal aspect (forms of implementation of synodality). All of them refer to the Church as the People of God and therefore include all the baptised, both clergy and laity.

Keywords: Church; laity; ecclesiology; synod; synodality of the Church; synodal structures

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie roli świeckich w synodalności Kościoła od Soboru Watykańskiego II do papieża Franciszka. Zainicjowana bowiem przez *Vaticanum II* eklezjologia *communio* zaowocowała odnową synodalności w życiu i misji Kościoła.

W części historyczno-teologicznej wskazano na zależność teologii laikatu od eklezjologii. Dopiero odnowa eklezjologii, która dokonała się pod koniec XIX wieku, przyniosła przełom w postaci nowej wizji roli świeckich w Kościele. Zainicjowało to wieloetapowy proces, którego ostatnim ogniwem jest synodalna wizja Kościoła wspierana przez papieża Franciszka. W części systematycznej ukazano trzy podstawowe aspekty synodalności Kościoła: (1) aspekt teologiczny (synodalność jako konstytutywny wymiar Kościoła), (2) aspekt duszpasterski (synodalność jako mechanizm funkcjonowania Kościoła), (3) aspekt instytucjonalno-prawny (formy realizacji synodalności). Wszystkie one odnoszą się do Kościoła jako Ludu Bożego, a zatem obejmują wszystkich ochrzczonych, tak duchownych, jak i świeckich.

Słowa kluczowe: Kościół; świeccy; eklezjologia; synod; synodalność Kościoła; struktury synodalne

Wstęp

Synody i synodalność to wydarzenia sięgające początków chrześcijaństwa. W ciągu dwudziestu wieków istnienia Kościoła biskupi różnych prowincji kościelnych spotykali się na synodach, by podjąć ważne decyzje w kwestiach wiary, dyscypliny i moralności, korzystając przy tym z mądrości ogółu wiernych. Z tych zgromadzeń wyłoniły się sobory powszechne, podejmujące zagadnienia o znaczeniu fundamentalnym, choć i one nie zatrzymały praktyki synodalnej. Podczas gdy teologia katolicka po Soborze Watykańskim II mówiła głównie o kolegialności, teologii prawosławnej bliższe jest pojęcie synodalności lub soborowości. Obydwa określenia łączy to, że odnoszą się one do zgromadzeń biskupów, w których mogą wprawdzie uczestniczyć osoby świeckie, jednak bez prawa głosu. Nowość zaproponowanej przez papieża Franciszka synodalnej wizji Kościoła polega między innymi na tym, że proces synodalny ma objąć wszystkie szczeble Kościoła i zaangażować cały Lud Boży. Stąd, jak zaznaczył ojciec święty w przemówieniu do wiernych diecezji rzymskiej wygłoszonym 18 września 2021 roku, synod na temat synodalności został pomyślany przede wszystkim jako „dynamika słuchania siebie nawzajem" (Franciszek 2021b).

Celem artykułu jest ukazanie roli świeckich w synodalności Kościoła od Soboru Watykańskiego II (1962-1965) do papieża Franciszka. W części historyczno-teologicznej wskaże się na zależność teologii laikatu od eklezjologii. Dopiero odnowa eklezjologii, do której doszło pod koniec XIX wieku (J.A. Möhler, J.S. Drey, J.R. Geiselmann, J.H. Newman, M.D. Chenu), przyniosła przełom w postaci nowej wizji roli świeckich w Kościele. Przełom ten zainicjował wieloetapowy proces, którego ostatnim ogniwem jest synodalna wizja Kościoła wspierana przez papieża Franciszka. W części systematycz-

nej wskaże się na trzy podstawowe aspekty synodalności Kościoła: (1) teologiczny (synodalność jako konstytutywny wymiar Kościoła), (2) duszpasterski (synodalność jako mechanizm funkcjonowania Kościoła), (3) instytucjonalno-prawny (formy realizacji synodalności). Wszystkie one odnoszą się do Kościoła jako Ludu Bożego, a zatem obejmują wszystkich ochrzczonych, tak duchownych, jak i świeckich. W opracowaniu uwzględniony zostanie dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Synodalność w życiu i misji Kościoła* (2018), który najpełniej wypowiada się na temat udziału świeckich w synodalności Kościoła[1].

1. Od piramidy do komunii: ponowne odkrycie synodalności na Soborze Watykańskim II

Miejsce i rola laikatu w życiu Kościoła zależy przede wszystkim od tego, jak rozumiany jest sam Kościół. To samo dotyczy udziału świeckich w synodalności Kościoła. Wiadomo, że rozumienie Kościoła ewoluowało na przestrzeni wieków. Już w Nowym Testamencie mamy do czynienia z wielością obrazów Eklezji, których nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika (zob. *Kirche im Werden* 1976; Söding 1997; Klausnitzer 2010, 172-196). Można zatem zaryzykować tezę, że dzisiejszy spór o miejsce katolików świeckich w Kościele jest wypadkową sporu o kształt Kościoła w ogóle. Zasadniczo ścierają się tutaj dwie koncepcje: koncepcja Kościoła jako zhierarchizowanej piramidy (model *iurisdictio*) oraz koncepcja Kościoła jako wspólnoty (model *communio/koinōnia*) (zob. Klausnitzer 2004, 25-57). Są to jednocześnie dwa podstawowe modele zarządzania Kościołem.

Do Soboru Watykańskiego II w Kościele Rzymskokatolickim panował model jurysdykcyjny. Podkreślał on hierarchiczny ustrój Kościoła oraz eksponował jego stronę instytucjonalną. Początki tego modelu sięgają pierwszej

[1] W artykule świadomie nie odnoszę się do Drogi Synodalnej, którą od pewnego czasu kroczy Kościół katolicki w Niemczech. Wydarzenie to zasługuje na osobne opracowanie, unikające pochopnych osądów i szkodliwych uproszczeń. W tym miejscu wystarczy zauważyć, że 29 czerwca 2019 r. papież Franciszek skierował osobisty list *Do pielgrzymującego Ludu Bożego w Niemczech*, którym włączył się w trwającą w Kościele niemieckim dyskusję na temat reform dotyczących podziału władzy w Kościele, nowego urzędu dla kobiet, sensowności celibatu i możliwości zmian w katolickiej etyce seksualnej. W swoim liście Franciszek nie zabrania Drogi Synodalnej, ale przestrzega przed jej niebezpieczeństwami. Przede wszystkim ostrzega przed traktowaniem Kościoła jako organizacji, którą można zmienić tylko przez debaty strukturalne, lepszą administrację i doskonały aparat. W biuletynie prasowym Watykanu 21 lipca 2022 r. ukazało się *Oświadczenie Stolicy Apostolskiej* w sprawie drogi synodalnej w Niemczech. Przypomniano w nim, że gremium to nie ma żadnej mocy zobowiązującej biskupów i wiernych do przyjęcia nowych sposobów rządzenia oraz nowych podejść do doktryny i moralności.

połowy IV wieku, kiedy to wraz z przełomem konstatyńskim Kościół zaczął dość szybko przejmować formy administracji charakterystyczne dla cesarstwa rzymskiego[2], a w średniowieczu z kolei zaczął nabierać cech feudalnych. W praktyce osoby świeckie miały udział w wyborze biskupa, w synodach i soborach. Zarówno władcy, jak i same wspólnoty mieli także pewien wpływ na kształt życia Kościoła. Co więcej, osoby świeckie niejednokrotnie współuczestniczyły we władzy wykonawczej Kościoła: nierzadko nie mając święceń, świeccy kierowali diecezjami, parafiami, Kościołami regionalnymi, nie mówiąc już o klasztorach. Jednak od czasów sporu o inwestyturę w XI i XII wieku, kiedy Kościół walczył przeciwko wtrącaniu się władców świeckich w jego własne sprawy, usiłowano pozbawić ludzi świeckich jakiejkolwiek aktywnej roli w Kościele. I tak Gracjan (†1160), uważany za ojca prawa kanonicznego, w swoim słynnym *Decretum Gratiani* wyróżnił dwa rodzaje chrześcijan (*dua sunt genera christianorum*): duchownych (sprawujący urząd) i świeckich, czyli ludzi poświęconych służbie Bożej i ludzi poświęconych sprawom tego świata. W takim ujęciu osoba świecka to nieduchowny[3].

W efekcie w nowożytnych traktatach eklezjologicznych na Kościół spoglądano ściśle przez pryzmat hierarchii: katolicy świeccy byli stanowczo umieszczani u podstaw piramidy, w której zarówno władza, jak i inicjatywa płynęły w jednym kierunku: od góry na dół[4]. Co ciekawe, Nowy Testament nie zna podziału na świeckich i duchownych (słowo „kler" [gr. *kleros* – 'wybranie', 'dziedzictwo'] oznacza w nim wszystkich świętych, tzn. należących do Ludu Bożego). Dopiero u ojców Kościoła (Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego i in.) pojawia się analogiczne do ówczesnego uzusu językowego rozróżnienie na osoby sprawujące urząd i plebs, czyli prosty lud. W konsekwencji za świeckich (laików) uważano osoby prywatne, niepiastujące żadnego urzędu (gr. *idiotes*, łac. *idiota*), a więc – w przeciwieństwie do kleru – za niewykształcone, niekompetentne i nieznające się na sprawach publicznych. Tutaj też należy szukać ścisłego podziału na Kościół nauczający (*Ecclesia docens*) i Kościół nauczany (*Ecclesia discens*). W Kościele kontrreformacyjnym mówiło się czasami, że świeccy mają do odegrania trzy role: modlić się, płacić i okazywać posłuszeństwo[5]. Ta praktyczna forma eklezjologii okazała się niewątpliwie niezwykle skuteczna na polu zarządzania, jednak różni się ona

---

[2] Zrodziła się wówczas specyficzna forma życia kleru, rozpoznawalnego po stroju, insygniach i życiu w celibacie.

[3] Tak widział to jeszcze *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 r.

[4] Jak trafnie zauważa Walter Kasper, pierwsze traktaty eklezjologiczne „były bardziej hierarchilogią niż eklezjologią" (Kasper 2014, 121).

[5] Współczesny Johnowi Henry'emu Newmanowi arcybiskup George Talbot podał pewnego razu inną wersję tego powiedzenia, pochodzącą z angielskich wyższych sfer: świeccy mieli „polować, strzelać i bawić się" (Weigel 2020, 89).

od tej, którą uznawał Kościół pierwotny. Stwarza to wielką trudność z punktu widzenia Kościołów prawosławnych i wspólnot protestanckich. Nie odpowiada też oczekiwaniom współczesnej wizji życia społecznego, nastawionego na współuczestnictwo i współodpowiedzialność.

Teologia laikatu wykształciła się dopiero po I wojnie światowej i była związana z ówczesnymi ruchami odnowy, szczególnie z ruchem liturgicznym. Proces ten dokonał się ostatecznie na Soborze Watykańskim II, który katolikom świeckim poświęcił IV rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz dekret o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*. Dokumenty te trzeba czytać w szerokim kontekście soborowej eklezjologii komunii, w której Kościoła nie postrzega się jako wielkiej, scentralizowanej piramidy, lecz jako wspólnotę Kościołów lokalnych lub partykularnych, które żyją i rozwijają się w pełnej komunii wiary, sakramentów i miłości. Dzięki temu Sobór mógł wrócić do takiego sposobu myślenia o Kościele i przeżywania go, jaki był obecny w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa, kiedy to Kościoły lokalne żyły w komunii dzięki licznym więziom z Kościołem Rzymu jako jego punktem odniesienia (Bujak 2021, 52). Biskupi tychże Kościołów odwiedzali się nawzajem, wysyłali swoich delegatów do innych wspólnot oraz przesyłali do nich listy. Tego rodzaju praktyka miała istotne znaczenie z uwagi na herezje i konflikty we wspólnotach. Należało wówczas podtrzymać wymianę poglądów oraz jedność w wyznawaniu wiary pomiędzy Kościołami rozwijającymi się w różnych zakątkach świata. Widzialnym wyrazem komunii była synodalna struktura pierwotnego Kościoła. Żaden z Kościołów lokalnych nie mógł być izolowany ani pozostawać w całkowitej niezależności od innych. Już od końca II wieku organizowane były synody biskupów, których celem było zabieganie o pokój i zgodę we wspólnym zachowaniu pierwotnej tradycji.

Warto dodać, że synody starożytne zwoływali i potwierdzali metropolici (synody prowincji kościelnych) lub bardziej znaczący biskupi (synody regionalne czy patriarchalne). Ten, kto zwoływał synod i przewodniczył jego obradom oraz akceptował jego ustalenia, był określany greckim słowem *protos* (‘pierwszy’): pierwszy na synodzie prowincji, regionu czy patriarchatu. W ten sposób zasada synodalności od początku korespondowała z zasadą przewodniczenia (Sesboüé 2000, 340).

Jak zauważa Walter Kasper, eklezjologia *communio* nie jest od razu widoczna w tekstach Soboru Watykańskiego II. Na pierwszym planie występuje w nich opis Kościoła jako misterium, a także obrazy Ludu Bożego, Ciała Chrystusowego, świątyni Ducha Świętego i inne. Niemniej jednak można wykazać, że w tle tych wszystkich obrazów i opisów znajduje się obraz Kościoła jako komunii (Kasper 2014, 47). Stąd uzasadnione jest twierdzenie, że „eklezjologia «komunii» (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru” (Jan Paweł II 1988, 19). Dzięki temu dotychczasowa

eklezjologia uniwersalistyczna, skoncentrowana na Kościele powszechnym, mogła zostać zrównoważona poprzez dowartościowanie Kościołów lokalnych, w których jeden i jedyny Kościół Chrystusowy jest prawdziwie obecny oraz zyskuje swoją konkretną, historyczną postać (Sobór Watykański II 1964, 23 i 26). Zdaniem niektórych teologów, na Soborze dokonała się wręcz „rewolucja kopernikańska" w eklezjologii, która polega na tym, że Kościół lokalny przestał krążyć wokół Kościoła powszechnego, ale jeden Kościół Jezusa Chrystusa skupił się wokół swego Pana i Zbawiciela, który staje się obecny w każdej celebracji Kościoła lokalnego (zwłaszcza podczas sprawowania Eucharystii) dzięki ciągłemu działaniu Ducha Świętego (Cattaneo 2003, 11). Istotne jest także to, że w tym modelu Kościoła władzę papieską sprawuje się w klimacie wzajemnego uzgadniania, biorąc pod uwagę zasadę kolegialności i wspólnotowości (Sesboüé 2000, 343).

Dopiero na tym tle mogło dojść do odnowy zasady synodalnej, będącej drugim odkryciem Soboru Watykańskiego II. Szybko bowiem dostrzeżono, że Kościół cierpi na deficyt komunikacji, i to zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym. W ten sposób zrodził się postulat stworzenia pewnej kultury komunikowania się, dialogicznego stylu bycia i dialogicznych struktur, szczególnie struktur synodalnych (Kehl 1992, 33-37; Werbick 1994, 317-371). W celu ponownego ożywienia praktyki synodalnej na poziomie Kościoła powszechnego Paweł VI ustanowił Synod Biskupów dla Kościoła powszechnego (motu proprio *Apostolica sollicitudo* z dnia 15 września 1965 r.) podlegający bezpośrednio władzy papieża, który ma za zadanie służenie mu radą. Zadaniem Synodu Biskupów jest rozpatrywanie różnych ważnych kwestii i wysuwanie propozycji ich rozwiązania, jednak nie definitywne ich rozstrzyganie, chyba że zostanie do tego uprawniony przez samego papieża, który ma głos decydujący (Kijas 2020, 72).

Jan Paweł II chętnie korzystał z instytucji Synodu Biskupów, zwłaszcza w kontekście realizowania ważnego dlań projektu nowej ewangelizacji. Pokłosiem tej działalności jest między innymi posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, poświęcona powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie w 20 lat po Soborze Watykańskim II. W numerach 19 i 20 papież bezpośrednio odwołuje się do soborowej eklezjologii *communio*, podkreślając, że rzeczywistość Kościoła-Komunii jest wielkim darem Ducha Świętego. „Świeccy winni przyjmować ten dar z wdzięcznością i przez całe życie podchodzić do niego z głębokim poczuciem odpowiedzialności. Konkretnym wyrazem tej postawy jest ich udział w życiu i posłannictwie Kościoła, któremu służą poprzez różne i komplementarne posługi oraz charyzmaty" (Jan Paweł II 1988, 20).

W ten sposób eklezjologia *communio* stała się swego rodzaju matrycą, na której trzeba widzieć i interpretować współczesną teologię laikatu. Komunia wskazuje bowiem na rzeczywisty udział wszystkich wierzących w życiu Ko-

ścioła, obejmujący zarówno wymiar duchowy, jak i instytucjonalny. Kościół jest wspólnotą dzięki zjednoczeniu wierzących z Chrystusem, z którym tworzą jedno Ciało. Z komunii z Chrystusem wynika fundamentalna równość pomiędzy ochrzczonymi, ponieważ wszyscy zostali zanurzeni w wodzie chrzcielnej i otrzymali tego samego Ducha. Widzialnym znakiem duchowej komunii wiernych z Bogiem i między sobą jest udział w słowie Bożym i sakramentach, zwłaszcza w Eucharystii. „Ponieważ w każdej sprawowanej Eucharystii obecny jest jeden Pan, to podczas jej sprawowania jesteśmy złączeni ze wszystkimi wspólnotami sprawującymi Eucharystię" (Kasper 2014, 48). Dopiero tak rozumiana eklezjologia może stanowić podstawę kształtowania instytucjonalno-prawnych struktur Kościoła, w których będzie także miejsce dla aktywnego uczestnictwa świeckich w zbawczej misji Kościoła. Trzeba jednak pamiętać, że eklezjologia *communio* nie stanowi alternatywy dla hierarchicznego ustroju Kościoła. Wbrew modnej dziś tendencji do demokratyzacji struktur kościelnych (błędnie utożsamianej z urzeczywistnianiem synodalnej wizji Kościoła), katolicka koncepcja rządzenia w Kościele od początku odwoływała się do trzech podstawowych zasad: zasady wspólnotowości, zasady kolegialności/synodalności i zasady przewodniczenia (Sesboüé 2000, 337). Ten potrójny wymiar zarządzania Kościołem musi być zachowany zarówno na poziomie powszechnym, jak i lokalnym. Krótko mówiąc, Kościół ma zarówno strukturę synodalną, jak i hierarchiczną. Kościół to *communio hierarchica* (Kehl 1992, 104).

2. Kryzys synodalności w okresie pontyfikatu Jana Pawła II

Nowy styl sprawowania urzędu Piotrowego przez papieża Franciszka sprawił, że wielu teologów oraz obserwatorów życia Kościoła zaczęło zwracać uwagę na pewien zastój w rozwoju synodalności podczas pontyfikatu Jana Pawła II (zob. Bujak 2021, 54-57). Ich zdaniem, powodem tego stanu rzeczy była wzrastająca rola Kurii Rzymskiej, która stopniowo zaczęła przejmować kontrolę nad życiem Kościoła tak w wymiarze powszechnym, jak i partykularnym. Zdaniem Hremanna Pottmeyera, Jan Paweł II z pewnością przyjął i pogłębił wiele aspektów eklezjologii *Vaticanum II*, jednak z powodu jego częstej nieobecności w Watykanie Kuria Rzymska uznała za słuszne powstrzymać problem polaryzacji w Kościele własnymi środkami, czyli poprzez dyrektywy i kontrole (Pottmeyer 2016, 73). Wielu stawia dziś pytanie, czy narzucony centralizm nie paraliżuje życia Kościoła w taki sam sposób jak niebezpieczeństwa, którym pragnie zaradzić[6]. Sam papież Franciszek wielokrotnie odpowia-

[6] Według definicji Kurta Janssena synodalność jest pojęciem przeciwstawnym do pojęcia centralizmu, który najpóźniej od XIII w. stał się istotną cechą Kościoła Rzymskokatolickiego w wy-

dał na to kłopotliwe pytanie twierdząco, wzbudzając tym samym zdziwienie i niezadowolenie niektórych środowisk kościelnych. Wymownym tego przykładem jest przemówienie do Kurii Rzymskiej z 22 grudnia 2014 roku, w którym ojciec święty wymienił różne „choroby" zagrażające Kurii Rzymskiej, w tym „chorobę nadmiernego planowania i funkcjonalizmu. Kiedy apostoł wszystko dokładnie planuje i myśli, że dzięki doskonałemu planowi dokonuje się rzeczywisty postęp, a sam staje się księgowym lub rachmistrzem. Dobre przygotowanie wszystkiego jest konieczne, lecz nie należy nigdy ulegać pokusie okiełznania i pilotowania wolności Ducha Świętego, która jest zawsze większa, bardziej wielkoduszna niż jakiekolwiek planowania człowieka (por. J 3,8)" (Franciszek, 2014). Słowa te są wyraźnym zaproszeniem do zmiany stylu pracy i zarządzania Kościołem. Papież dostrzega taką możliwość w powrocie do reformy Soboru Watykańskiego II i Pawła VI, czego przykładem ma być nadanie nowej dynamiki instytucji Synodu Biskupów. Prawdziwymi podmiotami sprawującymi władzę w Kościele nie są bowiem członkowie Kurii Rzymskiej, ale – zgodnie z eklezjologią *communio* – biskupi jako następcy apostołów i głowy swoich Kościołów lokalnych (Pottmeyer 2016, 73). Franciszek ma przy tym świadomość, że przywrócenie synodalnego sposobu zarządzania Kościołem będzie wymagało podwójnej reformy: po pierwsze, dekonstrukcji opartego na autorytecie i kontroli centralizmu, z charakterystycznym dlań stylem rządzenia od góry do dołu (model piramidy); po drugie, dowartościowania komunikacji, promującej model rządzenia od dołu do góry (model *communio*). Jest jeszcze trzeci element, który bezpośrednio dotyczy sposobu pełnienia urzędu Piotrowego w Kościele synodalnym. W przemówieniu z okazji 50. rocznicy ustanowienia Synodu Biskupów Franciszek powiedział: „W Kościele synodalnym […] «nie jest stosowne, żeby Papież zastępował lokalne episkopaty w rozeznawaniu wszystkich problemów wyłaniających się na ich terytoriach. W tym sensie dostrzegam potrzebę przyjęcia zbawiennej 'decentralizacji'»" (Franciszek 2015, 6-7).

Podobnie Hervé Legrand uważa, że trzeci rozdział konstytucji *Lumen gentium* – „O hierarchicznym ustroju Kościoła, a w szczególności o episkopacie" – nie został wprowadzony w życie w należyty sposób, gdyż po Soborze odczytano go w kluczu eklezjologii uniwersalistycznej, co uniemożliwiło odkrycie

---

miarze instytucjonalnym. W znaczeniu systemowym centralizm oznacza „atrofię kolegialnego i synodalnego elementu wewnątrz ustroju i życia Kościoła oraz centralizację zarządzania Kościołem przez Kurię Rzymską" (Janssen 1966, 1348). Por. Greshake 2020, 222-223: „Centralizm oznacza, że *jeden* biegun życia kościelnego, czyli jedność, jednomyślność i współbrzmienie, niemal całkowicie tłamsi *drugi* biegun, w którym zawiera się różnorodność i wielopostaciowość, niezależność i swoboda części w stosunku do całości, do tego stopnia, że kierowany przez biskupa Kościół lokalny jest traktowany jako rodzaj organizacyjnego pododdziału jednego, zarządzanego przez papieża Kościoła powszechnego, a biskup [diecezjalny; KK] postrzegany jest jako rodzaj «wikariusza» (*Kaplan*) papieża".

tego, co dokument ten mówi o Kościele jako *communio Ecclesiarum* (Legrand 2016, 161-165). Co więcej, według francuskiego dominikanina interpretacja 22. numeru tegoż dokumentu dokonana przez członków Kurii Rzymskiej za pontyfikatu Jana Pawła II sprowadziła koncepcję *communio Ecclesiarum*, kładącą nacisk na synodalność Kościoła, do *communio Ecclesiae*, podkreślającą ontologiczne pierwszeństwo Kościoła uniwersalnego wobec Kościołów lokalnych. Potwierdzeniem tego są dokumenty wydane za czasów pontyfikatu Jana Pawła II, np. *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku kan. 336[7], Instrukcja o synodach diecezjalnych *De synodiis dioecesianis agendis* z 1997 roku, która ogranicza ich znaczenie i oddala od teologii Ludu Bożego, *motu proprio Apostolos suos* i *Ad tuendam fidem* 1998 roku, które ograniczają znaczenie konferencji episkopatu, pozbawiając ich nauczanie znaczenia magisterium zwyczajnego, czy wreszcie dokument Kongregacji Nauki Wiary *Communionis notio* z 1992 roku, w którym w punkcie 9. mówi się o pierwszeństwie ontologicznym i chronologicznym Kościoła powszechnego wobec Kościołów partykularnych[8], relatywizując w ten sposób użyte w konstytucji *Lumen gentium* nr 23 sformułowanie *in quibus et ex quibus*[9]. W obliczu tych tendencji Legrande postuluje odnowienie związku między *collegium episcoporum* i *communio ecclesiarum* oraz wprowadzenie w życie autentycznej interpretacji trzeciego rozdziału *Lumen gentium* (Legrand 2016, 161-174).

---

[7] KPK kan. 336: „Kolegium Biskupów, którego głową jest Papież a członkami biskupi na mocy sakramentalnej konsekracji oraz hierarchicznej wspólnoty z głową Kolegium i członkami […]". Thomas Söding, niemiecki badacz Nowego Testamentu oraz wiceprzewodniczący Komitetu Centralnego Katolików Niemieckich (ZdK), uważa, że przewidziane przez *kodeks prawa kanonicznego* formy synodalności mają charakter klerykalny i powodują strukturalne problemy, gdy idzie o zaangażowanie świeckich, w związku z czym potrzebna jest reforma struktur kościelnych, zmierzająca do utworzenia bardziej otwartych form synodalności (Söding 2020, 94-95).

[8] Stwierdzenie to wywołało gwałtowną dyskusję teologiczną, która doprowadziła do kontrowersji między dwoma kardynałami Kurii Rzymskiej: Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem. Podczas gdy pierwszy bronił pierwszeństwa Kościołów lokalnych, drugi wskazywał na ontologiczne pierwszeństwo Kościoła powszechnego (zob. Kehl 2003, 81-101).

[9] KK 23: „Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki". Według W. Kaspera głównym powodem, dla którego Kongregacja Nauki Wiary położyła akcent na Kościół powszechny, był fakt, że po Soborze w dyskusjach teologicznych dominowała tendencja do podkreślania partykularyzmu Kościoła lokalnego (Kasper 2014, 486). J. Jürgen Werbick zauważa, że Kongregacja mogła też mieć na uwadze „doświadczenie historii Kościoła, zgodnie z którym połączenie z centrum raz po raz ratowało Kościół przed tym, by władcy terytorialni nie traktowali go jako zwykłego lokalnego czynnika władzy i by nie funkcjonował on dla ich własnych interesów" (Werbick 1994, 320-321). Niestety, dokument całkowicie pomija fakt, „że zbytni centralizm podważa wspólnotową odpowiedzialność Kościołów partykularnych – jak również poszczególnych wspólnot i ich członków – i że w ten sposób Kościołowi grozi degradacja do zbiurokratyzowanej instytucji na wielką skalę, w dużej mierze oderwanej od konkretnych sytuacji wymagających potwierdzania wiary" (Werbick 1994, 321).

Według wspomnianych teologów papież Franciszek, głosząc potrzebę wzmocnienia synodalności Kościoła, powraca do autentycznej myśli ojców Soboru Watykańskiego II i dokonuje przejścia od eklezjologii uniwersalistycznej do eklezjologii Kościoła lokalnego, która dominowała w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa i po dziś dzień zachowała się w Kościele prawosławnym. Katolickie ujęcie synodalności ma podstawę w rozumieniu Kościoła jako *communio* oraz w ugruntowanej w niej kolegialności episkopatu[10]. Przy tym nie chodzi jedynie o synodalne (soborowe) zgromadzenie i podjęcie uchwały (*collegialitas effectiva*), ale także o kolegialnego ducha i odpowiednią braterską praktykę w całym życiu Kościoła (*collegialitas affectiva*). Z tego powodu – jak zauważa W. Kasper – struktury kolegialne bądź synodalne nie są w Kościele problemem czysto zewnętrznym, strukturalnym czy organizacyjnym; nie są także kwestią zwykłego podziału władzy, ale są zakorzenione w samej istocie Kościoła jako *communio* i muszą kształtować jego życie i jego styl (Kasper 2014, 480-481).

3. Ku Kościołowi synodalnemu

Problematyka synodu i synodalności to bez wątpienia jedno z głównych zainteresowań papieża Franciszka. W jego nauczaniu synodalność jawi się jako „konstytutywny wymiar Kościoła" (Franciszek 2015, 6). Dotyka ona jego najgłębszej natury i tożsamości, co winno przekładać się na styl życia i działania wszystkich wierzących. Dlatego – jak zaznaczył Franciszek w przemówieniu z okazji 50. rocznicy ustanowienia Synodu Biskupów przez Pawła VI z 15 października 2015 roku – „[t]o, czego domaga się od nas Pan, w pewnym sensie jest już w całości zawarte w słowie «synod»" (Franciszek 2015, 6). Pragnąc dowartościować Synod, papież nawiązuje do swoich poprzedników: Pawła VI[11], Jana Pawła II[12] i Benedykta XVI[13], stwierdzając: „Powinniśmy dalej iść tą drogą!" (Franciszek 2015, 4).

W podobnym tonie wypowiada się Międzynarodowa Komisja Teologiczna [dalej: MKT] w dokumencie pt. *Synodalność w życiu i misji Kościoła* z 2018 roku. Czytamy w nim, że „synodalność sytuuje się w centrum dzieła odnowy

[10] Chodzi tu o wspólny udział w jednym episkopacie w jedności z urzędem Piotrowym (zob. Pottmeyer 1971, 164-172).

[11] Paweł VI przewidywał, że instytucja Synodu z biegiem czasu może przybierać coraz to doskonalszą formę" (Paweł VI 1965, Wstęp).

[12] W homilii na zakończenie VI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów Jan Paweł II stwierdził: „być może, iż instrument ten będzie jeszcze można ulepszać. Być może, iż kolegialna odpowiedzialność pasterska jeszcze pełniej może się w Synodzie wyrażać" (Jan Paweł II 1999, 417).

[13] W 2006 r. Benedykt XVI zatwierdził pewne zmiany w *Ordo Synodi Episcoporum*, m.in. w świetle *Kodeksu prawa kanonicznego* i *Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich*, które w międzyczasie zostały promulgowane. Zob. AAS 98 (2006), 755-779.

promowanego przez Sobór" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 6). Mimo że wiele już w tym kierunku zrobiono, to jednak Kościół synodalny wciąż pozostaje bardziej postulatem i ideałem, aniżeli konkretnym sposobem życia i działania. Stąd temat zwołanego przez papieża Synodu o synodalności brzmi: „Ku Kościołowi synodalnemu…".

W zainicjowanym przez papieża „procesie synodalnym" (Franciszek 2021b) nie chodzi oczywiście o to, by wymyśleć Kościół od nowa. Kościół nie jest dziełem ludzi, lecz Boga, darem zmartwychwstałego Pana. Chodzi raczej o to, by nie poddawać się stagnacji i iść razem naprzód za Chrystusem, który wciąż kroczy przez dzieje i uczestniczy w wydarzeniach ludzkości. Warto zauważyć, że Franciszek, nauczając o Kościele, często odwołuje się do napięcia między ruchem a stagnacją. Jak zaznaczył w przemówieniu do wiernych diecezji rzymskiej z 19 września 2021 roku: „stagnacja nie może być dobrym stanem dla Kościoła (por. Franciszek 2013, 23). Ruch zaś jest konsekwencją poddania się działaniu Ducha Świętego będącego reżyserem tej historii, w której wszyscy są niestrudzonymi bohaterami pierwszego planu, nigdy niezastygającymi w bezruchu" (Franciszek 2021b). Stwierdzenie to jest o tyle istotne, że zrywa z wciąż powracającym myśleniem o Kościele jako „gotowej budowli" (*societas perfecta*), wskazując jednocześnie na Ducha Świętego jako „wielkiego protagonisty Kościoła" (Franciszek 2021b). W konsekwencji proces synodalny został pomyślany przede wszystkim jako dynamika słuchania tego, co mówi Duch do Kościołów (por. Ap 2,7). „Jeśli zabraknie Ducha Świętego" – podkreśla Franciszek – „to nie będzie to Synod, lecz parlament diecezjalny" (Franciszek 2021b).

4. Udział świeckich w synodalności Kościoła

Lektura wypowiedzi papieskich oraz wspomnianego dokumentu MKT na temat synodalności pozwala wyróżnić trzy podstawowe aspekty synodalności Kościoła: (a) teologiczny (synodalność jako konstytutywny wymiar Kościoła), (b) duszpasterski (synodalność jako mechanizm funkcjonowania Kościoła), (c) instytucjonalno-prawny (formy realizacji synodalności). Wszystkie wymienione aspekty odnoszą się do Kościoła jako Ludu Bożego, a zatem obejmują wszystkich ochrzczonych, tak duchownych, jak i świeckich (Franciszek 2015, 5).

a) aspekt teologiczny

Samo słowo „synod" (σύνοδος) oznacza 'wspólne wędrowanie', 'wspólne podążanie tą samą drogą' (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 3).

Uściślijmy: wspólne wędrowanie za Chrystusem pod przewodnictwem apostołów (biskupów) w mocy Ducha Świętego. Każdy element jest tutaj jednakowo ważny. Duch Święty – zasada synodalności – jest niewidzialną reprezentacją Chrystusa; biskupi jako następcy apostołów są widzialną reprezentacją Chrystusa. Synod to wspólne podążanie za Chrystusem w mocy Ducha Świętego pod przewodnictwem apostołów. Dlatego, jak zaznacza dokument MKT na temat synodalności: „Każdy autentyczny przejaw synodalności ze swej natury pociąga za sobą sprawowanie kolegialnej posługi biskupów" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 7).

Nawiązując do tematu Synodu o synodalności, papież Franciszek mówi o trzech filarach, na których ma się opierać proces synodalny. Są nimi: (1) komunia, (2) uczestnictwo i (3) misja (Franciszek 2021b).

(1) *Komunia*. W myśl eklezjologii *communio*, która legła u podstaw odnowy instytucji Synodu w Kościele katolickim, Kościół nie jest jedynie instytucją, w której można uzyskać środki zbawienia, ale stanowi wspólnotę uczniów i uczennic Jezusa Chrystusa, żyjących z Nim w aktualnym i aktywnym związku. Jak uczy Sobór Watykański II, na mocy chrztu wszyscy wierni – duchowni i świeccy – są włączeni w Chrystusa i mają udział w Jego trojakiej funkcji: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej (Sobór Watykański II 1964, 31; por. Jan Paweł II 1988, 9; *Katechizm Kościoła katolickiego* 2002[2], 897). To zaś oznacza, że świeckich nie należy postrzegać negatywnie jako tych-którzy-nie-są-wyświęceni. Podział na hierarchię związaną ze święceniami i niehierarchię (laikat) jest bardzo dialektyczny i opiera się na mało precyzyjnym terminie „charakter świecki"[14] (Jan Paweł II 1988, 15). Jak zauważa Czesław Bartnik: „Każdy hierarcha, nawet sam papież, pozostaje laikiem, nieduchownym, o ile jest poddany ściśle zbawczej władzy Chrystusa w Kościele i o ile razem żyje i pracuje w tym świecie oraz stanowi jego cząstkę. Każdy też świecki jest «duchownym», a nawet «kapłanem w szerszym znaczeniu», o ile jest ostatecznym podmiotem darów zbawczych Chrystusa i o ile buduje również «Kościół od wewnątrz, od jego ducha». Dlatego oba pojęcia muszą być zawsze brane korelatywnie, gdyż wzajemnie się warunkują" (Bartnik 2003, 194)[15].

---

[14] Termin ten jest efektem ścisłego rozdzielania dziedzin działania hierarchii i laikatu. Np. *Katechizm Kościoła katolickiego* 2002[2], 898: „Zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukanie Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej. […] Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne […] i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i odkupiciela".

[15] Por. Jan Paweł II 1988, 15: „Kościół […] «posiada autentyczny wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją, który wywodzi się z tajemnicy Słowa Wcielonego i który realizuje się na różne sposoby w życiu członków Kościoła». Oczywiście, *wszyscy członkowie Kościoła* mają swój udział w jego świeckim wymiarze".

Zwrócenie uwagi na uczestnictwo wiernych świeckich w trojakiej funkcji Chrystusa pozwoliło na wyeksponowanie aktywnej roli laikatu w życiu i misji Kościoła. Warto przy tej okazji podkreślić trzy sprawy. Po pierwsze, w rozumieniu Soboru wierni świeccy nie służą jedynie pomocą duchowieństwu we właściwej im działalności, lecz spełniają swe własne posłannictwo. Jest to istotna zmiana w stosunku do teologii przedsoborowej, w której apostolstwo świeckich rozumiano jako delegację ze strony biskupa, a więc jako uczestnictwo w apostolstwie hierarchii. Po drugie, Sobór ukazuje zadania spełniane przez świeckich jako powołania, które daje i do których uzdalnia Duch Święty. Posługi, urzędy i funkcje spełniane przez świeckich mają zatem charakter charyzmatów. Przypomniał o tym Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, podkreślając służebną i wspólnototwórczą rolę darów charyzmatycznych: „Tak więc charyzmaty, urzędy, funkcje i posługi świeckiego katolika istnieją we wspólnocie i dla wspólnoty. Są uzupełniającym się nawzajem bogactwem, mającym służyć dobru wszystkich pod mądrym kierownictwem pasterzy" (Jan Paweł II 1988, 15). Trzecia kwestia dotyczy obszarów działania hierarchii i świeckich. Otóż funkcje i zadania wiernych świeckich nie różnią się od funkcji duchowych w ten sposób, by pierwsze miały być spełniane w świecie, podczas gdy drugie w Kościele. Świeccy mają do spełnienia posłannictwo zarówno w świecie, jak i w Kościele. Jednym ze sposobów zaangażowania świeckich w życie Kościoła jest właśnie udział w jego synodalności.

(2) *Uczestnictwo*. Nauczając o synodzie i synodalności, papież Franciszek nawiązuje do swoich poprzedników, zwłaszcza Pawła VI i Jana Pawła II. Przewidywali oni, że instytucja Synodu może rozwijać się i przybierać coraz doskonalsze formy, tak aby lepiej wyrażać kolegialną odpowiedzialność biskupów za całą wspólnotę eklezjalną. Realizacji tego zadania ma służyć między innymi ustanowiony przez Pawła VI Synod Biskupów (15 IX 1965), z którego chętnie korzystali kolejni papieże. Nowość zaproponowanej przez Franciszka synodalnej wizji Kościoła polega głównie na tym, że proces synodalny ma objąć wszystkie szczeble Kościoła i zaangażować cały Lud Boży.

Konieczność udziału całego Ludu Bożego w pracach Synodu, zwłaszcza świeckich członków Kościoła, Franciszek uzasadnia tym, że wszyscy wierni zostali namaszczeni tym samym Duchem (por. 1 J 2,20.27), w związku z czym cała społeczność eklezjalna, a nie tylko jej część hierarchiczna, dysponuje nadprzyrodzonym zmysłem wiary (*sensus fidei*), który uzdalnia ją do poznania objawienia oraz trafnego odróżniania prawdy od błędu w wierze. W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* czytamy, że „lud Boży jest święty dzięki temu namszczeniu, które czyni go *nieomylnym «in credendo»*" (Franciszek 2013, 119). To zaś oznacza, że „każdy ochrzczony, niezależnie od swojej funkcji w Kościele i stopnia wykształcenia w wierze, jest aktywnym podmiotem ewangelizacji i czymś niestosownym byłoby myślenie o schemacie ewan-

gelizacji prowadzonej przez wykwalifikowanych pracowników, podczas gdy reszta wiernego ludu byłaby tylko odbiorcą ich działań" (Franciszek 2013, 120)[16]. Dlatego – podkreśla Franciszek – „[*s*]*ensus fidei* nie pozwala na sztywne oddzielanie *Ecclesia docens* od *Ecclesia discens*, bowiem także owczarnia «ma nosa», co pozwala jej rozeznawać nowe drogi, jakie Pan otwiera przed Kościołem" (Franciszek 2015, 5). Dlatego do udziału w Synodzie zaproszeni są wszyscy, którzy należą do Ludu Bożego: świeccy, duchowni i osoby konsekrowane. Są oni wezwani do wspólnej modlitwy, słuchania, analizowania, dialogu, rozeznawania i udzielania rad w podejmowaniu decyzji duszpasterskich, które jak najlepiej odpowiadają woli Bożej (por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 67 i 68)[17].

Kościół synodalny jest zatem „Kościołem współuczestnictwa i współodpowiedzialności" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 67). W społeczeństwach demokratycznych współuczestnictwo i współodpowiedzialność wiążą się bezpośrednio z możliwością uczestniczenia w podejmowaniu wiążących decyzji, rzutujących na życie danej społeczności. Jednym z problemów, z jakimi będzie musiał zmierzyć się zainicjowany przez Franciszka proces synodalny, będzie więc kwestia podziału władzy Kościele. „Droga synodalna", którą od jakiegoś czasu kroczy Kościół katolicki w Niemczech, próbuje rozwiązać ów problem poprzez daleko idącą demokratyzację struktur kościelnych. Aby przeciwdziałać tym tendencjom, MKT przypomina o istotnym dla Kościoła katolickiego rozróżnieniu między głosem decyzyjnym, przysługującym wyłącznie pasterzom (tj. kolegium biskupów z papieżem na czele), a głosem doradczym, przysługującym wszystkim wiernym. „Synod, zgromadzenie, rada, nie mogą podejmować decyzji bez prawowitych pasterzy. Proces synodalny musi odbywać się w ramach wspólnoty zorganizowanej hierarchicznie"

---

[16] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 55: „Synodalność oznacza, że cały Kościół jest podmiotem i że każdy w Kościele jest podmiotem. Wierni są *σύνοδοι*, towarzyszami w podróży. Są powołani do odgrywania aktywnej roli, ponieważ mają udział w jednym kapłaństwie Chrystusa i mają otrzymywać różne charyzmaty przekazane przez Ducha Świętego z myślą o wspólnym dobru".

[17] Nowością (bynajmniej nie oczywistą) jest natomiast fakt, że do udziału w Synodzie zaproszone są także osoby nie należące do Kościoła, w tym członkowie innych religii, agnostycy, ateiści oraz osoby marginalizowane. Do tych ostatnich z pewnością należy zaliczyć społeczność LGBT, o czym świadczy chociażby widniejący na oficjalnej stronie internetowej Synodu o synodalności link do webinaru organizowanego przez dysydencką grupę New Ways Ministry. Rodzi się oczywiście pytanie, czy tak szeroko zakrojona logika inkluzji nie stwarza aby niebezpieczeństwa nacisków i prób ideologicznej manipulacji ze strony niektórych środowisk antykościelnych i antychrześcijańskich. Wystarczy wspomnieć burzę medialną, jaka rozpętała się po próbie usunięcia materiałów NWM z zasobów watykańskiej strony internetowej Synodu. W reakcji na to wydarzenie papież Franciszek miał nawet wysłać dwa „ciepłe listy" do jej szefostwa, dziękując za posługę organizacji na rzecz „katolików LGBTQ". Listy te NWM upubliczniła w następstwie wspomnianego zajścia.

(*Synodalność* 2021, 69)[18]. Rozróżnienie między głosem decyzyjnym a głosem doradczym nie może jednak prowadzić do niedoceniania opinii i głosów wyrażanych na różnych zgromadzeniach i radach (synodalnych, parafialnych itd.). *Kodeks prawa kanonicznego* przewiduje nawet, że w niektórych przypadkach pasterze mogą działać dopiero po uprzednim zasięgnięciu różnych opinii zgodnie z ustalonymi procedurami prawnymi (*Codex Iuris Canonici / Kodeks prawa kanonicznego* 2004, kan. 127 § 1; por. kan. 166-173).

(3) *Misja*. Kościół nie jest celem samym w sobie. Istnieje po to, by nieść światu światło Ewangelii. Dlatego proces synodalny ma wymiar głęboko ewangelizacyjny. Jest on narzędziem w służbie lepszego świadczenia o Chrystusie, zwłaszcza wobec tych, którzy żyją na duchowych, społecznych i ekonomicznych peryferiach. W dokumencie MKT na temat synodalności czytamy, że „wcielanie Kościoła synodalnego jest warunkiem wstępnym i nieodzownym dla nowego impulsu misyjnego, który ogarnie cały Lud Boży" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 9). Synodalność jest zatem drogą, na której Kościół może owocniej urzeczywistniać swoją misję ewangelizacyjną, i to na wszystkich poziomach: w pracy duszpasterskiej (tj. w żywych wspólnotach wiary), w służbie nowej ewangelizacji (tj. tam, gdzie wiara osłabła bądź całkowicie zanikła) oraz w obszarze misji *ad gentes* (tj. wobec tych, którzy jeszcze nie poznali Chrystusa). Ponieważ aktywnymi podmiotami ewangelizacji są wszyscy członkowie Kościoła, również świeccy mają ogólny obowiązek i zarazem prawo do czynnego uczestniczenia w misyjnej działalności Kościoła. Mogą to czynić w wieloraki sposób: jako katechiści, animatorzy modlitwy, przewodniczący kościelnych wspólnot i grup biblijnych, kierownicy grup apostolskich, nauczycieli religii w szkołach, animatorzy dzieł miłosierdzia czy administratorzy dóbr kościelnych (Jan Paweł II 1990, 74).

b) aspekt duszpasterski

W zamyśle papieża Franciszka proces synodalny nie ma być synodem kanonicznym w dawnym stylu, który polegał na przykład na tworzeniu prawa dla Kościoła partykularnego. Wtedy znaczącą rolę odgrywali kanoniści i teologowie. Głównym celem Synodu nie jest też przygotowanie konkretnych dokumentów, ale wdrożenie zasady synodalności polegającej na wzajemnym słuchaniu. Najpierw biskup i prezbiterzy słuchają wiernych świeckich, a potem

[18] Na poziomie diecezji koniczne jest rozróżnienie między procesem wypracowywania decyzji (*decision-making*) poprzez wspólny wysiłek rozeznawania, konsultacji i współpracy a podejmowaniem decyzji duszpasterskich (*decision-taking*), co jest prerogatywą biskupa, gwaranta apostolskości i katolickości. „Wypracowanie decyzji jest zadaniem synodalnym, jej podjęcie jest obowiązkiem ministerialnym" (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 69).

świeccy słuchają pasterzy. Wszyscy zaś razem wsłuchują się w głos Ducha Świętego[19]. Franciszek posługuje się tutaj modelem odwróconej piramidy, której wierzchołek znajduje się poniżej podstawy. Obraz ten podkreśla służebną rolę hierarchii wobec wspólnoty Ludu Bożego. Ci, którzy sprawują władzę, mają być „ministrami", tj. sługami na wzór Chrystusa-Sługi, który podczas ostatniej wieczerzy pochylił się, by umyć uczniom nogi (por. J 13,1-15) (Franciszek 2015, 6).

W takiej perspektywie synodalność jawi się jako własna metoda działania Kościoła w procesie wspólnotowego rozeznawania oraz interpretacji znaków czasu, a także podejmowania na nowo i z nowym zapałem misji ewangelizacji wobec wyzwań współczesności (Rabczyński 2020, 116). Biblijnym wzorcem tak rozumianej synodalności jest Sobór Jerozolimski (Dz 15). Apostołowie i starsi zebrali się razem, by słuchać i rozeznać, co Duch Święty mówi do Kościoła w decydującym momencie jego rozwoju. Chodzi więc o mechanizm urzeczywistniania się Kościoła jako *communio*. Istotne są tutaj trzy elementy: (1) słuchanie słowa Bożego w atmosferze modlitwy i wzajemnego uczenia się; (2) dzielenie się swoim doświadczeniem wiary; (3) rozeznawanie.

Słuchanie z intencją wzajemnego uczenia się powinno odbywać się na wszystkich poziomach życia Kościoła i dotyczyć wszystkich jego podmiotów, zgodnie ze starożytną regułą: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* – „Co wszystkich dotyczy, przez wszystkich omówione i zaaprobowane być powinno". Odnowa życia synodalnego wymaga więc uruchomienia procesów konsultacji z całym Ludem Bożym. Dokument MKT przestrzega jednak przed pojmowaniem powyższej zasady w sensie koncyliaryzmu na poziomie eklezjologicznym lub parlamentaryzmu na poziomie politycznym. Chodzi raczej o pomoc w rozumieniu i wprowadzeniu w życie synodalności w ramach komunii eklezjalnej (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 65).

Istotnym elementem procesu synodalnego jest dzielenie się swoim doświadczeniem wiary. Chrześcijaństwo nie jest teorią, dogmatem czy systemem etycznym, ale spotkaniem z żywą osobą Jezusa Chrystusa[20]. Dlatego w Kościele synodalnym musi być miejsce zarówno na wyrażanie swojego doświadczenia bycia z Panem, jak i na tworzenie odpowiedniej atmosfery spotkania

[19] Franciszek 2015, 5: „Kościół synodalny to Kościół, który słucha, ze świadomością, że słuchać «to coś więcej niż słyszeć». Jest to wzajemne słuchanie, przez które każdy może się czegoś nauczyć. Lud wierny, kolegium biskupów, Biskup Rzymu: jeden wysłuchuje innych; a wszyscy wsłuchują się w Ducha Świętego, «Ducha Prawdy» (J, 14, 17), aby poznać to, co On «mówi do Kościołów» (Ap 2,7)".

[20] Benedykt XVI 2005, 1: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie".

przez modlitwę, adorację oraz osobiste świadectwo wiary. Tylko w ten sposób będzie można usłyszeć, „co Duch chce powiedzieć Kościołowi" (Franciszek 2021a). Nie jest to łatwe zadanie. Każde spotkanie wymaga bowiem otwartości, odwagi i gotowości do podejmowania wyzwań, jakie stawia przed nami oblicze i historia drugiego człowieka. Dlatego, jak podkreślił Franciszek w homilii podczas Mszy św. na otwarcie Synodu na temat synodalności, rozpoczynając tę drogę, nie jesteśmy wezwani do tego, by organizować wydarzenia czy rozwiązywać teoretyczne problemy, ale do tego, „by dać się poruszyć pytaniami sióstr i braci, by pomagać sobie nawzajem, aby ubogacała nas różnorodność charyzmatów, powołań i posług" (Franciszek 2021a).

Synod jest wreszcie „procesem rozeznawania duchowego, rozeznawania kościelnego, które dokonuje się na adoracji, w modlitwie, w kontakcie ze Słowem Bożym" (Franciszek 2021a). To właśnie Słowo Boże, które jest „żywe i skuteczne" (Hbr 4,12), „otwiera nas na rozeznanie i je oświetla. Ukierunkowuje ono Synod, aby nie był on tylko kościelnym *«*zjazdem*»*, konferencją naukową czy kongresem politycznym, żeby nie był parlamentem, lecz wydarzeniem łaski, procesem uzdrowienia prowadzonym przez Ducha" (Franciszek 2021a)[21].

c) aspekt instytucjonalny

Proces synodalny powinien przyczynić się do umocnienia i ożywienia struktur synodalnych, takich jak synody prowincjalne i diecezjalne, rady konsultorów, rady kapłańskie czy rady diecezjalne. Trzeci rozdział dokumentu MKT ukazuje możliwości praktycznej realizacji synodalności na trzech poziomach: lokalnym, regionalnym i powszechnym, wskazując jednocześnie na różne podmioty zaangażowane w procesy i wydarzenia synodalne.

Pierwszy poziom realizacji synodalności odnosi się do synodów diecezjalnych w obrządku łacińskim i zgromadzeń eparchii w Kościołach wschodnich, w których urzeczywistnia się odpowiedzialność za Kościół „wszystkich", „niektórych" i „jednego". Udział „wszystkich" powinien być aktywizowany przez konsultacje w procesie przygotowania Synodu, w celu dotarcia do

[21] Por. J. Ratzinger 2013, 523: „Dyskusja prowadzona na synodach z samej swej istoty nie może być sztuką partyjnego namawiania, co się często zdarza w parlamentach. Powinna być wspólnym wysiłkiem słuchania sumienia wiary i wzajemnego dopomagania sobie w lepszym jej rozumieniu i dzięki temu wspólnotowemu rozumieniu także do lepszego dawania świadectwa. W odróżnieniu od naukowej pracy badawczej celem soborów i synodów nie jest szukanie nowości, lecz wyzwalanie się od zamkniętego «ja», które nas oddziela od siebie, oraz odkrywanie zawartej mniej lub bardziej już w wierze chrześcijańskiej wspólnej odpowiedzi wiary, uzdalniającej do wyrażania jej językiem naszych czasów. Decyzjom synodalnym wartość nadaje nie tyle wysoka liczba głosujących […], ile raczej dojrzenie i uzewnętrznienie obecnego w sumieniu światła prawdy".

wszystkich głosów, które są wyrazem Ludu Bożego (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 79).

W Kościele partykularnym istnieje kilka stałych organów, które w różny sposób wspomagają biskupa w jego posługiwaniu duszpasterskim: Kuria Diecezjalna, Kolegium Konsultorów, kapituły i Rada do spraw Ekonomicznych. Na polecenie Soboru Watykańskiego II zostały ustanowione: Rada Kapłańska i Diecezjalna Rada Duszpasterska. Tę ostatnią uznaje się za najbardziej odpowiednią strukturę do realizacji synodalności w Kościele lokalnym (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 80). W niektórych z wymienionych organów zasiadają osoby świeckie, którym coraz częściej powierza się stanowiska kierownicze.

Synodalność powinna uwidaczniać się także na poziomie życia parafialnego. W tym obszarze szczególną rolę do odegrania mają parafialne rady duszpasterskie i parafialne rady ekonomiczne. Są one konkretnym przejawem uczestniczenia wiernych świeckich w trosce o wspólnotę, jej rozwój i podtrzymywanie. Zgodnie z *Kodeksem prawa kanonicznego* (kan. 536 § 2) Parafialna Rada Duszpasterska jest organem doradczym proboszcza lub administratora parafii i jako taka nie może reprezentować parafii na zewnątrz. Warto podkreślić, że współuczestnictwo wiernych świeckich w sprawach parafii nie ogranicza się jedynie do zagadnień administracyjnych. Zgodnie bowiem z Kodeksem prawa kanonicznego, wszyscy wierni (a więc zarówno duchowni, jak i świeccy) „mają obowiązek i prawo współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata" (*Codex Iuris Canonici / Kodeks prawa kanonicznego* 2004, kan. 211). Z drugiej strony nie sposób nie zauważyć, że kompetencje Parafialnej rady duszpasterskiej zostały zdefiniowane dość wąsko, w związku z czym jej rola w kształtowaniu i koordynowaniu życia konkretnej wspólnoty parafialnej jest mocno ograniczona[22].

Na poziomie prowincji i regionów kościelnych zasada synodalności realizuje się w postaci synodu prowincjonalnego (np. synodu metropolitarnego),

[22] Kongres Katoliczek i Katolików 2021, 12 i 13: „Podczas podejmowania decyzji fundamentalnych dla funkcjonowania podstawowego środowiska wiary, czyli dotyczących erygowania, łączenia, zniesienia parafii lub zastosowania innych instytucjonalnych rozwiązań duszpasterskich, nie przewiduje się udziału świeckich i szeregowych duchownych. […] Podobnie ma się sprawa z drugą co do ważności decyzją dotyczącą życia parafian, czyli wyborem proboszcza. Wierni nie tylko nie mają żadnego wpływu na to, kto nim będzie, ale nawet nie wiedzą, na jak długo z nimi będzie. Nie istnieją żadne mechanizmy «obrony» wspólnoty przed niechcianym lub skompromitowanym kandydatem, a także instytucje sprzeciwu wobec proboszcza, który nie wywiązuje się ze swoich zadań lub utracił konieczny do tego autorytet. Nieznane są kryteria, jakimi kieruje się biskup, powołując lub odwołując proboszcza, nieznani są inni brani pod uwagę kandydaci, nie istnieje żaden wymóg ani nawet zalecenie, aby przynajmniej wytłumaczyć wspólnocie takie decyzje, nie stosuje się też okresu próbnego, który pozwoliłby zweryfikować zdolności duszpasterskie elekta".

a w szczególności we współpracy z poszczególnymi konferencjami episkopatów[23]. Na płaszczyźnie Kościoła powszechnego synodalność przejawia się w instytucji Synodu Biskupów.

Jak już wspomniano, według Franciszka synodalność wymaga od Kościoła decentralizacji, czyli dostosowania struktur kościelnych do wyzwań współczesności, a przede wszystkim do aktualnych potrzeb ewangelizacji. W tej perspektywie zasadnicze znaczenie ma udział świeckich, gdyż to oni stanowią zdecydowaną większość Ludu Bożego (Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 73). Niestety, nie wszyscy świeccy są odpowiednio przygotowani do tego, by włączyć się w życie i misję Kościoła. Jak czytamy w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*: „Nawet jeśli zauważa się większe uczestnictwo wielu w posługach świeckich, zaangażowanie to nie znajduje odzwierciedlenia w przenikaniu wartości chrześcijańskich do świata społecznego, politycznego i ekonomicznego. Wiele razy ogranicza się do zadań wewnątrzkościelnych bez rzeczywistego zaangażowania w zastosowanie Ewangelii w transformacji społeczeństwa" (Franciszek 2013, 102). Stąd priorytetowym zadaniem duszpasterskim jest formacja świeckich na rzecz dojrzałej świadomości kościelnej, która na poziomie instytucjonalnym musi przekształcić się w regularną praktykę synodalną[24]. Także Jan Paweł II zwracał uwagę na potrzebę formacji katolików świeckich, widząc w niej fundament pełnego i właściwego zaangażowania się w życie i posłannictwo Kościoła. W adhortacji *Christifideles laici* w rozdziale piątym, zatytułowanym *Abyście przynosili owoc obfitszy. Formacja katolików świeckich*, czytamy: „Odkrywanie i realizowanie własnego powołania i misji wymaga od katolików świeckich formacji do tej *jedności*, która stanowi cechę ich bytowania jako *członków Kościoła, a zarazem obywateli ludzkiego społeczeństwa*" (Jan Paweł II 1988, 59)[25]. Tego rodzaju „integralnej

---

[23] Rola i zadania Konferencji Episkopatu w synodalnej strukturze Kościoła nie zostały jak dotąd sprecyzowane. W 1964 r. J Ratzinger zauważył, że biskupi sami wielokrotnie wzbraniali się przed efektywnością instytucji Konferencji Episkopatu, upatrując w niej niebezpieczeństwo ograniczania przysługujących im praw. On sam nie podzielał wtenczas tych obaw, widząc w Konferencji Episkopatu – o ile wzoruje się ona na starokościelnej strukturze synodalnej – aktualny wyraz kolegialności biskupów. Skrytykował też pogląd, wedle którego Konferencja Episkopatu nie ma umocowania teologicznego, w związku z czym nie ma żadnej mocy zobowiązującej względem poszczególnych biskupów (zob. Ratzinger 1964, 155-163; 1969, 66-68). Później zmienił jednak zdanie, przyjmując ten właśnie pogląd jako swój: „Należy pamiętać, że Konferencje Episkopatów nie mają żadnych teologicznych uzasadnień i nie stanowią istotnych elementów strukturalnych Kościoła, którego pragnął Chrystus; spełniają one jedynie funkcje praktyczne" (Ratzinger 1985, 60).

[24] Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2021, 73: „Konieczne jest zatem przezwyciężenie przeszkód wynikających z braku formacji i rozpoznania przestrzeni, w których świeccy mogą wyrazić siebie oraz działać, a także mentalność klerykalna, która grozi pozostawieniem ich na marginesie życia kościelnego". Por. Franciszek 2013, 102.

[25] Oznacza to, że w życiu świeckich „nie może być dwóch równoległych nurtów: z jednej strony tak zwanego życia «duchowego», z jego własnymi wartościami i wymogami, z drugiej tak

formacji" (Jan Paweł II 1988, 60) nie należy kojarzyć z próbą klerykalizacji świeckich[26], polegającej na powierzaniu im funkcji i zadań właściwych duchownym. Nie taki był zamysł Soboru Watykańskiego II, który zainicjował proces odnowy teologii laikatu. Kościół synodalny musi jednak żyć świadomością, że powszechna odpowiedzialność za ewangelizację wyrasta ze znamienia chrzcielnego, otrzymanego przez każdego chrześcijanina[27]. Prawda ta winna coraz głębiej wnikać w tkankę życia kościelnego we wszystkich jego aspektach. Temu też mają służyć poszczególne elementy „nawrócenia ku odnowionej synodalności": formacja do duchowości komunii oraz praktyka słuchania, dialogu i wspólnotowego rozeznawania (Synodalność 2021, 101).

Zakończenie

Zainicjowana przez Sobór Watykański II eklezjologia *communio* zaowocowała odnową synodalności w życiu i misji Kościoła. Celem synodalności jest animowanie życia oraz misji ewangelizacyjnej w jedności z Jezusem i pod Jego kierownictwem. Ponieważ synodalność wynika z godności chrzcielnej, cały Lud Boży jest wezwany do uczestnictwa w synodalności Kościoła. W tej perspektywie niezbędny staje się udział wiernych świeckich, którzy stanowią ogromną większość Ludu Bożego. Zgodnie z nauczaniem *Vaticanum II*, wielokrotnie przypominanym przez ostatnich papieży, są oni aktywnymi podmiotami ewangelizacji, a nie tylko przedmiotem duszpasterskiej troski duchowieństwa. Oznacza to, że Kościół synodalny ma być Kościołem współuczestnictwa i współodpowiedzialności. W społeczeństwach demokratycznych współ-

---

zwanego życia «świeckiego», obejmującego rodzinę, pracę, relacje społeczne, zaangażowanie polityczne i kulturalne. […] Wszystkie bowiem dziedziny świeckiego życia są objęte Bożym planem, według którego są one «historycznym miejscem» objawienia się i urzeczywistnienia miłości Jezusa Chrystusa na chwałę Ojca i w służbie braciom" (Jan Paweł II 1988, 59).

[26] G. Weigel 2020, 93: „Klerykalizm wiąże się z wieloma zjawiskami, łącznie ze spaczonym poczuciem władzy u duchownych, których postawa jest przejawem destrukcyjnego, błędnego sposobu pojmowania autorytetu kapłańskiego. Jednak w bardziej ogólnym znaczeniu klerykalizm jest poglądem, który stwierdza wyraźnie lub milcząco zakłada, iż w Kościele liczy się tylko duchowieństwo. Pogląd ten można odnaleźć u katolików reprezentujących różne opcje; jest on fałszywy i zbyt często prowadzi do klerykalizacji laikatu połączonej z laicyzacją duchowieństwa – sytuacji, kiedy ludzie świeccy wyobrażają sobie, że pełnienie jakiegoś urzędu lub ponoszenie odpowiedzialności za zarządzanie czymś w Kościele stanowi prawdziwy sens uczniostwa, a duchowieństwo z kolei postrzega święcenia kapłańskie jedynie jako licencję na prowadzenie pewnych form działalności kościelnej. Sklerykalizowany laikat, mylnie pojmujący odpowiedzialność świeckich w Kościele katolickim jako pełnienie urzędów w aparacie kościelnej biurokracji, nie posunie naprzód nowej ewangelizacji".

[27] Jan Paweł II 1988, 15: „Na mocy wspólnej godności Chrztu świecki jest współodpowiedzialny, wraz z kapłanami, zakonnikami i zakonnicami, za misję Kościoła".

uczestnictwo i współodpowiedzialność wiążą się bezpośrednio z możliwością uczestniczenia w podejmowaniu wiążących decyzji, rzutujących na życie danej społeczności. Fakt ten rodzi dzisiaj pytanie dotyczące podziału władzy w Kościele, w której – na mocy uczestnictwa w królewskiej godności Chrystusa – partycypują także wierni świeccy. Z doktrynalnego punktu widzenia podmiotem władzy jest cały Kościół, hierarchia i laikat, choć w osobach hierarchii władza eklezjalna znajduje „węzłowe punkty aktywnej i sprawczej koncentracji" (Bartnik 2003, 196). Fenomen władzy kondensuje się zatem w hierarchii, ale nie ogranicza się do niej. Dlatego jednym z elementów nawrócenia ku odnowionej synodalności będzie znalezienie konkretnych i realnych form uczestnictwa świeckich w aktywnej władzy Kościoła. W szerszej perspektywie problem ten obejmuje kwestię możliwości demokratyzacji struktur kościelnych w Kościele katolickim, który z natury mieści w sobie dwa elementy: komunijny i hierarchiczny. Jako *communio hierarchica* Kościół nie może stać się wspólnotą w pełni demokratyczną na wzór organizacji świeckich, może jednak dopuścić nowe formy udziału świeckich w urzędzie hierarchicznym. Dokument MKT mówi w tym kontekście o potrzebie odnowienia struktur synodalnych, do których zalicza się m.in. synody prowincjalne i diecezjalne, parafialne rady duszpasterskie oraz parafialne rady ekonomiczne. Wydaje się, że na poziomie Kościoła lokalnego to właśnie te gremia i instytucje wymagają ponownego przemyślenia i reformy, tak by mogły lepiej służyć konkretnej wspólnocie eklezjalnej. Z drugiej strony trzeba pamiętać, że odnowa synodalna Kościoła nie może ograniczać się do ożywienia struktur synodalnych, które koniec końców mają znaczenie służebne wobec właściwej misji Kościoła, jaką jest ewangelizacja. Nadmierne akcentowanie elementu strukturalnego może też doprowadzić do ukształtowania szkodliwego dla życia Kościoła funkcjonalizmu, wyrażającego się w przekonaniu: „Jestem, bo funkcjonuję". W efekcie zaangażowanie w życie danej wspólnoty będzie wiązało się niemal wyłącznie z pełnioną w niej funkcją: uczestniczę we Mszy św., bo pełnię dziś funkcję lektora; troszczę się o finanse parafii, bo jestem członkiem Parafialnej Rady Ekonomicznej itd. Dlatego – jak zaznacza dokument MKT – odnowa synodalna Kościoła chociaż przechodzi przez ożywienie struktur synodalnych, to jednak winna wyrażać się przede wszystkim w bezinteresownej odpowiedzi na wezwanie Boga do życia jako Jego Lud, który kroczy przez historię ku wypełnieniu Królestwa. To zaś może się dokonać jedynie poprzez „nawrócenie serca i ducha" oraz „ascetyczne ćwiczenie się w przyjmowaniu i słuchaniu siebie nawzajem" (por. Synodalność 2021, 103 i 107)[28].

[28] DE 6: „Prawdziwa odnowa Kościoła ze swej istoty polega na wzroście wierności powołaniu".

BIBLIOGRAFIA

Bartnik, Czesław Stanisław. 2003. *Dogmatyka katolicka*, t. 2. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Benedykt XVI. 2005. *Encyklika „Deus caritas est" o miłości chrześcijańskiej*.

Bujak, Janusz. 2021. Nauczanie papieża Franciszka o synodalności w kontekście współczesnej refleksji teologicznej i ekumenicznej. *Collectanea Theologica*, 91(1), 51-76.

Cattaneo, Arturo. 2003. *La Chiesa locale. I fondamenti ecclesiologici e la sua missione nella teologia postconciliare*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Codex Iuris Canonici / Kodeks prawa kanonicznego. 2004. Poznań: Pallottinum.

Franciszek. 2013. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*.

Franciszek. 2014. *Przemówienie do Kurii Rzymskiej. Kuria Rzymska i Ciało Chrystusa*. Dostęp: 05.07.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html.

Franciszek. 2015. Przemówienie podczas uroczystości upamiętniającej 50. rocznicę ustanowienia Synodu Biskupów. *L'Osservatore Romano*, 11, 4-8.

Franciszek. 2021a. *Homilia podczas Mszy św. na otwarcie Synodu na temat synodalności*. Dostęp: 05.07.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2021/documents/20211010-omelia-sinodo-vescovi.html .

Franciszek. 2021b. *Przemówienie do wiernych diecezji rzymskiej*, Aula św. Pawła. Dostęp: 05.07. 2022. https://ko ngreskk.pl/wp-content/uploads/2021/10/Przemo%CC%81wienie-Franciszka-18-wrzes%CC%81nia-2021-pl.pdf.

Greshake, Gisbert. 2020. *Kirche wohin? Ein real-utopischer Blick in die Zukunft*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja apostolska „Christifideles laici". O powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*.

Jan Paweł II. 1990. *Encyklika „Redemptoris missio" o stałej aktualności powołania misyjnego*.

Jan Paweł II. 1994. *List apostolski „Tertio millennio adveniente"*.

Jan Paweł II. 1999. Homilia na zakończenie VI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, 29 X 1983. W: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 6, cz. 2 (lipiec-grudzień 1983), 417-418. Poznań: Pallottinum.

Janssen, Kurt. 1966. Zentralismus, Römischer Zentralismus. W: *Lexikon Theologie und Kirche*, t. 10, red. Josef Höfer i Karl Rahner, 1349-2349. Freiburg im Breisgau.

Kasper, Walter. 2014. *Kościół katolicki. Istota – rzeczywistość – posłannictwo*, tłum. Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Katechizm Kościoła katolickiego. 2002[2]. Poznań: Pallottinum.

Kehl, Medard. 1992[3]. *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter Verlag.

Kehl, Medard. 2003. Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. W: *Kirche in Ökumenischer Perspektive: Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*, red. Peter Walter, Klaus Krämer i George Augustin, 81-101. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Kijas, Zdzisław. 2020. Dynamiczny charakter norm odnoszących się do Synodu Biskupów. Na kanwie pięćdziesięciolecia motu prioprio Pawła VI Apostolica sollicitudo. W: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. Paweł Rabczyński, 71-82. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.

Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament, red. Hainz, Josef. 1976. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.

Klausnitzer, Wolfgang. 2004. *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Klausnitzer, Wolfgang. 2010. *Kirche, Kirchen, Ökumene. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Kongres Katoliczek i Katolików. 2021. *Raport o parafii przygotowany przez grupę „Władza w Kościele" w ramach prac Kongresu Katoliczek i Katolików*. Dostęp: 19.07.2022. https://kongreskk.pl/2021/12/07/raport-o-parafii-i-pierwszy-rok-kongresu/

Legrand, Hervé. 2016. Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, collegium episcoporum. W: *La riforma e le riforme nella Chiesa*, red. Antonio Spadaro i Carlos María Galli, 159-188. Brescia: Queriniana.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2021. *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, tłum. Adam Sejbuk. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.

Paweł VI. 1965. *Motu proprio „Apostolica sillicitudo"*. Dostęp: 05.07.2022. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/motu/apostolica_sollicitudo_15091965.html.

Pottmeyer, Herman Josef. 1971. Theologie der synodalen Strukturen, W: *Fragen der Kirche heute*, red. Adolf Exeler, 164-172. Würzburg: Echter Verlag.

Pottmeyer, Herman Josef. 2016. La Chiesa in cammino, per configurarsi come Popolo di Dio. W: *La riforma e le riforme nella Chiesa*, red. Antonio Spadaro i Carlos María Galli, 66-81. Brescia: Queriniana.

Rabczyński, Paweł. 2020. Synodalność według papieża Franciszka. W: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. Paweł Rabczyński, 115-125. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.

Ratzinger, Joseph. 1964. Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität. W: *Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, red. Johann Christoph Hampe, 155-163. Stuttgart – Mainz: Kreuz Verlag – Matthias Grünewald Verlag.

Ratzinger, Joseph. 1969. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos Verlag.

Ratzinger, Joseph. 1985. *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. München: Verlag Neue Stadt.

Ratzinger, Joseph. 2013. *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*. Opera omnia t. VIII/1, tłum. Wiesław Szymona. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Sesboüé, Bernard. 2000. *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, tłum. Maria Żurowska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.

Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*.

Söding, Thomas 1997. *Blick zurück nach vorn. Bilder lebendiger Gemeinden im Neuen Testament*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Söding, Thomas. 2020. Synodalität aus katholischer Sicht. Auf der Suche nach neuen Dynamiken. *Catholica*, 74(2), 93-111.

Weigel, George. 2020. *Następny papież. Urząd Piotra i misja Kościoła*. Poznań: W drodze.

Werbick, Jürgen. 1994. *Kirche*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.

Krystian Kałuża – ks. dr hab. prof. UO, teolog fundamentalny, religiolog, dyrektor Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Opolskiego; członek Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP; członek Komisji Wiary KEP.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 47-57
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.3

Posługa teologów świeckich w Kościele (perspektywa teologicznodogmatyczna)

The ministry of lay theologians in the Church (theological-dogmatic perspective)

KATARZYNA PARZYCH-BLAKIEWICZ
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii, Polska
kaparz@uwm.edu.pl
ORCID: 0000-0002-7965-9064

Summary: The article deals with the question of the ministry and identity of the lay theologian. They are presented in a dogmatic perspective, formed on the concept of the Church according to *Vaticanum II*. The aim of the study of the selected issue is to complement the state of research formed from studies of various specialities with a theological-systematic reflection. The differences and similarities between lay and clerical theologians were discussed as well as the ecclesial potential of the ministry of the lay theologian. The conclusions pointed to the meaning of this ministry in the activity of the Church *ad extra*. This ministry involves ensuring that the idea of the kingdom of God and God's will for the sanctification of every human being is realised in all spheres of human life and action.

Keywords: lay theologian; laity; theologian; ministry in the Church; the communion of saints

Streszczenie: W artykule podjęto zagadnienie posługi i tożsamości teologa świeckiego. Ukazane są one w perspektywie dogmatycznej, utworzonej na koncepcji Kościoła według *Vaticanum II*. Celem opracowania wybranej kwestii jest uzupełnienie stanu badań, utworzonego z opracowań różnych specjalności, o refleksję teologiczno-systematyczną. Omówiono różnice i podobieństwa między teologiem świeckim a duchownym oraz eklezjalny potencjał posługi teologa świeckiego. Wnioski wskazały na sens tej posługi w działalności Kościoła *ad extra*. Posługa ta obejmuje dbałość o to, aby we wszystkich sferach ludzkiego życia i działania była realizowana idea królestwa Bożego i Boża wola uświęcenia każdego człowieka.

Słowa kluczowe: teolog świecki; laikat; teolog; posługa w Kościele; świętych obcowanie

Wstęp

Teolog świecki i jego posługa w Kościele jest tematem niedopracowanym w porównaniu z innymi kwestiami eklezjologicznymi. W dokumentach Kościoła narracja o posłudze teologów świeckich w Kościele jest niewyraźna. Temat ten jest opracowany w literaturze teologicznej, ale przede wszystkim w ujęciu pastoralnym lub socjologicznym. Na uwagę zasługuje rozprawa socjologiczna ks. Józefa Mikołajca[1] z 2000 roku, najbardziej kompleksowa i wciąż aktualna, dlatego przywoływana w innych opracowaniach na temat teologów świeckich. Celem niniejszej publikacji jest przedstawienie wizji posługi teologów świeckich w perspektywie teologicznodogmatycznej jako uzupełnienia stanu badań utworzonego z opracowań pochodzących z innych specjalności i dyscyplin naukowych. W związku z tym jako założenie przyjęto ogólną koncepcję Kościoła zaprezentowaną w konstytucji *Lumen gentium*, gdzie dogmatyczny aspekt określa zakres refleksji nad kwestią teologa świeckiego, ujmując jego posługę „w tajemnicy Chrystusa i Kościoła". Jest to perspektywa, którą Sobór Watykański II przyjął do przedstawienia zagadnień mariologicznych celem ukazania, kim jest Matka Pana w Kościele. Zasadne jest zatem postawienie tezy, że posługa teologa świeckiego w Kościele, definiowana przez źródła i autorów opracowań tworzących stan badań na ten temat, powinna być reflektowana (podobnie jak inne posługi kościelne) z perspektywy maryjnej, którą Sobór Watykański II skorelował z dogmatyczną wizją Kościoła. Bez rozeznania na podstawie tego mariologiczno-hagiologicznego paradygmatu, wszelkie wskazania o charakterze prawnokanonicznym czy nawet pastoralnym pozostają w sferze życzeń lub co najmniej pozostawiają niedosyt.

W związku z tym najpierw będzie przedstawiona synteza danych teologicznych na temat posługi teologów w Kościele. Następnie zostaną wyjaśnione różnice w posłannictwie teologa duchownego i świeckiego, z koncentracją na eklezjalnym aspekcie posługi świeckich. Wreszcie zostanie odczytany sens posługi teologa świeckiego w kluczu maryjno-hagiologicznym.

1. Posługa teologów w Kościele

Posługa w Kościele jest formą działalności opartej na darach i charyzmatach rozdzielanych przez Ducha Świętego. Wiąże się z powołaniem do wykonywania zadań, które składają się na realizację potrójnej funkcji Chrystusa: ka-

[1] Jest to książka wydana w 2000 r., pt. *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*. Opole. Są też inne opracowania na temat teologów świeckich, dotyczące wybranych aspektów teologicznych (Parzych 2004/2005; Lekka 2015; Wojciechowski 2016).

płańskiej, prorockiej i królewskiej (Sobór Watykański II 1964, 31, 34, 36; Jan Paweł II 1988, 9, 14; por. Mikołajec 2000, 48n; *Kodeks prawa kanonicznego*, 225; Leszczyński 2000, 332).

Celem posługi w Kościele jest doprowadzenie wszystkich ludzi do prawdziwego, osobistego spotkania z Bogiem (przez Chrystusa, w Duchu Świętym) oraz uczestnictwo w dialogu zbawienia niezbędnym do aktywności, która prowadzi do budowania królestwa Bożego (Sobór Watykański II 1964, 31; por. Jan Paweł II 1988, 36). Inaczej mówiąc – celem posługi w Kościele jest uświęcenie każdego człowieka, dokonujące się we wspólnocie świętych mającej naturę teandryczną (por. Nawracała 2017, 195). Z tego wynika synodalna struktura Kościoła (por. Brunini 2018, 419) oraz dynamika ewangelizacyjna i misyjna *ad intra* i *ad extra* (Wojtyła 1968, 9-23). Posług w Kościele jest wiele i są różne. Według ogólnej systematyki jest posługa sakramentalna – biskupów, prezbiterów i diakonów; posługa Słowa – nauczycieli, katechetów, teologów; posługa miłosierdzia – czyli *caritas* – wszystkich wiernych, a także posługa urzędu związana z zarządzaniem innymi posługami. Zadania wykonywane w ramach posługi teologów są podporządkowane jurysdykcji kościelnej, co w praktyce oznacza wymóg misji kanonicznej do pełnienia określonej funkcji (np. katechety w szkole) (*Kodeks prawa kanonicznego*, 776; Leszczyński 2000, 332).

2. Teolog duchowny i teolog świecki

Zagadnienie posługi teologów świeckich w Kościele jest trudne do systematyzacji, gdyż na ten temat właściwie się nie mówi ani nie pisze. W dokumentach *Magisterium*, zwłaszcza odnoszących się do Soboru Watykańskiego II, jest sporo uwagi skierowanej na laikat w ogólności. Jest też określone posłannictwo świeckich – czyli ludzi, którzy „jako pobożnie działający wszędzie czciciele Boga, właśnie świat uświęcają dla Niego" (Sobór Watykański II 1964, 34). Jeśli zostanie uwzględniony element profesji teologicznej, wówczas – na pierwszy rzut oka – możliwe jest lepsze nakreślenie miejsca teologów świeckich w świecie i w społeczeństwie niż w Kościele. Właściwie nie ma wyraźnie wytyczonej granicy, która pomogłaby dookreślić, czym różni się teolog świecki od duchownego. Posługa teologów w Kościele, oprócz zadań katechetycznych, jest także mało odróżniona od posługi całego laikatu – tak w teorii, jak i w praktyce.

W publikacjach na temat teologów świeckich mówi się, że dotyczy ona aktywności zawodowej i obejmuje następujące obszary[2]: katechezę szkolną i pa-

[2] Teologiczna synteza funkcji i posług jest przedstawiona w: Mikołajec 2000, 44-86.

rafialną, misje, liturgię i przepowiadanie podczas liturgii[3], mass media, badania i dydaktykę na uczelniach wyższych, działalność w gremiach doradczych (na poziomie parafii, diecezji, konferencji episkopatu, Stolicy Apostolskiej, w zespołach pastoralnych, synodalnych, soborowych itp.), duszpasterstwo specjalistyczne, zwłaszcza rodzin, sąd i administrację kościelną.

Powyższa lista nie jest satysfakcjonująca z punktu widzenia teologii systematycznej czy wprost dogmatycznej. Nie jest bowiem uwidoczniony aspekt fundamentalny, na którym opiera się logika organizacji administracji struktur eklezjalnych i wypełniania zadań ewangelizacyjnych. Poza tym są tu wymienione posługi, które sprawują nie tylko teologowie świeccy, ale także duchowni. Jest to klasyfikacja posług według funkcji i zadań udostępnionych do wykonania teologom świeckim, a nie charakterystycznych dla nich. Koncepcja tego podziału opiera się na kompetencjach formalnych, a odróżnienie teologa świeckiego od duchownego polega jedynie na określeniu, w jakim zakresie teolog świecki może zastąpić duchownego. Według tej koncepcji teolog świecki lub duchowny mają przypisaną posługę opcjonalnie – kwestią jest tu okoliczność miejsca i czasu[4]. Poza sprawowaniem sakramentów teolog świecki może wypełniać wszystkie zadania, które wypełnia teolog duchowny. W związku z tym należy stwierdzić, że powyższy podział (kanoniczno-socjologiczny) nie przedstawia eklezjalnej posługi teologa *stricte* świeckiego.

3. Kwestia tożsamości teologicznej

Jakie kompetencje decydują o tożsamości teologa? Pierwszym elementem jest założenie o posiadaniu tytułu zawodowego. Teolog musi być fachowcem, z wykształceniem zdobytym w strukturach porządku kościelnego – pod jurysdykcją *Magisterium* (zob. Kongregacja Nauki Wiary 1990, 21; por. Laddach 2017, 32). W polskich warunkach szkolnictwa wyższego w chwili obecnej tytuł zawodowy teologa otrzymuje się po odbyciu co najmniej pięciu lat studiów oraz napisaniu i obronie pracy magisterskiej. Jeszcze kilkanaście lat temu można było ukończyć studia wyższe tylko na podstawie absolutorium a bez tytułu magistra. Jednak status zawodowego teologa równie dobrze może być osiągany na podstawie innych procedur kwalifikacyjnych. W wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła czytamy jedynie o „odpowiednich" kwalifikacjach teologicznych do wykonywania konkretnych zadań wchodzących

[3] Są różne formy, oprócz zarezerwowanej dla duchownych homilii (*Kodeks prawa kanonicznego*, 786; Sobór Watykański II 1965a, 17; Sobór Watykański II 1964, 33; Franciszek 2021).

[4] Np. w warunkach braku teologów duchownych, teolog świecki ma poszerzony zakres zadań eklezjalnych do wykonania w warunkach Kościoła lokalnego.

w zakres posługi teologa czy to świeckiego, czy duchownego (zob. Sobór Watykański II 1965b, 5).

Teolog ma też funkcjonować w ścisłej korelacji z Urzędem Nauczycielskim Kościoła (zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna 2012, 37-41) jako „dogłębnie zanurzony w Kościół" (Królikowski 2020, 135). Ponadto zobowiązuje się go do życia według etosu świętości i rzetelności umysłowej – „Uprawianie teologii wymaga duchowego wysiłku związanego ze zdobywaniem ścisłości i uświęceniem" (Kongregacja Nauki Wiary 1990, 9; por. Kociuba 2014, 157-158).

Kim są i co robią teologowie – świecki i duchowny?

3.1. Teolog duchowny

Teologiem duchownym jest mężczyzna, który ukończył studia teologiczne i przyjął sakrament święceń. Posługa duchownych jest skoncentrowana na Eucharystii jako ofierze kapłańskiej Chrystusa (Nawracała 2021, 191-205). To ze względu na nią zostało ustanowione kapłaństwo sakramentalne/urzędowe. Profesja teologiczna towarzyszy posłudze sakramentalnej. W związku z powyższym posługę teologa duchownego należy widzieć w koncentracji mistagogicznej czy też wprost liturgicznej. Wyrazem tego jest zarezerwowanie homilii dla teologa duchownego. Jest to posługa w działalności Kościoła *ad intra*.

3.2. Teolog świecki

Teologiem świeckim jest kobieta lub mężczyzna po ukończeniu studiów teologicznych (w rozumieniu odpowiedniego przygotowania teologicznego) bez sakramentu święceń. Świeccy, którzy chcą włączyć się w posługę Kościoła, są zobowiązani prawem kanonicznym do zdobycia kompetencji wymaganych do wykonania danej posługi (zob. *Kodeks prawa kanonicznego* 1983, 231; por. Leszczyński 2000, 334), nie mogą bowiem być amatorami ani hobbystami. Posłudze teologów świeckich nie towarzyszy ordynacja – czyli nadanie urzędu[5]. Posługa teologa świeckiego w Kościele może być realizowana *ad intra* lub *ad extra*.

[5] Wyjątkiem jest posługa (urząd) katechisty, ustanowiona przez papieża Franciszka 10 maja 2021 roku. W chwili obecnej nie dysponujemy szczegółami pastoralno-kanoniczno-liturgicznymi dotyczącymi warunków wprowadzenia w tę posługę, dlatego w niniejszym opracowaniu posługa katechisty jest tylko wspomniana, bez włączenia do analizy teologicznej.

Ad intra obejmuje zadania w zakresie tych funkcji (katechizacji, posługi urzędowej katechisty, pracownika naukowo-dydaktycznego w zakresie dyscypliny nauk teologicznych itd.), które są wspólne dla teologów duchownych i świeckich. Posługa ta polega na współpracy z duszpasterzami i teologami duchownym we wspólnym organizowaniu życia wewnątrzkościelnego.

Ad extra jest to posługa kościelna wobec ludzi z różnych środowisk pozakościelnych, takich jak mass media, polityka, gospodarka. Świecki teolog powinien być „człowiekiem Chrystusa", a więc w obliczu różnych gremiów powinien „występować jako człowiek Kościoła" (Wojciechowski 2016, 102--103). Posługa ta polega na bliskim towarzyszeniu ludziom żyjącym w świecie, z intencją wspomagania ich w organizacji życia rodzinnego i społecznego zgodnie z ewangelicznymi założeniami królestwa Bożego. Obejmuje życie rodzinne i zawodowe różnych profesji. W odróżnieniu od teologów duchownych i innych wiernych świeckich teolog świecki żyje w świecie, zmagając się z różnorodnymi problemami duchowymi i religijnymi, własnymi i innych ludzi, nawet tych, którzy nie korzystają z opieki osób duchownych. Dlatego ta posługa wymaga szczególnego pochylania się nad sprawami ludzi żyjących w świecie oraz dylematami wiary i moralności, z jakimi zmagają się ludzie żyjący w rodzinach i społeczeństwie, a nawet z dala od wspólnoty religijnej. Celem nabywania i rozwijania kompetencji społecznych, charakterystycznych dla posługi teologa świeckiego, jest odszukiwanie w objawieniu Bożym mądrych odpowiedzi na pytania egzystencjalne zwykłych ludzi. Doświadczenie związane z życiem w świecie, wśród laickich struktur społecznych, jest niezbędne do budowania właściwych (czyli godziwych i skutecznych) form oddziaływania ewangelizacyjnego i misyjnego. W związku z powyższym można stwierdzić, że domeną posługi teologów świeckich w Kościele jest zwrot *ad extra* – do świata.

4. Eklezjalna logika posługi teologa świeckiego

Zrozumienie sensu posługi teologa świeckiego wymaga myślenia według 'logiki eklezjalnej' jako będącej kontynuacją logiki Chrystusowego Krzyża z tego względu, że Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa. Taką logikę prezentuje Sobór Watykański II, wskazując na perspektywę wspólnego powołania wszystkich wiernych do świętości (Sobór Watykański II 1964, 39-42). Duch Święty daje powołanie i związane z nim charyzmaty, które różnią się w zależności od potrzeb czasu i miejsca. Bez tych darów nie da się funkcjonować we wspólnocie eklezjalnej jako wspólnocie świętych ani iść w „pielgrzymce wiary" zmierzającej do ostatecznego spełnienia (eschatycznego) w niebie (zob. Sobór Watykański II 1964, 48). Wierni współpracują z Duchem Świętym na

miarę swoich możliwości i pomysłów oraz wśród okoliczności sprzyjających tej współpracy lub utrudniających ją. Na tej współpracy, wraz z różnorodnymi fluktuacjami, opiera się dynamika życia wewnątrzeklezjalnego – czyli we wspólnocie Osób Boskich i ludzkich – skoncentrowana na celu historiozbawczym. Różnorodność zadań i powołań realizowana przez członków Kościoła tworzy komplet – poszczególne posługi są względem siebie komplementarne. Inaczej być nie może, gdyż byłoby to swoiste deprecjonowanie godności osoby ludzkiej jako zaproszonej przez Boga do współpracy. Taka właśnie jest logika chrystyczno-eklezjalna. Według niej posługę teologów duchownych należy odróżnić od posługi teologów świeckich – analogicznie jak różne i na równi ważne są w rodzinie posługi ojca i matki – różne i ściśle komplementarne.

5. Eklezjalny potencjał teologa świeckiego

Teologiem zawodowym jest się w określonym społeczeństwie kościelnym i świeckim. Dlatego zawód teologa wykonywany przez osobę świecką obejmuje wypełnienie obowiązków kościelnych oraz obywatelskich (por. Laddach 2017, 31). Posługa teologów świeckich jest związana z funkcjami kościelnymi oraz z zawodami i funkcjami pozateologicznymi. Obejmuje politykę, kulturę oraz gospodarcze i ekonomiczne sfery życia społecznego.

Teolog świecki różni się od wiernego, który nie jest teologiem, tym, że jego tożsamość obejmuje pogłębioną świadomość bycia chrześcijaninem. Oznacza: znajomość treści objawienia Bożego, rozumienie jego adekwatności do ludzkiej egzystencji, umiejętność sprawnego (*sic!*) wdrażania w życie codzienne nauki Jezusa Chrystusa oraz pogłębioną wrażliwość na ludzkie słabości i niedomagania w pojmowaniu logiki wiary i łaski. Teolog świecki powinien być specjalistą od realizacji powołania do świętości w każdych warunkach antropologicznych, kulturowych i społecznych. Sprawności te nabywa się stopniowo, począwszy od formacji intelektualnej oraz poprzez rozwój świadomości chrześcijańskiej i zdobywanie doświadczeń w ramach wykonywanego zawodu.

Teolog duchowny uczestniczy we wspólnocie kapłańskiej poprzez liturgię godzin, ma obowiązek odbyć co jakiś czas rekolekcje kapłańskie, jest zobligowany do posłuszeństwa biskupowi miejsca. W przypadku teologa świeckiego nie stawia się mu wysokich wymagań, oprócz tego, aby swoim życiem nie gorszył innych. Teologowi świeckiemu zostawia się pełną swobodę życia duchowego. Staje się on sam sobie przewodnikiem duchowym – jeśli ma w sobie jakąś dozę pokory, wówczas korzysta z kierownictwa duchowego – nie jest zobligowany do funkcjonowania w jakiejś grupie/wspólnocie wspomagającej

stały rozwój duchowy. Władze kościelne nie wymagają od teologa świeckiego więcej wysiłku w ramach formacji stałej niż od innych wiernych świeckich. Po Soborze Watykańskim II Kościół instytucjonalny zainwestował w kształcenie teologów świeckich, ale nie wytyczył szlaków korzystania ze wzbudzonego i nagromadzonego w ten sposób „potencjału eklezjologicznego". Tymczasem teolog świecki chce być w Kościele jakby „bardziej", „wyraziściej", służąc Chrystusowi zgodnie z otrzymanym powołaniem – w przeciwnym razie raczej nie byłby zainteresowany studiami teologicznymi. W związku z tym, podobnie jak teolog duchowny, świecki także potrzebuje wspólnoty i konkretnego porządku w realizacji swojego powołania. Konieczność systemowego koordynowania posługi teologów świeckich wynika z tego, że okoliczności socjalne i społeczne często sprzyjają osłabieniu duchowemu – zamiast być solą ziemi bardziej słoną niż inni wierni świeccy[6] – teolog świecki gubi się w meandrach świeckości świata. Problemem może się stać stopniowo osłabiana duchowość religijna (Gryaznova 2021, 102), gdy jest za mało rozwijana albo niepielęgnowana. Być może papieskie motu proprio *Antiquum ministerium* (Franciszek 2021) o ustanowieniu kościelnej posługi katechisty zainicjuje działania wewnątrzkościelne zmierzające do usystematyzowania zadań i utworzenia programów związanych ze ścisłą organizacją posługi teologa świeckiego w Kościele. Za pomocą niniejszego opracowania zwracam się do władz kościelnych i środowisk teologicznych z postulatem i prośbą o podjęcie tematu organizacji programu formacji stałej dla teologów świeckich, uwzględniającego okoliczności określone wykonywanym zawodem oraz stanem.

6. Hagiologiczny profil teologa świeckiego

Powyższe analizy dotyczące posługi teologa świeckiego skłaniają do zaproponowania – czy też poddania pod dyskusję – koncepcji modelu „teologicznego profilu teologa świeckiego". Jest to hagiologiczny profil, którego ideałem i wzorem jest Maryja – jako Matka i Nauczycielka oraz najświętsza wśród wszystkich świętych. Określenie „hagiologiczny" pochodzi od greckiego słowa *hagios* – 'święty'. Konsekwentnie, hagiologia jest to nauka badająca świętość i świętych (Grégoire 1987, 11; Werbiński 2004, 19)[7]. W tej propozycji chodzi o sprofilowanie posłannictwa teologa świeckiego według wzoru figury maryjnej, którą Sobór Watykański II utworzył, ukazując Maryję

[6] Hiperbola utworzona na biblijnej perykopie Mt 5,13-16.

[7] Istnieje specjalność teologiczna „hagiologia", która w klasycznym ujęciu obejmuje badania świętości kandydatów na ołtarze. Badania nad świętymi po ich wyniesieniu na ołtarze obejmują tworzenie i odczytywanie śladów pamięci o świętych – jakby nowych losów świętego. Tym okresem zajmuje się „hagiologia aspektowa" (Parzych-Blakiewicz 2019, 249-264).

„w tajemnicy Chrystusa i Kościoła" jako pierwszą wśród „pokornych i ubogich Pana, którzy z ufnością oczekują i dostępują od Niego zbawienia" (Sobór Watykański II 1964, 55) – czyli świętych. Maryja jest osobą najlepiej znającą Jezusa[8], najgłębiej przeżywającą obecność Ducha Świętego (Sobór Watykański II 1964, 56; zob. Napiórkowski 1988, 232), najwierniej wypełniającą Boże powołanie[9], a jednocześnie żyjącą w świecie – pokornie, cicho, na prawach zwykłych członków *Kahal Jahwe* (Jan Paweł II 1987, 3). Osoba i figura teologiczna utworzona na biblijnym i dogmatycznym profilu Maryi, otwiera szersze *spectrum* narzędzi do pogłębionego rozumienia sensu posługi teologów duchownych i świeckich w Kościele, wskazując na wspólnotę świętych jako ludzi reprezentujących doświadczenie harmonizowania wiary z życiem. Kontekst maryjny stanowi klucz w zdefiniowaniu fundamentalnych założeń określających posługę teologa świeckiego, ze względu tę samą przynależność stanową Maryi i świeckich. Dlatego takie ujęcie – maryjno-hagiologiczne – jawi się jako najbardziej adekwatne do ukazania wizji posługi teologa świeckiego w Kościele – czyli w tajemnicy/misterium Chrystusa i Kościoła.

Najświętsza Maryja Panna i pozostali święci to ludzie, którzy w swoim życiu wyróżnili się heroizmem cnót chrześcijańskich (por. Sobór Watykański II 1964, 50). Reprezentują oni prawdopodobnie wszystkie stany, narody, grupy wiekowe i zawodowe. Wielu świętych znanych jest jedynie z przekazów legendarnych, bez poświadczenia historyczności. Tworzą oni wtedy swoisty konkret kerygmatyczny – z ich imieniem wiąże się bowiem jakieś przesłanie, katecheza. Każdy święty zawsze wskazuje na Jezusa Chrystusa, jest jakby komentarzem do Księgi Objawienia, którą jest Osoba Wcielonego Syna Bożego. Taka właśnie, skonstruowana na paradygmacie wspólnoty świętych z Maryją na czele, jawi się koncepcja posłannictwa teologów świeckich. Posłannictwo to jest skojarzone z eklezjalnym towarzyszeniem światu – tak jak czynią to święci, oraz z wypełnianiem tego posłannictwa razem z nimi, w ramach „obcowania świętych" wyrażanego przez różnorodne ślady pamięci o nich pozostawione we wszystkich zakamarkach kultury.

Zakończenie

Posługa teologa świeckiego w misterium Chrystusa jest skoncentrowana na wzmacnianiu i stałym rozwijaniu tożsamości chrześcijańskiej. Zaś w miste-

[8] „Błogosławiona Dziewica postępowała naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża […] najgłębiej współpracowała ze swym Jednorodzonym i z Jego ofiarą złączyła się matczynym duchem" (Sobór Watykański II 1964, 58).

[9] „Maryja […] wolną wiarą i posłuszeństwem współpracowała w dziele ludzkiego zbawienia" (Sobór Watykański II 1964, 56).

rium Kościoła jest działalnością uświęcającą wszystkie obszary i konkretne miejsca całego stworzenia. Obejmuje ona wykonywanie określonych zawodowych zadań wewnątrzkościelnych (np. katechety) oraz tworzenie atmosfery stałego dynamizowania ludzkiego środowiska w kierunku ożywiania królestwa Bożego (np. w rodzinie). Teolog duchowny jest odpowiedzialny przede wszystkim za wykonywanie posługi związanej z urzędem zapewniającym jedność miejsca i chwili z Wieczernikiem i Golgotą. Teolog świecki zaś posługuje na dalszym etapie rozchodzenia się kręgów Bożej łaski od liturgii do codziennego życia świeckich chrześcijan i niechrześcijan. Wykonuje zadania *ad intra*, ale przede wszystkim *ad extra Sanctae Ecclesiae*. Posługą teologa świeckiego jest bycie „człowiekiem Chrystusa" i „człowiekiem Kościoła", obejmuje ona działania, powodujące, że świat i ludzkie środowiska życia oraz pracy sprzyjają uświęceniu każdego człowieka i doprowadzeniu go do spełnienia eschatycznego we wspólnocie wszystkich świętych z Bogiem.

BIBLIOGRAFIA

Brunini, Marcello. 2018. In cammino verso la sinodalità ecclesiale sospinti da papa Francesco. *Rassegna di Teologia*, 59, 419-440.

Franciszek. 2021. *Motu Proprio „Antiquum ministerium"* (10 V 2021). Dostęp: 10.05.2021, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html.

Grégoire, Réginald. 1987. *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano Monastero San Silvestro Abate.

Gryaznova, Elena V. i in. 2021. The Theologian Profession In The Information Society: Hopes And Prospects. *European Publisher*, 102. DOI: 10.15405/epsbs.2021.02.02.45

Jan Paweł II. 1987. *Encyklika „Redemptoris Mater"*.

Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja apostolska „Christifideles laici"*.

Kociuba, Grzegorz. 2014. Eklezjalne uwarunkowania powołania teologa. *Studia Pelplińskie*, 47, 155-166.

Kodeks prawa kanonicznego. 1983. Poznań.

Kongregacja Nauki Wiary. 1990. *Instrukcja o powołaniu teologia w Kościele „Donum veritatis"* (24 V 1990), 21. Dostęp: 24.05.1990. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19900524_theologian-vocation_pl.html.

Królikowski, Janusz. 2020. Eklezjalne i naukowe zadanie teologia w świetle instrukcji *Donum veritatis* Kongragacji Nauki Wiary. *Studia Teologii Dogmatycznej*, 4, 133-146.

Laddach, Agnieszka. 2017. Teolog świecki w społeczeństwie. *Wiadomości Historyczne*, 1, 31-34.

Lekka, Dorota. 2015. Powołanie teologa świeckiego w Kościele. *Seminare*, 36*(3), 11-20.

Leszczyński, Grzegorz. 2000. Uczestnictwo wiernych świeckich w posłudze zarządzania, nauczania i uświęcania Kościoła. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 9, 325-336.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna. 2012. *Teologia dzisiaj: perspektywy, zasady i kryteria (29 XI 2011)*. Wydawnictwo Księży Sercanów – Kraków. Dostęp: 1.09.2020. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_pl.pdf.

Mikołajec, Józef. 2000. *Posługa teologów świeckich w Kościele w Polsce. Studium pastoralne*. Opole.

Napiórkowski, Stanisław Celestyn. 1988. *Matka mojego Pana*, Opole.

Nawracała, Tomasz. 2017. Teandryczność – klucz do zrozumienia eklezjologii chrystologii. W: *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś*, red. Bogusław Kochaniewicz, Adam Wojtczak, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań, 189-199.

Nawracała, Tomasz. 2021. The priesthood of Christ in the light of John Paul II's Letters to Priests for Maundy Thursday. *Forum Teologiczne*, 22, 191-205. DOI: 10.31648/ft.6930

Parzych, Katarzyna. 2004/2005. Teolog świecki według „Biuletynu Instytutu Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II w Olsztynie". *Studia Warmińskie*, 41-42, 365-389.

Parzych-Blakiewicz, Katarzyna. 2019. Hagiologia „aspektowa" jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych. *Studia Warmińskie*, 56, 249-264.

Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*.

Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes"*.

Sobór Watykański II. 1965b. *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius"*.

Werbiński, Ireneusz. 2004. *Problemy i zadana współczesnej hagiologii*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

Wojciechowski, Michał. 2016. Kim są teologowie świeccy? *Teologia i Człowiek*, 34(2), 93-107. DOI: dx.doi.org/10.12775/TiCz.2016.018.

Wojtyła, Karol. 1968[3]. Wstęp ogólny. W: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań, 9-23.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz – dr hab., prof. UWM, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 59-73
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.4

Posługi lektora i akolity w perspektywie teologii laikatu

The services of a lector and acolyte in the perspective of the theology of the laity

ANDRZEJ DRAGUŁA
Uniwersytet Szczeciński, Instytut Nauk Teologicznych, Polska
andrzej.dragula@usz.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3287-3119

Summary: In 2021, Pope Francis amended can. 230 § 1 of the *Code of Canon Law*, pursuant to which the ministries (*ministeria*) of lector and acolytes are no longer reserved exclusively for men. This paper deals with the secular nature of these ministries, both in the context of their origins and contemporary understanding. Until the reform of Pope Paul VI in 1972, both ministries had been minor orders, conferred only on candidates for priestly ordination. In the process of declericizing these ministries, Pope Francis's decision goes further, because now both ministries can be entrusted not only to lay men but also to lay women. Consequently, the theology of those ministries should be revised, as they are grounded in the common priesthood of the laity, and not – as before – in the hierarchical priesthood.

Keywords: lectorate; acolyte; instituted ministries; laity

Abstrakt: W roku 2021 papież Franciszek dokonał nowelizacji kan. 230, § 1 *Kodeksu prawa kanonicznego*, na mocy której posługi (*ministeria*) lektora i akolity przestały być zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn (Franciszek 2021b). Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zagadnienia świeckiego charakteru tych posług, zarówno w kontekście ich genezy, jak i współczesnego rozumienia. Do reformy przeprowadzonej przez papieża Pawła VI w roku 1972 obie posługi były święceniami niższymi, których udzielano wyłącznie kandydatom do święceń kapłańskich. W procesie deklerykalizacji tych posług decyzja papieża Franciszka idzie dalej, ponieważ obecnie można obie posługi powierzać nie tylko świeckim mężczyznom, ale także świeckim kobietom. W konsekwencji rewizji

należy poddać teologię tych posług, które znajdują uzasadnienie w kapłaństwie wspólnym laikatu, a nie – jak było dotąd – w kapłaństwie hierarchicznym.

Słowa kluczowe: lektorat; akolitat; posługi ustanowione; świecki

Wstęp

W roku 2021 (10.01.2021) papież Franciszek dokonał niewielkiej – w sensie redakcyjnym, ale zasadniczej w sensie teologicznym – zmiany w kan. 230, § 1 *Kodeksu prawa kanonicznego* promulgowanego w roku 1983 przez św. Jana Pawła II. Usunął z zapisu kodeksowego słowo *viri*, czyli „mężczyźni". Skutkiem tej modyfikacji, która dokonała się na mocy Listu apostolskiego w formie motu proprio *Spiritus Domini*, nastąpiło istotne rozszerzenie dostępności posług lektora i akolity: przeznaczone dotychczas wyłącznie dla mężczyzn, obecnie dostępne są także dla kobiet (Franciszek 2021b). Jakie konsekwencje ma ta decyzja dla teologii laikatu? Podejmując kwestię posług lektora i akolity, pominę problem zakresu czynności i obowiązków, a chciałbym się skupić jedynie na czterech aspektach tych posług: świeckiej genezie posług, postulacie ich deklerykalizacji, dwóch typach posług, statusie kobiety w perspektywie obu posług liturgicznych.

1. (Świecka) geneza posług lektoratu i akolitatu

Świadectwa historyczne nie pozostawiają wątpliwości co do świeckiej genezy posługi lektoratu. Ksiądz Edward Górski w opracowaniu Święcenia niższe i wyższe. Studium historyczno-liturgiczne przytacza szereg autorów pierwszych wieków Kościoła, którzy potwierdzają istnienie świeckich lektorów biorących czynny udział w liturgii. Wspomina o nich Tertulian około roku 200, a także wcześniejsze inskrypcje na nagrobkach z katakumb rzymskich (Górski 1954, 25-26). Mówiąc o nabożeństwie niedzielnym, św. Justyn Męczennik (II w.) zaznacza, że do czytania ksiąg świętych są wyznaczani lektorzy: „gdy zaś lektor skończy, przełożony żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk" (Justyn Męczennik 1975, 97). Pierwotnie, podobnie jak to było w liturgii synagogalnej, czytanie Pisma Świętego było dostępne każdemu dorosłemu członkowi gminy (Głowa 1989, 321). Przypuszcza się, że w Kościołach podlegających wpływom arabskim – w rycie koptyjskim i mozarabskim – lektorkami mogły być również kobiety (Rutkowski 2004, 723). Niestety, posługa ta szybko uległa klerykalizacji. Już w IV wieku lektorami ustanawiano „chłopców, którzy pragnęli wstąpić w szeregi

duchowieństwa", a którzy z racji wieku nie mogli pełnić funkcji ostiariuszy, egzorcystów czy akolitów (Górski 1954, 25). Stało się tak, ponieważ „odczytywanie świętych tekstów podczas liturgii przejęli prezbiterzy i diakoni, a śpiew psalmów wykonawcy o odpowiednich głosach" (Kracik 1997, 60). Lektorami ustanawiani byli nie tylko dojrzali mężczyźni, ale także młodzieńcy, chłopcy od 14. do 18. roku życia, a nawet młodsi. Papież Damazy został lektorem w 13. roku życia, niejaki Messius Romulus – w 15. roku życia, a lektor Sewer zmarł w 13. roku życia (Pawlicki 1967, 161-162; Górski 1954, 25). O dzieciach jako lektorach wspominali św. Augustyn i św. Ambroży. *Lectores infantes* znani byli także w Kartaginie. „Dzieci wybierano do czytania Pisma Świętego ze względu na ich niewinność" (Krakowiak 2006, 60). Tak więc posługa, spełniana początkowo spontanicznie przez poszczególne osoby, najpierw szybko przekształciła się w osobny urząd, a ten z kolei z czasem został włączony do duchowieństwa. W wyniku tego procesu lektor utracił swoją odrębną funkcję. Na mocy dekretu papieża Syrycjusza (384-399) lektor stał się stopniem na drodze do sakramentu święceń (Nowak 1997, 53-57). Od roku 595, a więc od czasu prowadzenia tonsury przez papieża Grzegorza Wielkiego, każdy chcący otrzymać lektorat, musiał wcześniej przyjąć tonsurę, tym samym stając się już duchownym. Z tego okresu pochodzi obrzęd *Ordo ad clericum faciendum* (Krakowiak 2006, 61; Górski 1954, 12). Od wieku XI lektorat jako jedno z czterech święceń niższych (tak zwanych „minorek": ostiariat, egzorcystat, lektorat, akolitat) stał się formalnym elementem przygotowania do święceń prezbiteratu, *de facto* pozbawiony jakiejś właściwej sobie funkcji (Adam, Berger 1982, 304; Krakowiak 2006, 61).

Geneza posługi akolitatu jest odmienna. Wydaje się, że nie ma tutaj procesu podobnego jak w przypadku lektoratu, procesu, który zamykałby się w triadzie: spontanicznie spełniana funkcja – urząd świecki – święcenia niższe. Od samego początku była to posługa duchowna. Powszechnie przyjmuje się, że pierwsza wzmianka o akolitach ustanawianych przez Kościół pochodzi z roku 251 z listu papieża Korneliusza skierowanego do Fabiusza, biskupa Antiochii. Z tego świadectwa wiemy, że w tym czasie w Rzymie było 42 akolitów. Powołując się na *Liber pontificalis* papieża Jana XII (955-64), ks. Czesław Krakowiak twierdzi jednak, że akolici byli znani już w czasach papieża Wiktora I (189-199), a więc pod koniec II wieku (Adam, Berger 1982, 304; Krakowiak 2019, 20; Van Slyke 2011). Za czasów papieża Grzegorza Wielkiego akolita był pomocnikiem „należącym do szeregu duchownych" (Sinka 1993, 182).

Zakres posługi akolity był dość szeroki. Akolita zapalał światło, towarzyszył i usługiwał biskupowi, nosił przy sobie święte krzyżmo, podawał wino do Mszy św., a w Rzymie roznosił euchologie i cząstki hostii konsekrowanych z Mszy św. papieskiej. Z czasem posługa ta zanikła. Od wczesnego śred-

niowiecza niektóre funkcje akolity – zwłaszcza te związane z bezpośrednim kontaktem ze świętymi postaciami – zaczęli wypełniać mężczyźni mający święcenia wyższe, inne zaś funkcje przejęli ministranci i zakrystianie. W konsekwencji – jak zauważa ks. Wacław Schenk – „akolitat stał się tylko święceniem, stopniem przejściowym do sakramentu kapłaństwa, symbolizującym stopniowe dopuszczenie duchownych do odprawiania mszy św." (Schenk 1995, 239).

Nawet to pobieżne przypomnienie genezy laktoratu i akolitatu pokazuje, że obie posługi zrodziły się w nieco innym kontekście eklezjalnym. O ile lektorat – choć jeszcze nie jako formalna posługa – znany jest w najwcześniejszych wspólnotach chrześcijańskich, o tyle akolitat – najwcześniej na przełomie II i III wieku, wraz z procesem kształtowania się stopni święceń, a tym samym wykształcenia się stanu duchownego. Można by powiedzieć, że posługa lektoratu w swej pierwotnej wersji jako służba kogoś, kto spontanicznie czyta Pismo Święte w zgromadzeniu liturgicznym, pochodzi jeszcze z czasów Kościoła rozumianego jako charyzmatyczna wspólnota (Napiórkowski 2020, 307). Akolitat natomiast wywodzi się już z Kościoła, gdzie ujawnia się podział na duchownych i świeckich, a więc z Kościoła sformalizowanych urzędów i posług (Bider 2021, 70). Ta różna geneza obu posług ma konsekwencje choćby w powierzaniu ich kobietom. O ile bowiem czytanie jawi się jako czynność „świecka", o tyle bezpośrednie posługiwanie przy ołtarzu jako czynność „duchowna". Geneza nie pozostaje bez konsekwencji.

2. Deklerykalizacja posług

Taki stan rzeczy trwał do momentu wydania przez papieża św. Pawła VI w roku 1972 Listu w formie motu proprio *Ministeria quaedam*, gdzie znalazło się nowe ujęcie teologiczno-prawne omawianych posług. Papież postanowił wówczas: „Święcenia, które dotychczas nazywały się niższymi, mają być odtąd nazywane posługami (*ministeria*). Posługi mogą być powierzane wiernym świeckim, tak iż przestają być zastrzeżone do kandydatów do sakramentu kapłaństwa" (Paweł VI 1972; Erdö 1997, 55; Grondelski 1998). Zniesienie tego zastrzeżenia umożliwiło przyjmowanie tych posług również tym mężczyznom, którzy nie mieli zamiaru przyjąć święceń prezbiteratu. Trudno na tym etapie mówić jednak o faktycznej równoprawności obu form posług, skoro świeckim mężczyznom jedynie „mogą być powierzane". W dokumencie podkreślono bowiem fakultatywność takiego rozwiązania. Podobne ujęcie znajdujemy także w instrukcji Konferencji Episkopatu Polski z 2007 roku, gdzie czytamy: „Wszyscy kandydaci do sakramentu święceń w trakcie formacji seminaryjnej są ustanawiani lektorami i akolitami. […] Istnieje jednak możliwość ustana-

wiania lektorami i akolitami mężczyzn, którzy nie zamierzają przyjmować święceń. Dla tych ludzi lektorat i akolitat stają się formą realizacji życiowego powołania w Kościele" (Konferencja Episkopatu Polski 2007, 8). Zastosowana konstrukcja – „istnieje jednak możliwość" – *de facto* wciąż wskazuje na sytuację wyjątku, a nie normy (Janczewski 2009, 139-153). Dyspozycja ta znalazła się już wcześniej w dokumencie końcowym II Synodu Plenarnego: „Mężczyźni świeccy, którzy ukończyli przynajmniej dwadzieścia pięć lat, cieszą się dobrą opinią, posiadają odpowiednie przymioty i są przygotowani do swych zadań poprzez odpowiednią formację, mogą być przyjęci do posługi akolity. Posługi lektora można udzielać w wieku wcześniejszym" (II Synod Plenarny 2001, 197). Dystans i niezrozumienie wobec lektoratu świeckich widać choćby w komentarzu ks. Tadeusza Syczewskiego z roku 2015: „Jest to swego rodzaju realizowanie swojej misji w Kościele jako osoba świecka" (Syczewski 2015, 152). Zastosowanie kwalifikacji „swego rodzaju" wskazuje na nietypowość proponowanego rozwiązania.

W tym miejscu należy zauważyć, że dyspozycja sformułowana przez Pawła VI w *Ministeria quaedam* aż do roku 2007, a więc do wydania stosownej instrukcji przez Konferencję Episkopatu Polski, nie znalazła w Polsce zastosowania. W roku 1982 w instrukcji w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach znalazł się zapis, że „lektorami i akolitami w sensie dokumentu *Ministeria quaedam* są ustanawiani w Polsce alumni, przygotowujący się w Seminariach Duchownych do kapłaństwa"; należy ich odróżniać od tych, którzy otrzymują upoważnienie do czytania i pełnienia rozmaitych posług przy ołtarzu (Konferencja Episkopatu Polski 1982). Jeszcze w roku 2006 ks. C. Krakowiak konstatował: „w Polsce lektorami […] są jedynie alumni seminariów duchownych" (Krakowiak 2006, 63).

Decyzją z roku 2021 papież Franciszek zrywa z tym „pochodnym" od stanu duchownego rozumieniem posług, wskazując na istnienie dwóch odrębnych źródeł dla dwóch typów posług: tej świeckiej i tej stanowiącej przygotowanie do święceń, a więc udzielanej w perspektywie przyszłego prezbiteratu. „W niektórych przypadkach – zauważa Franciszek w liście do prefekta Kongregacji Doktryny Wiary z 10 stycznia 2021 roku – posługa ma swoje źródło w konkretnym sakramencie, w sakramencie święceń: chodzi o posługę «mocą święceń» biskupa, prezbitera, diakona. W innych przypadkach posługa jest powierzana, poprzez liturgiczny akt biskupa, osobie, która przyjęła chrzest i bierzmowanie, i w której uznaje się konkretne charyzmaty, po odbyciu odpowiedniego przygotowania: mówi się wtedy o posługach «ustanowionych»" (Franciszek 2021c). Termin ten pojawia się już w motu proprio *Ministeria quaedam* Pawła VI, który wówczas zdecydował, aby sposobu powierzania posług lektora i akolity nie nazywać „święceniami" (łac. *ordinatio*), ale „ustanowieniami" (łac. *institutio*) (Paweł VI 1972; Hemperek 1973, 217). Warto

w tym miejscu zaznaczyć, że papież nawiązuje tutaj wyraźnie do prawnoliturgicznego porządku Kościoła starożytnego. W pochodzącej z początku III wieku *Tradycji apostolskiej* czytamy bowiem: „Nie wyświęca się […] lektora, lecz tylko mianuje go aktem wręczenia przez biskupa księgi z pismami apostolskimi" (*Tradycja apostolska* 1975, 308).

Posługi lektora i akolity są według Franciszka „szczególnym wyrazem stanu kapłańskiego i królewskiego właściwego każdej osobie ochrzczonej" (Franciszek 2021c), a do ich teologicznego uzasadnienia nie jest konieczne odwoływanie się sakramentu święceń jako źródłowego odniesienia. Są to z natury rzeczy *ministeria laicalia*, jak je określa Franciszek. Czy jest to zupełna nowość? Otóż nie. Osoba lektora, a przynajmniej jego funkcja, została przypomniana przez Sobór Watykański II. W Konstytucji o liturgii świętej czytamy, że „ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru również spełniają prawdziwą funkcję liturgiczną" (Sobór Watykański II 1963, 29; por. Pawlicki 1967, 163). Warto też zauważyć, że papież Benedykt XVI w Adhortacji *Verbum Domini* pisał, że lektorat „w rycie łacińskim jest ministerium świeckich" (Benedykt XVI 2010, 58). Lektor czy akolita to nie jest więc żaden quasi-ksiądz czy ksiądz niepełny, ksiądz częściowy – jeśli można użyć takich określeń. Dlatego, myśląc o posługach świeckich, należy unikać ich quasi-kapłańskiego rozumienia. Zaangażowanie świeckich „nie może i nie powinno ograniczać się do wykonywania posług nie związanych ze święceniami, lecz lepsze ukształtowanie tych posług i bardziej precyzyjne odniesienie do odpowiedzialności, która rodzi się dla każdego chrześcijanina ze chrztu i bierzmowania" – uważa papież Franciszek (Franciszek 2021c). Nie należy w tym więc widzieć żadnej formy posługi zastępczej, polegającej na wykonywaniu pewnych funkcji typowych raczej dla duchownych, które jednak nie wymagają przyjęcia święceń.

3. Wtórna klerykalizacja świeckich?

Przesunięcie teologicznego zakorzenienia omawianych posług z sakramentu kapłaństwa w kierunku sakramentu chrztu i bierzmowania domaga się także przeorientowania teologii laikatu, zwłaszcza w odniesieniu do realizacji kapłańskiej funkcji Chrystusa. Znamienne jest to, że w *Katechizmie Kościoła katolickiego* kwestii posług poświęcono jeden numer (903, notabene wydrukowany petitem), w którym *de facto* zacytowano jedynie odnośne kanony z *Kodeksu prawa kanonicznego*. Ksiądz Eugeniusz Weron faktowi temu poświęcił tylko jedno zdanie w swojej monografii teologii laikatu: „Są to niewątpliwie duże uprawnienia, które w pełniejszym świetle ukazują prawdę o powszechnym kapłaństwie wiernych" (Weron 1999, 31). Istotę realizacji

funkcji kapłańskiej Chrystusa przez świeckich zarówno *Katechizm*, jak i jego komentator widzą zupełnie gdzie indziej. Jest nią ofiarowanie samych siebie jako duchowej ofiary w łączności z ofiarą eucharystyczną (Katechizm 1994, 901; Weron 1991, 29-31).

Istotne pozostaje pytanie, w jaki sposób zachować świeckość posług, aby nie doszło do powtórnej ich klerykalizacji, której wyrazem może być strój liturgiczny obowiązujący osoby spełniające te posługi. Być może zachowanie stroju świeckiego podczas wypełniania tych posług lepiej odzwierciedlałby ich status. Znamienne jest to, że już w dokumentach przygotowawczych do VII Zwyczajnego Synodu Biskupów z roku 1987 poświęconego w całości ludziom świeckim, zwrócono uwagę na problem klerykalizacji świeckich sprawujących posługi. W *Lineamentach* zwrócono uwagę, że „w niektórych Kościołach lokalnych daje się zaobserwować dążność do zacieśniania działalności apostolskiej do samych «posług kościelnych» i rozumienie ich «na obraz klerykalny»" (Weron 1989, 17). Ciekawe, że powierzanie posług osobom świeckim postrzegano wówczas jako „pewne zubożenie zbawczego posłannictwa Kościoła", które realizuje się poprzez obecność świeckich „w świecie". Także w *Instrumentum laboris* znajdujemy istotne zastrzeżenie: „Przy ustanawianiu i porządkowaniu nowych posług nie wymagających święceń, należy mieć na uwadze szczególny stosunek ludzi świeckich do świata. Ze względu na potrzebę zachowania przez wiernych świeckich «świeckiego charakteru», należy unikać niebezpieczeństwa ich upodobnienia do kleru, czyli ich klerykalizacji" (Weron 1989, 76). W tych sformułowaniach widać bardzo jasno potrzebę zachowania swoistości laikatu, którego powołanie realizuje się „w świecie", a nie – jeśli można tak powiedzieć – „w prezbiterium". Istotne pozostaje pytanie, czy należy obie sfery rozdzielać i sobie je przeciwstawiać. Być może należałoby stworzyć taką teologię laikatu, która nie czyniłaby obecności świeckich w prezbiterium czymś wyjątkowym czy nadzwyczajnym.

Swoistą niestabilność teologii posług powierzanym osobom świeckim widać także bardzo dobrze w uwagach poczynionych przez papieża Jana Pawła II w Posynodalnej adhortacji *Christifideles laici*. Z jednej bowiem strony papież zauważa: „jest rzeczą naturalną, że świeccy mogą wykonywać czynności nie będące ścisłą prerogatywą posługi urzędowej" (Jan Paweł II 1988, 23), z drugiej jednak przywołuje krytyczne głosy z sali synodalnej: „Zawrócono także uwagę na ryzyko utworzenia w Kościele *de facto* odrębnej struktury posług, równoległej w stosunku do tej, która ma swą podstawę w sakramencie kapłaństwa" (Jan Paweł II 1988, 23). Trudno w tym kontekście nie postawić pytania, czy decyzje papieża Franciszka, w tym także ustanowienie posługi katechety – obok istniejących już posług lektora i akolity – na mocy motu proprio *Antiquum ministerium* z 10 maja 2021 roku nie jest krokiem w kierunku stworzenia owej odrębnej struktury posług. Tylko na marginesie – ponieważ

kwestia posługi katechety wykracza poza problematykę niniejszego artykułu – warto zauważyć, że wprowadzenie tej posługi przełamuje ową równoległość w stosunku do posług udzielanych w perspektywie prezbiteratu. Posługi akolitatu i lektoratu bowiem wyrastały z liturgii i są sposobem realizacji funkcji kapłańskiej. Posługa katechety jest realizacją funkcji prorockiej Chrystusa. Można sobie wyobrazić, że w przyszłości Kościół ustanowi jakąś posługę świecką, która będzie formą realizacji funkcji królewskiej.

Biorąc więc pod uwagę zastrzeżenia sformułowane przez papieża Jana Pawła II, jak również decyzje papieża Franciszka wraz z ich uzasadnieniem, można skonstatować, że teologia posług w kontekście teologii laikatu wymaga jeszcze krytycznego namysłu. Z jednej bowiem strony źródła dla tych posług upatruje się przede wszystkim (wyłącznie?) w sakramencie chrztu i bierzmowania, a więc w kapłaństwie wspólnym wszystkich wiernych, z drugiej jednak – teologia ta nie uwolniła się jeszcze od zależności od teologii kapłaństwa hierarchicznego, które pozostaje wciąż matrycą interpretacyjną. Wydaje się także, że w teologii posług należy także wyjść poza teologię zgromadzenia liturgicznego jako punktu wyjścia. Lektorat i akolitat bowiem są najczęściej tak opisywane – jako szczególne funkcje Ludu Bożego w zgromadzeniu liturgicznym (Greniuk 1967; Sinka 1993; Sobeczko 2006).

Ustanowienie posługi katechety, a więc posługi pozaliturgicznej, domaga się szerszego ujęcia tej teologii przede wszystkim w kontekście eklezjologicznym, bo choć akolita i lektor postrzegani są przede wszystkim jako ci, którzy spełniają określone funkcje podczas sprawowania liturgii, ich – chyba można tak to określić – własne powołanie wykracza poza zgromadzenie liturgiczne. Oni realizują specyficzne charyzmaty całego Ludu Bożego, które zostały rozpoznane i zatwierdzone przez Kościół. Widać to choćby w polskim *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, gdzie wymienia się pozaliturgiczne sposoby realizacji posługi lektora i akolity. I tak do obszarów duszpasterstwa, które mogą być powierzone lektorom, należą: przygotowywanie wiernych do godnego przyjęcia sakramentów, pomoc w prowadzeniu katechezy dorosłych, ożywienie misyjnych zadań parafii, animowanie modlitewnego życia w parafii, wspieranie rodzin przed pogrzebem i po pogrzebie bliskich. Natomiast do zadań akolity należą: posługa wobec chorych, pomoc potrzebującym, organizowanie wolontariatu (Konferencja Episkopatu Polski 2011; Araszczuk 2011). Być może teologia Kościoła synodalnego, która akcentuje podmiotowość ludzi świeckich, lepiej odpowiada współczesnemu rozumieniu omawianych posług.

4. Dwa typy posług?

Jak słusznie zauważa ks. Jan Dyduch, „Postanowienie [Pawła VI] wprowadzało dwie formy lektoratu: (1) lektorzy przejściowi w drodze do święceń kapłańskich; (2) lektorzy stali do służby Kościołowi w posłudze słowa Bożego" (Dyduch 2016, 8). Prawna różnica między oboma typami posług wydaje się oczywista, a jest nią stałość *versus* czasowość czy też przejściowość posługi. Istotne pozostaje pytanie o ewentualną różnicę teologiczną między obiema formami tej samej posługi. Warto zauważyć, że w rozumieniu papieża Franciszka rewizja teologii posług świeckich prowadzi także do koniecznej rewizji teologii tych posług, które otrzymują seminarzyści jako kolejne stopnie przygotowania do święceń. Jak zauważa Franciszek, teraz „stanie się bardziej oczywiste – także dla tych, którzy przygotowują się do święceń – że posługa lektoratu i posługa akolitatu są zakorzenione w sakramencie chrztu i bierzmowania. Tym samym, w procesie prowadzącym do święceń diakonatu i kapłańskich, ci, którzy zostali ustanowieni lektorami i akolitami, lepiej zrozumieją, że uczestniczą w posłudze dzielonej z innymi ochrzczonymi, mężczyznami i kobietami. W ten sposób kapłaństwo właściwe każdemu wiernemu (*commune sacerdotium*) i kapłaństwo szafarzy wyświęconych (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*) jeszcze wyraźniej ukażą wzajemne przyporządkowanie, dla budowania Kościoła i dla świadectwa Ewangelii" (Franciszek 2021c). Innymi słowy, kandydat do święceń winien widzieć otrzymywane w procesie formacji posługi w teologicznym związku z udzielonymi już mu wcześniej sakramentami inicjacji chrześcijańskiej, a nie jako udział w przyszłym sakramencie święceń. To nie jest częściowa antycypacja przyszłego kapłaństwa hierarchicznego. Taki związek między dwoma typami posług ujawnia się logicznie także w tym, że – zgodnie z reformą papieża Pawła VI – stan duchowny otrzymuje się wraz z święceniami diakonatu, a nie wraz z tonsurą, która została zniesiona na mocy *Ministerium quaedam*. Seminarzysta przyjmujący posługi lektoratu i akolitatu nadal pozostaje osobą świecką i spełnia taką samą posługę jak lektor czy akolita, którzy nie przygotowują się do święceń prezbiteratu.

Między posługami świeckimi a seminaryjnymi pozostaje jednak istotna różnica. W rytmie przygotowania do święceń posługi te otrzymuje się chronologicznie: najpierw lektorat, potem akolitat (Dyduch 1987, 133-135). W przypadku posług świeckich takiego zastrzeżenia nie ma i nie powinno być. Inaczej prowadziłoby to do wtórnej hierarchizacji świeckich na wzór klerykalny. Lektorat i akolitat to dwa niezależne powołania, dwie niezależne posługi. Lektorat nie jest więc konieczny, by otrzymać akolitat. Należy wręcz unikać takiej sytuacji, że udziela się akolitatu temu, kto już wcześniej został ustanowiony lektorem, aby nie budzić fałszywego przekonania o wyższości jednej posługi nad drugą. W przypadku diakona stałego przyjmuje się jednak model chro-

nologiczny, czyli konieczność wcześniejszego przyjęcia posług prowadzących do stopniowego wtajemniczenia. Już w roku 1973 Włoska Konferencja Biskupów stwierdziła, że choć wykonywanie posług zawsze zakłada drogę rozwoju, co w niektórych przypadkach może prowadzić do diakonatu bądź prezbiteratu, to jednak należy uniknąć kumulowania różnych posług w jednej osobie, ponieważ sprzeciwiałoby się to zasadzie różnorodności posług w Ludzie Bożym (Conferenza Episcopale Italiana 1973, 157-168).

De facto mamy więc wciąż dwa typy posług, dwa modele: chronologiczno-wtajemniczający (przejściowy) obowiązujący kandydatów do święceń i równolegle-niezależny (stały) obowiązujący tych, którzy przyjmują posługi poza formacją do święceń. W przypadku formacji do diakonatu stałego nie powtarza się jednak posług, jeśli ktoś je już wcześniej otrzymał (i to bez względu na ich kolejność). Zasada ta dotyczy także eks-kleryka, który przygotowuje się do przyjęcia diakonatu stałego albo wznawia formację seminaryjną. W tej sytuacji biskup wydaje dekret znoszący zakaz wykonywania otrzymanych wcześniej posług. Zgodnie bowiem z obowiązującą instrukcją, „wykonywanie uprawnień właściwych akolicie odnośnie Eucharystii, a także uprawnień właściwych lektorowi, ulega zawieszeniu z chwilą przerwania przez nich studiów seminaryjnych z jakiegokolwiek powodu, chyba że Ordynariusz inaczej postanowi" (Konferencja Episkopatu Polski 1982). Pozostaje pytanie, dlaczego opuszczający seminarium kleryk nie może wykonywać posług, które mu zostały powierzone? Pytanie to jest istotne zwłaszcza wtedy, gdy mamy do czynienia z odejściem dobrowolnym, a nie karnym usunięciem z seminarium.

5. Nieaktualne ograniczenie wobec kobiet

Kwestia świeckości posługi ujawniła się jeszcze mocniej w kontekście „uwolnienia" obu posług od zastrzeżenia, które sformułował Paweł VI: „Urząd lektora i akolity według czcigodnej tradycji Kościoła jest zastrzeżony mężczyznom" (Paweł VI 1972)[1]. Aż do posoborowej reformy liturgii kobiety nie mogły pełnić żadnych funkcji w czasie celebracji liturgicznej, także funkcji lektora czy też czynności ministranckich. W przypadku nieobecności ministranta prawo kanoniczne zezwalało jedynie na ciche odpowiadanie na słowa celebransa, ale bez zbliżania się do ołtarza (Krakowiak 2006, 69). Jak zauwa-

[1] „Wydaje się, że papież, zastrzegając urząd lektora i akolity według czcigodnej tradycji Kościoła dla mężczyzn, miał na uwadze ograniczenie tych posług wyłącznie dla kandydatów do święceń. Świadczą o tym polecenia zachowania odstępów czasu określonych przez Konferencje biskupie, a nawet przez Stolicę Apostolską. Owszem następny zapis wskazuje na możliwość wprowadzenia w posługę lektora i akolity mężczyzn żyjących w świecie, ale i w tym zdaniu św. Paweł VI znowu wspomina o kandydatach do diakonatu i akolitatu w kontekście święceń" (Kowalczyk 2021, 160).

ża ks. Jerzy Adamczyk, „Wolno sądzić, że zarezerwowanie stałej i oficjalnej (nadanie ministerium oficjalnie, poprzez przepisany obrzęd liturgiczny) posług lektora i akolity z kan. 230 § 1 dla mężczyzn można wyjaśnić tym, że instytucje te, wywodzące się ze sfery duchownej, funkcjonują w kontekście przygotowania do przyjęcia sakramentu święceń, które w Kościele katolickim są zarezerwowane tylko dla mężczyzn, mimo że ci lektorzy i akolici nie przygotowują się do święceń" (Adamczyk 2021, 21-22).

Nowe rozumienie posług zrywa jednak z tą perspektywą jako teologicznie bezzasadną, choć historycznie zrozumiałą. We wspomnianym już liście do prefekta Kongregacji Doktryny Wiary papież Franciszek pisze, że jeśli uznamy te posługi za świeckie, a nie za prowadzące do święceń, to zarezerwowanie tych posług jedynie dla mężczyzn traci swoje teologiczne uzasadnienie. Papież pisze: „Jeśli w odniesieniu do posług wynikających ze święceń Kościół «nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom» (por. św. Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, 22 maja 1994 r.), to w przypadku posług niewynikających ze święceń możliwe jest, a dziś wydaje się wskazane, usunięcie tego zastrzeżenia" (Franciszek 2021b; O'Loughlin 2021).

Jak bardzo rewolucyjna jest to zmiana, może świadczyć fakt, że jeszcze w roku 1965 Posoborowa Rada Liturgiczna odpowiedziała negatywnie na zapytanie, czy kobieta może pełnić funkcję lektora w czasie Mszy św., w której uczestniczą jedynie kobiety. Komentujący tę decyzję ks. Franciszek Greniuk pisał w roku 1967, że niektóre funkcje liturgiczne „mogą być spełniane przez ludzi nie mających żadnych święceń, a nawet przez laików, byleby nie przez kobiety, w myśl zaleceń św. Pawła Apostoła: «Kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć […] Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu» (1 Kor 14,34-35). Zasada ta została przyjęta przez całą Tradycję kościelną i podtrzymywana jest do dziś" (Greniuk 1967, 139).

Franciszek uznał, że powierzenie tych posług nie tylko mężczyznom, ale i kobietom jest prostą konsekwencją rozumienia lektoratu i akolitatu jako posług świeckich: „zastrzeżenie samym mężczyznom nie należy do własnej natury posług lektora i akolity" (Franciszek 2021c). W Liście w formie motu proprio *Spiritus Domini* czytamy: „osiągnięto w ostatnich latach rozwój doktrynalny, który pokazał, w jaki sposób określone posługi ustanowione przez Kościół mają za podstawę wspólną kondycję człowieka ochrzczonego i królewskie kapłaństwo otrzymane w sakramencie chrztu; są one zasadniczo różne od posługi święceń, którą otrzymuje się w sakramencie święceń. Również ugruntowana praktyka w Kościele łacińskim istotnie potwierdziła, że takie świeckie posługi, opierając się na sakramencie chrztu, mogą być powierzane wszystkim zdatnym wiernym, zarówno mężczyznom jak i kobietom, zgodnie z tym, co zostało już domyślnie przewidziane w kanonie 230 § 2" (Franciszek 2021b). Przypomnijmy, że paragraf 3 tego kanonu mówi o czasowym wyzna-

czaniu do pełnienia funkcji lektora, kantora i innych funkcji, nie zawierając jednocześnie ograniczenia ze względu na płeć, co zostało także potwierdzone przez Papieską Komisję ds. Interpretacji Tekstów Prawnych w roku 1992 (Krakowiak 2006, 70-71). W związku z tym rodziło się pytanie, dlaczego można czasowo powierzać niektóre funkcje osobom obu płci, a posługi mające *de facto* ten sam zakres odpowiedzialności jedynie mężczyznom. Zmiana treści kan. 230 § 1 z *viri laici* (mężczyźni świeccy) na *laici* (świeccy) wychodzi naprzeciw tej wątpliwości.

W teologicznopastoralnej perspektywie papieża Franciszka umożliwienie kobietom pełnienie posługi lektora i akolity to krok w kierunku właściwego rozumienia roli kobiet w Kościele. W liście do kard. Luisa Ladarii papież zauważa: „Zróżnicowanie form sprawowania posług nie będących święceniami nie jest prostą konsekwencją pragnienia dostosowania się na płaszczyźnie socjologicznej do wrażliwości czy kultury epok i miejsc, ale jest zdeterminowane potrzebą umożliwienia każdemu Kościołowi lokalnemu/partykularnemu – w komunii ze wszystkimi innymi i mając jako centrum jedności Kościół będący w Rzymie – przeżywania czynności liturgicznych, służby ubogim i głoszenia Ewangelii w wierności nakazowi Pana Jezusa Chrystusa. Zadaniem Pasterzy Kościoła jest rozpoznawanie darów każdej osoby ochrzczonej, kierowanie ich także do konkretnych posług, promowanie i koordynowanie, aby przyczyniały się do dobra wspólnoty i misji powierzonej wszystkim uczniom" (Franciszek 2021c).

W tym stwierdzeniu można dostrzec dwojaką motywację dla posług świeckich kobiet. Po pierwsze, ich spełnianie pozwala na pełniejsze ujawnienie się natury Kościoła. Nie należy w tym widzieć jedynie odpowiadającej współczesnej mentalności promocji kobiet, ale raczej przyczynek do „większego ukazania wspólnej godności chrzcielnej członków Ludu Bożego": mężczyzn i kobiet. Obecność kobiet w tych posługach „czyni bardziej skutecznym w Kościele udział wszystkich w dziele ewangelizacji", daje kobietom „realny i skuteczny wpływ" na życie wspólnoty, a także jest odpowiedzią na „świadectwo wielu kobiet, które troszczyły się i nadal troszczą się o służbę Słowu Bożemu i Ołtarzowi" (Franciszek 2021c). Nie ma więc teologicznego powodu, by odmówić kobiecie sprawowanie posług, które nie są genetycznie powiązane z płcią, a fundamentem dla ich spełniania jest wspólny wszystkim udział w kapłaństwie Chrystusa. Widać to bardzo dobrze w przypadku posługi katechety, którą w perspektywie historycznej papież Franciszek postrzega jako zaangażowanie kobiet i mężczyzn w służbę głoszenia Ewangelii (Franciszek 2021a).

Zakończenie

W konkluzji trzeba podkreślić, że tak jak w przypadku diakona stałego, tak również w odniesieniu do lektora i akolity, konieczna jest zmiana mentalności samych kandydatów, jak i ogółu wiernych. Powodem ustanowienia tych posług nie jest i nie może być brak kapłanów (Łapucha 2021, 123-141), a same posługi nie są emanacją kapłaństwa hierarchicznego czy też częściową w nich partycypacją, lecz mają lepiej ujawniać naturę Kościoła rozumianego jako *communio* różnych, a jednocześnie komplementarnych urzędów i charyzmatów. Słuszna jest więc uwaga – choć sformułowana jeszcze w odniesieniu do posług udzielanych wyłącznie mężczyznom – Adamczyka: „posługa tych świeckich nie polega na uzupełnianiu niedoboru właściwych szafarzy, ale na wykonywaniu swojej szczególnej formy uczestnictwa w potrójnym posłannictwie Chrystusa" (Adamczyk 2021, 22). Zarówno diakonat stały, jak i lektorat czy akolitat to osobne, w swoim porządku zupełne powołania, których nie należy widzieć jako ułomne, czekające na dopełnienie: lektor czujący się gorszy od akolity, a diakon stały od prezbitera. Dopóki jednak posługi te będą postrzegane jako swoista antycypacja kapłaństwa hierarchicznego, dopóty będą na nie spoglądać podejrzliwie i sami kandydaci, i kapłani, i pozostali wierni.

BIBLIOGRAFIA

Adam, Adolf i Berger, Rupert. 1982. *Pastoralliturgisches Handlexikon*. Leipzig: St.-Benno Verlag GmbH.

Adamczyk, Jerzy. 2021. Normy konferencji episkopatów dotyczące mężczyzn świeckich jako kandydatów do posługi lektoratu i akolitatu. *Studia Prawnicze KUL*, 1, 19-33.

Araszczuk, Stanisław. 2011. Posługa akolity. W: *Posługiwanie w liturgii. Wokół „Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej"*, red. Stanisław Araszczuk, 29-48, Wrocław: Papieski Wydział Teologioczny we Wrocławiu.

Benedykt XVI. 2010. *Adhortacja apostolska „Verbum Domini"*.

Bider, Wymiar prawno-liturgiczny stałej kobiecej posługi akolitatu w świetle nowelizacji kan. 230 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku. *Kościół i Prawo*, 10(23), 1, 69-88.

Conferenza Episcopale Italiana. 1973. I Ministeri nella Chiesa, Documento pastorale. *Notizario della CEI*, 8, 157-168.

II Polski Synod Plenarny (*1991-1999*). *Dokumenty*. 2001. Poznań: Pallotinum.

Dyduch, Jan. 1987. Posługa lektora i akolity w świetle obowiązujących przepisów kościelnych. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 2, 133-141.

Dyduch, Jan. 2016. Rola stałych lektorów, akolitów i diakonów w służbie wspólnocie Kościoła. *Prawo Kanoniczne* 2016, 1, 3-17.

Erdö, Peter. 1997. Sacra ministeria a publiczne funkcje w Kościele, tłum. Franciszek Mickiewicz. *Communio*, 3(99), 53-61.

Franciszek. 2021a. *List apostolski w formie motu proprio „Antiquum ministerium"*.

Franciszek. 2021b. *List apostolski w formie motu proprio „Spiritus Domini"*.

Franciszek 2021c. *List do Prefekta Kongregacji Nauki Wiary na temat dopuszczenia kobiet do posługi lektoratu i akolitatu*.
Głowa, Władysław. 1989. Posługi i funkcje w zgromadzeniu liturgicznym. W: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, red. Bogusław Nadolski, 313-332. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
Górski, Edward. 1954. *Święcenia niższe i wyższe. Studium liturgiczno-historyczne*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezji Sandomierz.
Greniuk, Franciszek. 1967. Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym. W: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, 135-142. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia Świętego Wojciecha.
Grondelski, John M. 1998. Lay Ministries? A Quarter Century of Ministeria Quaedam. *Irish Theological Quarterly*, 63(3), 272-282.
Hemperek, Piotr. 1973. Reforma święceń niższych i subdiakonatu. *Prawo Kanoniczne*, 3-4, 209--228.
Konferencja Episkopatu Polski. 1982. *Zmodyfikowana instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Seminariach Duchownych*.
Konferencja Episkopatu Polski. 2007. *Instrukcja w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*.
Konferencja Episkopatu Polski. 2011. Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej. W: Posługa akolity. W: *Posługiwanie w liturgii. Wokół „Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej"*, red. Stanisław Araszczuk, 99-160, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
Janczewski, Zbigniew. 2009. „Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom z 2007 r." jako forma realizacji postanowień Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. *Prawo Kanoniczne*, 52(1-2), 139-153.
Justyn Męczennik. 1975. Apologia. W: *Antologia literatury patrystycznej*, tłum. Marian Michalski, I, 91-98. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Kowalczyk, Marian. 2021. Lektorat i akolitat nowymi posługami „laikatu" dla kobiet. *Collectanea Theologica*, 1, 155-166.
Kracik, Jan. 1997. Kapłaństwo w historię wpisane. Na temat teologii i praktyki życia kapłańskiego na przestrzeni wieków, *Znak*, 11, 58-68.
Krakowiak, Czesław. 2006. Lektor w historii i we współczesnych dokumentach Kościoła. Kobieta lektor. *Anamnesis*, 46(3), 59-73.
Krakowiak, Czesław. 2019. *Święcenia niższe, posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*. Lublin: TN KUL.
Łapucha, Jarosław. 2021. Penuria sacerdotum a powołanie diakona stałego. O pewnej fałszywej argumentacji, *Studia Paradyskie*, 31, 123-141.
Napiórkowski, Andrzej. 2020. Koncepcje Kościoła i ich wpływ na stan mariologii i maryjności. W: *Kościół i Maryja*, red. Andrzej Napiórkowski, 305-327. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
O'Loughlin, Thomas. 2021. The larger dimension of the pope's new document on women and ministry. *La Croix: Actualité en direct, informations France, Monde*, 19.01.2021.
Paweł VI. 1972. *Motu proprio „Ministeria quaedam"*.
Pawlicki, Tadeusz. 1967. Lektor. W: *Wprowadzenie do liturgii*, praca zbiorowa, 161-166. Poznań–Warszawa–Lublin: Wydawnictwo Świętego Wojciecha.
Rutkowski, Andrzej. 2004. Lektor. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, 722-724. Lublin: TN KUL.
Schenk, Wacław. 1995. Akolita. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, 239. Lublin: TN KUL.
Sinka, Taryscjusz. Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym. W: *Msza Święta*, red. Wacław Świerzawski, 170-191, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna.
Sobeczko, Helmut. 2006. Zgromadzenie liturgiczne. W: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. Ryszard Kamiński, 918-921. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Sobór Watykański II. 1963. *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium"*.
Syczewski, Tadeusz. 2015. Posługa lektora w Kościele łacińskim. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 2, 150-161.

Tradycja apostolska. 1975. W: *Antologia literatury patrystycznej*, tłum. Marian Michalski, I, 305--316. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
Weron, Eugeniusz. 1989. *Powołanie i posłannictwo ludzi świeckich w świetle dokumentów kościelnych*. Poznań: Pallottinum.
Weron, Eugeniusz. 1999. *Laikat i apostolstwo. Zarys teologii laikatu i apostolstwa ludzi świeckich*. Poznań: Pallottinum.
Van Slyke, Daniel G. 2011. Consecration to the Office of Acolyte in Historical Perspective. *Usus Antiquior* 2, no. 2, 89-128.

Andrzej Draguła – ksiądz diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, dr hab. teologii, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego. Uprawia teologię pastoralną w perspektywie kulturowej, zajmuje się związkami między teologią a kulturą oraz werbalną i ikoniczną komunikacją religijną.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 75-103
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.5

Udział wiernych świeckich w sądownictwie kościelnym

The participation of the lay faithful in the Church judiciary

ALEKSANDRA BRZEMIA-BONAREK
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Prawa Kanonicznego, Polska
aleksandra.brzemia-bonarek@upjp2.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3946-1512[1]

Abstract: The aim of the article is to present the problem of the implementation of the apostolic mission of lay lawyers in the structures of the ecclesiastical judiciary. Against the background of analyses and norms of general character, the specificity of this issue in the Catholic Church in Poland is presented. The text is divided into three parts. In the historical introduction the development of the doctrine of the Church concerning the participation of the lay faithful in the structures of ecclesiastical institutions, in particular in ecclesiastical courts, is presented. Then, as a result of a search made by the author, the numerical status of the employed laity in the episcopal courts of Poland is presented. The last part of the article is an attempt to clarify the existing situation both in terms of livelihood realities (ecclesiastical institutions in Poland as employers) and the still cautious reception by Polish Catholics of the thought of the Second Vatican Council with regard to the participation of the lay faithful in ecclesiastical governance (*potestas regiminis*). On the basis of the literature on the subject, the theological basis for the legitimacy of the inclusion of the laity in the structures of governance and administration of justice in the Church and the corresponding doctrinal thought of the Church's universal law in force are indicated.

Keywords: lay faithful; ecclesiastical tribunals; ecclesiastical offices and ministries; lay judge; power of governance

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie problematyki realizacji misji apostolskiej świeckich prawników w strukturach sądownictwa kościelnego. Na tle analiz i unormowań

[1] Finansowano z badań statutowych WPK UPJP2 w Krakowie, lata 2021/2022.

o charakterze ogólnym zaprezentowano specyfikę tego zagadnienia w Kościele katolickim w Polsce. Tekst podzielono na trzy części. We wprowadzeniu historycznym ukazano rozwój doktryny Kościoła dotyczącej udziału wiernych świeckich w strukturach instytucji kościelnych, w szczególności w sądach kościelnych. Następnie jako wynik kwerendy dokonanej przez autorkę zaprezentowano stan liczbowy zatrudnionych świeckich w sądach biskupich na terenie Episkopatu Polski. Ostatnia część artykułu to wnioski będące próbą wyjaśnienia zastanej sytuacji zarówno pod względem realiów bytowych (instytucji kościelnych w Polsce jako pracodawcy), jak i nadal ostrożnej recepcji przez polskich katolików myśli Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do współuczestniczenia wiernych świeckich w kościelnej władzy rządzenia (*potestas regiminis*). Na podstawie literatury przedmiotu wskazano teologiczne podstawy słuszności włączania laikatu do struktur zarządzania i administrowania sprawiedliwością w Kościele i odpowiadające tej myśli doktrynalnej obowiązujące powszechne prawo Kościoła.

Słowa kluczowe: wierni świeccy; sądy kościelne; urzędy i posługi kościelne; sędzia świecki; władza rządzenia

> „Gdy wyszedł około godziny jedenastej, spotkał innych stojących i zapytał ich: «Czemu tu stoicie cały dzień bezczynnie?». Odpowiedzieli mu: «Bo nas nikt nie najął»”. (Mt 20,6)

Wstęp

Zagadnienia podjęte w niniejszym artykule są rezultatem zaprezentowanego referatu: *Udział wiernych świeckich w sądownictwie kościelnym w Polsce*, który został wygłoszony 23 lutego 2022 roku w Kazimierzu Biskupim na XXII Sympozjum Teologiczno-Familiologicznym: „Powołanie i misja świeckich w Kościele i świecie”. Na konferencji organizowanej przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu i Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny prezentowano myśli naukową przedstawicieli różnych ośrodków akademickich i uprawiających różne dyscypliny. Autorka była świadkiem ożywionej wymiany zdań prowadzonej w duchu pragnienia poznania prawdy, z zachowaniem kultury dyskursu naukowego.

1. Apostolat świeckiego kanonisty w *Chiristifideles laici*?

Trzydzieści pięć lat po opublikowaniu posynodalnej adhortacji apostolskiej *Chiristifideles laici* (Jan Paweł II 1989)[2] przychodzi naturalny czas reflek-

[2] Opublikowano w dzienniku urzędowym Stolicy Apostolskiej „Acta Apostolicae Sedis” (dalej: AAS) 81 (1989), 393-521.

sji nad realizacją głównych jej myśli, które nadal są istotnymi i aktualnymi wskazówkami interpretacyjnymi dotyczącymi współuczestniczenia wiernych świeckich w nakazie misyjnym Chrystusa (Mt 28,18-19).

Dokument ten, wzywający laikat do aktywnej realizacji zadań wynikających z powszechności kapłaństwa, został podpisany przez Świętego Jana Pawła II 30 grudnia 1988 roku. Był to – jak stwierdził sam papież – rezultat prac (Jan Paweł II 1988, 2)[3] zwyczajnego Synodu Biskupów zatytułowanego „Powołanie i posłannictwo świeckich w Kościele i świecie w 20 lat po Soborze" przy doradczym udziale obserwatorów (audytorów) świeckich[4]. Papież Rodziny żywił nadzieję, że dwie dekady po powstaniu tak znamiennych dokumentów Soboru Watykańskiego II jak *Gaudium et spes* i *Lumen gentium* lektura adhortacji „pobudzi i ożywi świadomości daru oraz odpowiedzialności wszystkich świeckich i każdego z osobna w komunii i posłannictwie Kościoła" (Jan Paweł II 1988, Wstęp, *in fine*).

W adhortacji nie znalazły się bezpośrednie odniesienia do świeckich prawników kanonistów, choć dokument ten – obok wspomnianych już konstytucji Soboru Watykańskiego II, adhortacji apostolskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandii* i listu apostolskiego Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*[5] – jest jednym z filarów uzasadnień teologicznych, filozoficznych i antropologicznych współuczestniczenia laikatu we władzy rządzenia, w tym w obsadzaniu go w urzędach kościelnych. Wymaga to kilku słów wyjaśnienia.

Adhortacja posynodalna należy do zwyczajnego nauczania papieskiego o charakterze duszpasterskim. Ponieważ w prawie kanonicznym nie ma definicji duszpasterstwa, przyjęło się rozumieć je jako działanie i aktywność (nauczanie, uświęcanie, prowadzenie/pasterzowanie) wspólnot kościelnych oraz osób służące głoszeniu Ewangelii i formowaniu życia zgodnego z Jej zasadami. Ściśle związane jest z posługą sakramentów oraz rozbudzaniem piękna doświadczenia liturgii. Powszechnie też – i słusznie – duszpasterstwo łączy się z parafią – wiernymi i proboszczem jako podstawową wspólnotą, (mającą osobowość prawną), utworzoną w Kościele partykularnym pod władzą biskupa diecezjalnego[6] oraz licznym duszpasterstwem specjalistycznym, które funkcjonuje w każdym Kościele lokalnym.

---

[3] „Toteż dokument ten, który otrzymał ostateczną formę przy współudziale Rady Sekretariatu Generalnego Synodu i samego Sekretariatu, nie sytuuje się obok Synodu, ale jest jego wiernym i konsekwentnym wyrazem, owocem kolegialnej pracy".

[4] Hasło: *Adhortacja „Christifideles laici"* (*30 XII 1988*). Cytowane za: e-KAI: nowy.ekai.pl/media/szuflada/Synod_Biskupw/html, dostęp 27.06.2022.

[5] Gdy chodzi o list *Mulieris dignitatem*, w szczególności warte odnotowania są numery 1 („Wstęp") i V, 16 („Pierwsi świadkowie Zmartwychwstania").

[6] Kanon 515§1, 2 i 3 *Kodeksu prawa kanonicznego* [dalej: KPK].

Administrowanie i wymierzanie sprawiedliwości w Kościele również należy do szeroko rozumianego duszpasterstwa (Sobański 2007, 241-242). Ustawodawca kościelny przypomina o tym w treści kanonu 469, odnoszącym się do kurii diecezjalnej, której pracownicy „świadczą biskupowi pomoc w zarządzaniu całą diecezją, zwłaszcza w kierowaniu działalnością pasterską, w administrowaniu diecezją i wykonywaniu władzy sądowniczej". Dodatkowo kanon 1752 – ostatni przepis *Kodeksu prawa kanonicznego* – zawiera najważniejszą normę prawną obowiązującą w Kościele: zasadę salus animarum[7]. Na wokandę sądów kościelnych trafiają najczęściej sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa a ostatnio również sprawy karne. Oba te rodzaje procesów należą do spraw o dobro publiczne Kościoła (Kościoła jako wspólnoty ochrzczonych), zatem ustalenie prawdy o małżeństwie czy popełnionym przestępstwie leży w interesie całego Ludu Bożego. „Dlatego oficjał i każdy sędzia kościelny jest zarówno sędzią i pasterzem; jest pasterzem właśnie jako sędzia [...]. Na tym polega specyfika jego funkcji" (Sobański 2010, 165). Niezależność i niezawisłość sędziego kościelnego od przełożonego, urzędowe działania obrońcy węzła małżeńskiego *pro nullitate* czy dbałość o dobro publiczne Kościoła promotora sprawiedliwości, działanie w ramach zawodów zaufania publicznego współpracowników sądu (adwokatów, pełnomocników, biegłych) oraz wielowiekowa autonomiczność trybunałów kościelnych spowodowała, że nie tyle zwykło się przeciwstawiać duszpasterstwo sądownictwu, ile tradycyjnie rozdzielać je od siebie. Dodatkowo należy wspomnieć o niszowym (liczbowo) charakterze sądownictwa kościelnego i wysokiej specjalizacji jego pracowników[8].

Wyraz „urząd" pojawił się w adhortacji w znaczeniu właściwym specyficznemu rozumieniu prawa kanonicznego[9], a nie potocznemu, w numerze 23: „Toteż pasterze winni uznawać i popierać rozwój tych posług, urzędów i funkcji, które opierając się na sakramentalnym fundamencie chrztu, bierzmowania, a w wielu wypadkach także małżeństwa, są spełniane przez katolików świeckich. Pasterze mogą też w razie potrzeby, kierując się zawsze pożytkiem Kościoła i stosując do norm prawa powszechnego, powierzać świeckim określone funkcje, które choć są związane z urzędem pasterza, nie wymagają święceń

---

[7] „Zbawienie dusz, które zawsze musi być w Kościele najwyższym prawem" (*Kodeks prawa kanonicznego* 2022, kan. 1752).

[8] Chociażby wymagania odnoszące się do sędziów: nieposzlakowana opinia, doktorat lub licencjat prawa kanonicznego – kanon 1421§3 KPK, dodatkowo ukończone 30 lat – kanon 1420§4 KPK.

[9] Definicja legalna urzędu kościelnego zawarta jest w kanonie 145§1 KPK: „Urząd kościelny jest wszelkim zadaniem ustanowionym na stałe, z postanowienia czy to Bożego, czy kościelnego, dla realizacji celu duchowego". Zainteresowanego Czytelnika odsyła się do hasła *Urząd kościelny* autorstwa ks. prof. Józefa Krzywdy w *Leksykonie prawa kanonicznego* wydanego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 2019 roku pod redakcją naukową ks. prof. Mirosława Sitarza.

kapłańskich”[10]. To właśnie zdanie jest kluczowe dla pozytywnej odpowiedzi na pytanie: Czy w *Christifideles laici* zawarto świeckich kanonistów i ich pracę w strukturach sądownictwa kościelnego? Skoro zaś tak, to wypada przyjrzeć się udziałowi wiernych świeckich w urzędach sądownictwa kościelnego, następnie przedstawić aktualny stan na terenie Episkopatu Polski i dokonać próby oceny sytuacji.

2. Krótkie spojrzenie wstecz

W kanonistyce klasycznej wierni świeccy co do zasady nie byli dopuszczani do urzędów i funkcji, w tym również tych związanych z sądownictwem kościelnym. Wiązało się to z ówczesną doktryną teologiczną na temat biernej, a nie czynnej obecności laikatu w życiu struktur Kościoła. Wyjątkiem była funkcja adwokata, gdyż – w związku z recepcją prawa rzymskiego przez Kościół i traktowaniem prawa rzymskiego jako źródła pomocniczego dla kanonistyki – od najwcześniejszych czasów w sądach kościelnych (*episcopalis audientia*) występowali świeccy obrońcy i pełnomocnicy (Miziński 2011,78-79)[11]. Istniał jednak zakaz sprawowania tej funkcji dla kobiet, z wyjątkiem występowania matek w obronie praw (osobowych, majątkowych) swoich nieletnich podopiecznych[12]. Za pontyfikatu Piusa X w przepisach regulujących funkcjonowanie instytucji Kurii Rzymskiej do występowania przed tymi organami w charakterze adwokata dopuszczano tak duchownych, jak i świeckich[13]. W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku wcześniejsze regulacje zostały potwierdzone w kanonie 1657, w którym w odniesieniu do adwokatów i pełnomocników procesowych na wszystkich szczeblach trybunałów znalazło się ogólne słowo *laici*, a nie: *viri laici*. Jednakże wyłączenie kobiet z urzędu adwokatów na forum kościelnym było utrzymane „z ogólnej zasady prawa”[14].

---

[10] Tekst oryginalny: “Pastores igitur debent christifidelium laicorum ministeria, officia et munera agnoscere et promovere, cum eadem *sacramentale fundamentum* habeant *in Baptismo et Confirmatione* et pro eorum pluribus etiam *in Matrimonio.* Quoties ergo Ecclesiae vel necessitas vel utilitas id exigit, pastores, iuxta normas iure universali constitutas, possunt christifidelibus laicis concredere quasdam functiones, quae sunt cum proprio pastorum munere conexa, non tamen exigunt characterem Ordinis”.

[11] Praktykowanie tego zawodu łączyło się nawet z przeszkodą do przyjęcia wyższych święceń kapłańskich jako zawodu „niepołączalnego” z zadaniami i powołaniem duchownego.

[12] A także macoch, opiekunek prawnych.

[13] *Lex Propria Sacrae Romanae et Signaturae Apostolicae*, ogłoszony tego samego dnia, to jest 29.06.1908 r., AAS 1 (1909), 20-35. Kanon 44§2 tego dokumentu odnoszący się do wymogów stawianych adwokatom rozpoczynał się następująco: „Admittuntur […] sive sacerdoces sive laici”.

[14] „Feminae, licet de illis Codex, canon sileat, tamen ex generali principio iuris a munere advocati in foro ecclesiastico omnimo excludur”, jak pisał Stanisław Bielecki (1937, 17). Ta zaś „ogólna zasada” wywodziła się jeszcze z prawa rzymskiego, została przejęta przez Gratiana (ojca

Ponadto w rzeczywistości sądowej – w procedowaniu na szczeblu diecezjalnym spraw o niedopełnienie małżeństwa – od zawsze korzystano z pomocy świeckich biegłych: lekarzy i akuszerek[15]. Rozwój psychiatrii w XX wieku wydatnie wpłynął na rozkwit dyscypliny kanonicznego prawa małżeńskiego w obszarze wpływu patologii i zaburzeń intelektualno-wolitywnych na ważność umowy małżeńskiej zawieranej w Kościele. Publikowane wzorcowe wyroki Trybunału Roty Rzymskiej przyczyniły się do wzrostu jurysprudencji w obrębie tych zagadnień w całym Kościele. O wydatnej roli nauk pomocniczych mówił papież Pius XII w alokucji do Trybunału Roty Rzymskiej z 3 października 1941 roku. Aprobując zastosowanie nowych osiągnięć nauki do orzecznictwa kościelnego, papież podkreślił, że jurysprudencja kościelna nie może i nie powinna lekceważyć postępu nauk, które dotykają kwestii moralnych i prawnych; nie można też uważać ich za nieuprawnione i odrzucać apriorycznie ze względu na ich nowość[16]. Nie powinno więc dziwić, że w artykule 151 Instrukcji procesowej dla spraw małżeńskich *Provida Mater* ogłoszonej w 1936 roku nakazem prawa pozytywnego (pisanego, obowiązującego lokalne trybunały) w sprawach z tytułu wad zgody z powodu amencji wymagano obowiązkowej opinii biegłych psychiatrów i psychologów[17].

Warto jednak pamiętać, że zarówno adwokaci, jak i biegli nie wchodzą w skład Trybunału. Są osobami wspierającymi sąd z zewnątrz. W sensie ści-

---

kanonistyki jako dyscypliny odrębnej metodologią od teologii) w jego *Dekretach* (Can. 1.C.3 q.7), następnie powtórzona w Dekretałach Grzegorza IX i brzmiała: „feminae non quia non habent iudicium, sed quia receptum est ut ciuilibus non fungantur offitiis". (Tłum: „kobiety zaś nie dlatego nie mogą być sędziami, że nie posiadają zdolności osądu, lecz dlatego, iż przyjęło się, że nie pełnią urzędów służby publicznej").

[15] Kanon 1979 KPK/1917 odnoszący się do badania proszących o łaskę dyspensy: § 1. Ad inspiciendum virum duo periti medici ex officio deputari debent. § 2. Ad mulierem vero inspiciendam duae obstetrices, quae legitimum peritiae testimonium habeant, ex offlcio designentur; nisi maluerit mulier a duobus medicis ex officio pariter designandis inspici vel id Ordinarius necessarium habuerit. § 3. Corporalis mulieris inspectio fieri debet, servatis plene cliristianae modestiae regulis et adstante semper honesta matrona ex offldo designanda.

[16] Przemówienie opublikowane w AAS 33 (1941), 421-426. „La sentenza giudiziale ebbe ad addurre alcune teorie presentate come nuovissime da moderni psichiatri e psicologi. Cosa certamente lodevole e segno di assiuda e larga indagine; perchè la giurisprudenza ecclesiastica non può nè deve trascurare il genuino progresso delle scienze che toccano la materia morale e giuridica: nè può riputersi lecito e convenevole il respingerle soltanto perche sono nuove. Forse la novità è nemica della scienza? Senza nuovi passi oltre il vero già conquistato, come potrebbe avanzare l`umana conoscenza nell`immenso campo della natura?" Cytat pochodzi z antologii *Le allocuzioni dei ommi Pontifici alla Rota Romana (1939-2003) a cura di G. Erlebach*. Studii Giuridici 66, Libreria Editrice Vaticana 2004, 28.

[17] *Provida Mater*, art. 151. „In causis amentiae unus vel, pro casus gravitate, duo me- dici deputentur, qui in scientia psychiatrica peculiariter sint versati; cauto tamen ut excludantur qui sanam (catholicam) doctrinam hac in ré non profiteantur". Przez amencję rozumiano (zgodnie z nazewnictwem z epoki) *dewiacje psychiczno-moralne* lub *schorzenia psychiczne*, które powodowały niezdolność do złożenia konsensu małżeńskiego (umowy małżeńskiej).

słym w skład trybunału wchodzą: sędzia jednoosobowy/sędziowie w trybunale kolegialnym, obrońca węzła/rzecznik sprawiedliwości (gdy prawo wymaga ich obecności) i notariusz. Świeckich prawników, nawet najlepiej wykształconych w obu dyscyplinach (prawie państwowym i prawie kanonicznym), nie obsadzano w charakterze sędziego kościelnego. Odmawiano im bowiem zdolności sądzenia – *capacitas iudicii* (Wernz i Vidal 1927, 200). Powoływano się na ścisły związek władzy sądowniczej z władzą biskupa, który zawsze był pierwszym sędzią w swojej diecezji. Stąd też, zgodnie z indukcyjnym i apologetycznym charakterem wykładanej aż do XX wieku teologii, panowało ogólne przekonanie, że władza pochodzi z sakramentu święceń i dlatego nie mógł z niej korzystać nikt, kto ich nie otrzymał. Jednakże istnieją rozproszone dane źródłowe, że w sprawach o dobro prywatne Kościoła, w sprawach o naprawienie szkody, sprawach z powództwa prywatnego czy istniejących w starym prawie kościelnym obowiązkowych mediacjach sądowych, biskupi (i sędziowie jako ich delegaci sądowi) korzystali ze świeckich asesorów[18] wspomagających sędziego – biskupa diecezji (Miziński 2011, 65).

Globalny zasięg Kościoła, braki kadrowe wśród duchowieństwa oraz wspomniana już lokalna praktyka posługiwania się świeckimi należącymi do zawodów zaufania publicznego, doprowadziła do wprowadzenia wyjątku od utrzymanego w kodeksie pio-benedyktyńskim zakazie dopuszczenia świeckich do jakichkolwiek urzędów w administracji kościelnej i kościelnych trybunałach. W sytuacjach nadzwyczajnych, spowodowanych niemożnością wyboru kapłana, biskup diecezjalny mógł mianować osobę świecką na urząd notariusza, tak w kurii, jak i w sądzie: kanon 373§3 KPK z 1917 roku. Jak słusznie zwraca uwagę dr Linda Ghisoni, podsekretarz Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia, pod względem formalnym oznaczało to również dopuszczenie kobiet do tych funkcji (Ghisoni 2014, 94)[19].

Prawo podąża za życiem[20], a nie pojawia się jako *deus ex machina*; jest bowiem ściśle związane z funkcjonowaniem społecznym człowieka. Obserwujemy to również w prawie kanonicznym. Choć w dokumentach Kościoła przepaść między świeckimi a hierarchią była silna, to w środowisku intelektualnym, tak wśród duchownych, jak i wiernych świeckich, rosło poczucie wzajemnej potrzeby, poszanowania i wzrostu znaczenia laikatu w codziennym

[18] A do takich należeli na przykład: mistrzowie budowniczy (później inżynierowie), księgowi czy świeccy prawnicy.

[19] Warto też powiedzieć, że realnie korzystano z tego uprawnienia biskupa, posługując się zaufanymi świeckimi mężczyznami oraz – gdy chodzi o kobiety – siostrami zakonnymi. Na fali myśli Soboru Watykańskiego II, ale ciągle pod rządami *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 r. (nowy kodeks promulgowano w 1983 r.) także w Polsce w kuriach i sądach kościelnych zaczęły pojawiać się zakonnice jako notariusze (np. diecezja katowicka).

[20] *Ius sequitur vitam* – znana od starożytności paremia prawnicza.

życiu Kościoła. Obie wojny światowe i będące ich wynikiem przemiany społeczne oraz towarzyszące im profetyczne myślenie części teologów (w tym biskupów i kardynałów) przekładały się na coraz liczniejsze postulaty doktryny i samych wpływowych świeckich (tych bowiem nigdy w Kościele nie brakowało), do zmiany mentalności myślenia teologicznego o roli laikatu w życiu Kościoła. W tym miejscu nie jest zasadne przedstawienie ewolucji spojrzenia hierarchii na laikat. Dość wspomnieć, że lektura przemówień i listów papieży poprzedzających pontyfikat Jana XXIII, pomimo utrzymywania się dość tradycyjnej formy i stylu funkcjonowania Stolicy Apostolskiej, ukazuje stopniowy i ostrożny, lecz konsekwentny rozwój zmian w angażowaniu świeckich, aż do bezpośredniego uczestnictwa w wybranych zadaniach kościelnych[21].

Sobór Watykański II uaktualnił nauczanie Kościoła o Ludzie Bożym, wskazując na fundamentalne prawa i obowiązki wszystkich wiernych w związku z godnością chrześcijanina nabywaną w sakramencie chrztu. Dla omawianego tu zagadnienia otwarcia dostępu wiernych świeckich do posług, funkcji i urzędów w Kościele zarezerwowanych dotąd tradycyjnie (nie Tradycją) dla kleru istotne są dwa fragmenty konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. W numerze 33 ojcowie synodalni napisali: „Tak oto każdy świecki na mocy samych darów jakie otrzymał, staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa samego Kościoła «według miary daru Chrystusowego». […] ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostolatem hierarchii, na wzór owych mężów i niewiast, co pomagali Pawłowi w głoszeniu Ewangelii wielce się trudząc w Panu. Ponadto zdatni są do tego, aby hierarchia przybierała ich do pomocy w wykonywaniu pewnych zadań kościelnych służących celowi duchowemu" (Sobór Watykanski II 1965, 33). Z kolei podpisana rok później Konstytucja duszpasterska o Kościele współczesnym *Gaudium et spes* w numerze 29 położyła szczególny nacisk na zakaz dyskryminacji. To w znacznej mierze przyczyniło się do otwarcia drogi do pełnienia niektórych funkcji i urzędów kościelnych kobietom.

Znaczące zmiany w obsadzaniu urzędów sądowych w Kościele wiernymi świeckimi rozpoczęły się od *motu proprio Causas matrimoniales,* ogłoszonego 28 marca 1971[22] roku przez papieża Pawła VI**,** które nie zmieniło nauki

[21] Wystarczy dla przykładu przeanalizować przemówienia i listy papieża Piusa XII publikowane w „Acta Apostolicae Sedis" z od 1945 (nr 37) do 1957 roku (nr 49), w których papież mówi o roli, zadaniach i godności laikatu w codziennym życiu Kościoła; o współdziałaniu z hierarchią w wypełnianiu zadań misyjnych w parafii, o wzrastającej roli kobiety w społeczeństwie i Kościele, o roli wiernych świeckich w polityce, ich apostolstwa w środkach masowego przekazu, w agendach państwowych i organizacjach międzynarodowych wspierających rozwój człowieka.

[22] AAS 61 (1971), 441-446.

Kościoła o małżeństwie[23], lecz zmodyfikowało samą procedurę. Dokument ten jest przykładem realizacji w praktyce sądowej Kościoła postulatów *Vaticanum Secundum* w odniesieniu do spraw dotykających wiernych świeckich (badania przez autorytet Kościoła ważności zawartego przez nich małżeństwa). W odpowiedzi na liczne postulaty biskupów nie tylko krajów zachodniej Europy, Kanady, USA i Australii, ale również biskupów Kościołów misyjnych, papież wyraził zgodę, aby konferencje episkopatów powierzyły – w sytuacji niedoborów kadrowych wśród duchownych – pełnienie urzędu sędziego w sprawach małżeńskich świeckim mężczyznom (*viri laici*) w stosunku 1:2, czyli jednego przedstawiciela laikatu w trójosobowym trybunale kolegialnym (Paweł VI 1971, V§ 1)[24]. Dodatkowo w *motu proprio* zezwolono na powierzenie stanowiska asesora, sędziego i audytora (osoby przesłuchującej strony i świadków) mężczyznom, a notariusza sądu również kobietom. Warunki, jakie postawiono wywodzącym się z laikatu urzędnikom, były następujące: „wzór w wierze katolickiej, człowiek o dobrym charakterze oraz w znajomości prawa kanonicznego" (Paweł VI 1971, VII). Jeżeli chodzi o powierzenie urzędu sędziego świeckiemu mężczyźnie, jak określono w § 1 V, preferowani byli ci, którzy „posiadali doświadczenie prawnicze"[25]. Kobiety pozostały wykluczone z otrzymania urzędu sędziego, co było przykładem spuścizny ar-

---

[23] Podobnie jak w 2015 roku motu proprio papieża Franciszka *Mitis Iudex Dominus Iesus* dla Kościoła zachodniego i analogiczny dokument *Mitis et Misericordis Iesus* dla Kościołów wschodnich nie zmieniły tej nauki, a jedynie dokonały usprawnienia i przyśpieszenia procedury w sprawach małżeńskich.

[24] W procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa sprawę rozstrzygał zawsze trybunał kolegialny.

[25] **De constitutione tribunalum V.§ 1.** Si nec in Tribunali dioecesano nec in Tribunali regionali, ubi erectum sit, collegium trium iudicum clericorum efformari possit, Conferentia Episcopalis facultate instruitur permittendi in primo et secundo gradu constitutionem collegii ex duobus clericis et uno viro laico. **§ 2.** In primo gradu, cum nec per aggregationem viri laici collegium de quo in § 1 efformari possit, singulis in casibus causae nullitatis matrimonii clerico tamquam iudici unico per eandem Episcopalem Conferentiam demandari possunt. Qui iudex, ubi fieri possit, assessorem et auditorem in iudicio sibi asciscat. **§ 3.** [...]

VI. Ad munus assessoris et auditoris in Tribunalibus cuiusvis gradus, viri laici vocari possunt; munus autem notarii sive viri sive mulieres suscipere possunt. **VII.** Laici ad huiusmorli munera assumendi fulgeant catholica fide et bonis moribus ac simul iuris canonici scientia. Cum autem agitur de munere iudicis viro laico conferendo, de quo in n. V, § 1, ii praeferantur qui etiam consuetudinem fori habeant. [Podkreślenia autorki].

Notabene polskim autorom odsyłającym do *motu proprio Causas matrimoniales* „umknął" fakt wyłączenia kobiet z pełnienia funkcji sędziego. Zob. R. Sztychmiler, Komentarz do art. 43 DC, w: T. Rozkrut (red) *Komentarz do Instrukcji procesowej Dignitas Connubii,* Sandomierz 2007, 86-87. Szymon Pikus, *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin-Sandomierz 2009, 75 (w przypisie nr 188), P. Majer (tłum i red. nauk.) *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Warszawa 2011, Kanon 1421**§**1,1065**,** A. Bartczak, *Udział wiernych świeckich w sądownictwie kościelnym*, Państwo i Kościół, 4, (2012), 57. W amerykańskim komentarzu do *Kodeksu prawa kanonicznego* wydanym staraniom Canon Law Society of America, pod redakcją J. Beala, J. A. Coridena i Th. J. Greena jest

chaicznych norm prawa rzymskiego w stosunku do tzw. *officia virillia*, czyli urzędów i funkcji publicznych tradycyjnie zarezerwowanych dla mężczyzn. *Motu proprio* nie stało się bezkompromisowym przykładem realizacji numeru 29 Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*, w którym mowa o postulowanym odejściu od dyskryminacji ze względu na płeć, ale było znaczącym elementem ewolucji realizacji równości świeckich obu płci w ich chrześcijańskiej godności.

Nowe normy weszły w życie dla całego Kościoła powszechnego od 1 października 1971 roku. Z możliwości ustanowienia w diecezjach świeckich mężczyzn w charakterze sędziów kościelnych skorzystano przede wszystkim w USA, w krajach niemieckojęzycznych i Beneluxu[26]. *Ratio* zmian była praktyczna potrzeba zwiększenia liczby „pełnoetatowych" sędziów kościelnych ze względu na wzrost liczby pozwów o stwierdzenie nieważności małżeństwa w społeczeństwie zachodnim. Na wzrost ten z kolei wpłynęły zaburzające monolit instytucji małżeństwa zawirowania i przemiany społeczno-polityczne lat 60. XX wieku (mentalność prorozwodowa), ale również czynniki jednoznacznie pozytywne, jak pogłębiona nauka Kościoła o małżeństwie, a w szczególności proces poszukiwania właściwych rozwiązań formalnoprawnych w okresie, w którym nauki medyczne dostarczyły kanonistyce oraz trybunałom kościelnym nowej wiedzy na temat człowieka. Również wpływ teologii Soboru na świadomość duchownych, że orzeczenie prawdy o sakramencie małżeństwa leży w interesie wspólnoty ochrzczonych, powodował – po rozeznaniu duszpasterskim – zachęcanie wiernych świeckich, których związek się rozpadł do zwracania się do autorytetu Kościoła z prośbą o zbadanie ważności ich małżeństwa.

„Eksperyment" *motu priorio* okazał się udany. Usprawnił czas trwania procedury o stwierdzenie nieważności małżeństwa i wpłynął na rozwój prawa kanonicznego (także na uniwersytetach, na których wykładano tę dyscyplinę), poprzez interakcję intelektualną prawników świeckich i duchownych.

3. Unormowania kodeksu z 1983 roku i lata następne

Przezwyciężenie nienaturalnego i niestosownego rozróżnienia między mężczyzną a kobietą w zakresie wiedzy i umiejętności intelektualnej przyniósł

---

jasno napisane: „In 1971 Causas matrimoniales permitted the lay men but not the lay woman to serve as a judge (V, 1)" – *The New Commentary on the code of Canon Law*, New York 2000,1624.

[26] W Polsce na pierwszych sędziów kościelnych niebędących duchownymi przyszło czekać do XXI wieku. 1 czerwca 2017 roku s. mgr. lic Alina Słonecka otrzymała od biskupa ordynariusza dekret mianujący ją sędzią Sądu Biskupiego w Sandomierzu. Rok później w Sądzie Biskupim w Elblągu skład sędziowski poszerzył się o s. Miriam Bilską SCCJ.

nowy *Kodeks prawa kanonicznego* promulgowany 25 stycznia 1983 roku. Ta długo oczekiwana i nazwana przez papieża „pasem transmisyjnym posoborowej eklezjologii" ustawa zasadnicza Kościoła otworzyła dla wiernych świeckich obu płci wiele urzędów i funkcji dotychczas zarezerwowanych dla duchownych. „Podstawa prawna", zakotwiczona w teologii, to kanon 129 §2 KPK: „wierni świeccy mogą współdziałać we władzy rządzenia (*potestas regiminis*) zgodnie z przepisami prawa". Przepis wyraża „własną naturę" Kościoła: „doktrynę, w której Kościół został ustanowiony jako Lud Boży a władza hierarchiczna jako służba […], doktrynę, według której wszyscy członkowie Ludu Bożego partycypują, w sposób sobie właściwy w potrójnym zadaniu Chrystusa, mianowicie kapłańskim, prorockim i królewskim, do której to doktryny dochodzi także wszystko, co dotyczy obowiązków i praw wiernych, a w szczególności wiernych świeckich"[27]. Zawarta w kanonie 129§2 norma ogólna konkretyzuje się w kanonie 228§1, który brzmi afirmatywnie, a nie dyskusyjnie: „świeccy uznani za zdatnych zdolni są do otrzymania od świętych pasterzy tych urzędów i zadań, które wolno im pełnić zgodnie z przepisami prawa". Nie była to zmiana prawdy teologicznej, lecz stymulujące i aktywne do niej podejście w orientacji na człowieka, który jest drogą Kościoła i który z racji chrztu godny jest być przez pasterzy (tu: biskupa) posłany do wykorzystania i pomnażania swojego talentu moralnego i intelektualnego w instytucjach kościelnych[28].

Aktualnie do urzędów, które nie są związane z władzą święceń (a zatem nie są zarezerwowane wyłącznie dla kapłanów) i do których dopuszcza się świeckich obu płci, należą:

- urzędy związane z nauczaniem dyscyplin kościelnych (teologia i prawo kanoniczne) – kanon 229§3 KPK, kanon 230§ 1[29] i 2;
- posługa lektora, akolity, nadzwyczajnego szafarza Najświętszej Eucharystii (w łączności z kanonem 910 § 2);
- opieka duszpasterska nad parafią bez stałego proboszcza – kanon 517 § 2;
- pomoc w zadaniach uświęcenia, nauczania i rządzenia w parafii – kanon 519; wykonywanie posługi słowa – kanon 759;

---

[27] Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae legis*, 25 stycznia 1983 r. Tekst integralnie zamieszczony w: *Kodeks prawa kanonicznego*, [Poznań] 2022, 17.

[28] Rozwinięcie myśli o antropologii Soboru Watykańskiego II znajdzie Czytelnik w artykule ks. prof. Remigiusza Sobańskiego: Zaskoczeni soborem. Retrospektywne rozważania o recepcji Soboru Watykańskiego II, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, 126-135.

[29] Kanon 230§1 *Kodeksu prawa kanonicznego* został zmieniony przez *motu proprio Spiritus Domini* z 10 stycznia 2021 papieża Franciszka, który zniósł instytucjonalne zastrzeżenie tych posług wyłącznie dla mężczyzn. Nowe prawo weszło w życie w dniu publikacji w „L'Osservatore Romano", to jest 15 stycznia 2021.

- przepowiadanie Słowa Bożego (z wyłączeniem homilii) – kanon 766;
- bycie misjonarzem (nadanym przez biskupa w formie instytucjonalnej) – kanon 784;
- bycie katechistą (urząd zarezerwowany wyłącznie dla świeckich) – kanon 785 § 1 i 2;
- przygotowanie narzeczonych do małżeństwa i asystowanie przy zawieraniu małżeństwa jako świadek kwalifikowany – kanon 1112 § 1 i 2;
- posługa szafarza sakramentaliów – kanon 1168;
- uczestniczenie w radach ekonomicznych parafii i diecezji (kanon 492 § 1 i 2) z prawem konieczności uzyskania przez biskupa wcześniejszej zgody członków rady – a nie wyłącznie opinii – na dokonanie niektórych decyzji odnoszących się do alienacji (uszczuplenia) majątku kościelnego – kanon 1292 § 1.

Konsekwentnie od 1917 roku również urząd notariusza kurii (w tym pierwszego notariusza, zwanego kanclerzem) nie jest zarezerwowany duchownym – kanon 483§ 1 i 2 (z wyjątkiem spraw, w których oskarżony, sądzony lub dyscyplinowany jest kapłan). Także urząd ekonoma kurii nie podlega takiemu zastrzeżeniu – kanon 494 § 1, choć z racji zasadności przynależności ekonoma do rady kapłańskiej i kolegium konsultorów rzadko praktykuje się (podobnie jak w przypadku urzędu kanclerza) taką nominację w stosunku do wiernego świeckiego. Warto odnotować, że urząd legatów papieskich i obserwatorów Stolicy Apostolskiej również nie jest zastrzeżony wyłącznie dla duchownych (kanony 362 i 263 KPK).

Wspomnieć należy – choć zdecydowanie wykracza to poza ramy niniejszego artykułu – o nowej konstytucji apostolskiej papieża Franciszka *Praedicate Evangelium*[30], zezwalającej na powierzenie urzędów kościelnych w Kurii Rzymskiej osobom świeckim obu płci, nie wyłączając funkcji prefekta dykasterii. Podczas prezentacji konstytucji apostolskiej *Predicate Evangelium* 21 marca 2022 roku ks. prof. Gianfrancesco Ghirlanda SJ zwięźle przypomniał główne założenia obecności świeckich w strukturach zarządzania i odpowiedzialności za Kościół, zwrócił również uwagę, że numer 5 i artykuł 15 Konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* rozstrzygają kwestię zdolności świeckich do objęcia urzędów, które wiążą się z wykonywaniem władzy rządzenia w Kościele, o ile nie wymagają przyjmowania święceń (Ghirlanda 2022, 1)[31].

---

[30] Francesco, *Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo*, 19.03.2022 , "Bolettino sala stampa della Santa Sede" n. 189. press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/19/0189/00404.html.

[31] „Su questa linea sono i Principi e criteri, n. 5, e l'art. 15 della Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium. Essi vengono a dirime la questione della capacità dei laici di ricevere uffici che

W trybunałach Kościołów partykularnych (diecezjalnych, metropolitalnych, regionalnych – międzydiecezjalnych, we wszystkich instancjach z wyjątkiem trybunałów Stolicy Apostolskiej) od 1983 roku świeccy mogą otrzymać następujące urzędy i pełnić następujące funkcje:

- Notariusza sądu – *Kodeks prawa kanonicznego* konstytuuje ten urząd w trybunale w kanonie 1437. Zgodnie z ogólnymi wymaganiami odnoszącymi się do notariuszy kurii także notariusze sądowi muszą być osobami o „nieposzlakowanej opinii i ponad wszelkimi podejrzeniami" (kanon 483 § 2). Ich zadania – z zachowaniem właściwej dla charakteru spraw sądowych proporcji i odmienności – opisane zostały w kanonie 484[32]. Obecność notariusza w składzie trybunału i podpisywanie przez niego akt procesowych jest obowiązkowe w każdym procesie (kanon 1437 § 11).
- Obrońcy węzła małżeńskiego – wymaga się od niego uzyskania stopnia doktora lub co najmniej licencjata z prawa kanonicznego oraz wyróżniania się trzema cechami osobistymi: nieposzlakowaną opinią, udowodnioną roztropnością i umiłowaniem sprawiedliwości (kan. 1435). Zadaniem obrońcy jest wnoszenie i przedstawienie wszystkiego (na sposób rozumny) przeciw nieważności małżeństwa. Obrońca węzła z urzędu broni więc ważności zaskarżonego małżeństwa. Jego urząd ma charakter autonomiczny w stosunku do sędziego, który w pewnych wypadkach wskazanych prawem[33] zobowiązany jest przed podjęciem decyzji wysłuchać zdania obrońcy. Głos obrońcy węzła ma być również ostatnim przed wydaniem wyroku.
- Promotora sprawiedliwości – strzeże on dobra publicznego Kościoła i w sprawach małżeńskich, w sytuacji wyjątkowej opisanych w kanonie 1674 § 1 pkt 2[34], ma prawo zaskarżyć małżeństwo, które – oprócz tego wyjątku – mogą zaskarżyć wyłącznie sami małżonkowie. Wymagania odnoszące się do promotora sprawiedliwości są tożsame z wymaganiami obrońcy węzła wyliczonymi w kan. 1435. Ponieważ nie ma kodeksowe-

---

comportano l'esercizio della potestà di governo nella Chiesa, purché non richiedano la ricezione dell'Ordine sacro, ed indirettamente affermano che la potestà di governo nella Chiesa non viene dal sacramento dell'ordine, ma dalla missione canonica, altrimenti non sarebbe possibile quanto previsto nella Costituzione Apostolica stessa".

[32] Sporządzanie dokumentów, ich podpisywanie lub kontrasygnata, dokumentowanie czynności (np. przesłuchań sądowych), dbałość o akta procesowe pod względem formalnym, a także ich udostępnianie osobom dopuszczonym do ich lektury, poświadczanie zgodności akt z oryginałem, dbałość o zgodne z prawem informowanie uczestników postępowania o terminach i miejscach.

[33] Na przykład decyzja w trakcie postępowania o poszerzeniu zakresu sporu o nowy tytuł nieważności.

[34] „Gdy nieważność została już rozgłoszona, jeśli małżeństwo nie może zostać konwalidowane albo nie jest to wskazane."

go zakazu łączenia tych urzędów, w praktyce trybunałów często jednego z obrońców węzła mianuje się również promotorem sprawiedliwości.

- Audytora – jego zadaniem jest zebranie dowodów i przekazanie ich sędziemu, zgodnie z jego zleceniem[35]. W sprawach małżeńskich chodzi przede wszystkim o przeprowadzenie przesłuchań. Wymagania względem audytora stanowią: „dobra obyczajowość, roztropność i wiedza", zgodnie z kan. 1428 § 2 *Kodeksu prawa kanonicznego*, do czego jednak według prawa kościelnego nie potrzeba szczególnych kwalifikacji zawodowych[36]. W poprzedzającym pierwszym paragrafie kanonu 1428 Ustawodawca zaleca (ale nie determinuje tego jako warunku *sine qua non*), aby audytorzy byli wybierani spośród sędziów składu orzekającego daną sprawę (trybunału kolegialnego).
- Asesora w sprawach małżeńskich (doradcy sędziego jednoosobowego) – tak jak w czasach historycznych jest to konsultant, który pomaga sędziemu jednoosobowemu we właściwym osądzeniu sprawy (np. w procesie dokumentalnym) i który z cech musi się charakteryzować jedynie dobrą opinią. Asesorami sędziego mogą być diakoni, alumni seminariów, osoby konsekrowane, a także klasycznie rozumiany laikat obu płci (kan. 1424). Już w 1983 roku wszyscy nieduchowni mogli pełnić ten urząd bez konieczności wydania zgody ogólnej przez Konferencje Episkopatu.

Wreszcie, zgodnie z postulatami soborowymi: „wszędzie powinna dla [świeckich] stać otworem droga, aby w miarę sił swoich i stosownie do aktualnych potrzeb i oni także uczestniczyli pilnie w zbawczym dziele Kościoła" (Sobór Watykański II 1964, 33 *in fine*), Ustawodawca kościelny w kanonie 1421 §2 otworzył urząd sędziego diecezjalnego dla świeckich obu płci. Pozostawił jednak w gestii Konferencji Episkopatu podjęcie ogólnego zezwolenia na to, aby na jej terenie biskupi mogli mianować świeckich jako sędziów diecezjalnych; jednego świeckiego (kobietę lub mężczyznę) do składu kolegialnego, trzyosobowego. Począwszy od roku promulgacji kodeksu przez kolejne lata liczne episkopaty wydały stosowne dokumenty dopuszczające wiernych świeckich obu płci do urzędu sędziego (Argentyna, Australia, Austria, Belgia,

---

[35] Audytor może również rozstrzygnąć – o ile w instrukcji sędzia nie zlecił inaczej – o sposobie pozyskania dowodów, np. miejscu przesłuchania, obecności osób na przesłuchaniu. Doraźnie (ale nigdy w sposób ostateczny) audytor może podjąć decyzję, jakie dowody sąd będzie pozyskiwał, a jakie nie (np. na przesłuchanie strona przynosi do sądu kilka tomów swojego pamiętnika, a audytor decyduje o przyjęciu konkretnych fragmentów tych prywatnych dokumentów).

[36] To zaskakujące, biorąc pod uwagę delikatność i psychologiczną trudność spraw małżeńskich. Stąd w praktyce audytor winien nie tylko być biegłym w technikach przesłuchiwania osób o różnej kondycji psychicznej, psychologicznej i wrażliwości religijnej, ale również znać małżeńskie prawo materiale w stopniu pozwalającym na wydobycie z zeznań najwięcej istotnych informacji dla badanego tytułu nieważności.

Boliwia, Bośnia i Hercegowina, Brazylia, Kanada, Chile, Kolumbia, Korea, Ekwador, Filipiny, Gambia i Sierra Leone, Niemcy[37], Gwatemala, Indie, Anglia i Walia, Włochy, Serbia i Czarnogóra, Namibia, Nigeria, Nowa Zelandia, kraje Pacyfiku, Panama, Paragwaj, Peru, Portugalia, Dominikana, Salwator, kraje skandynawskie – NBK, Sri Lanka, USA, Szwajcaria, episkopaty krajów południowej Afryki, Tanzania, Tajlandia, Zimbabwe).

Polska należała do tych krajów, w których episkopat nie wypowiedział się (nie wydał żadnego dokumentu), na temat kanonu 1421§2. Pozostałe kraje to: Francja[38], Hiszpania, Ghana, Japonia, Haiti, Honduras, Kenia, Litwa, Luksemburg, Szkocja, Czechy i Słowacja, Słowenia, Puerto Rico, Węgry, Urugwaj, Wenezuela (de Agar i Navarro 2009, 1421§2)[39]. Tego formalnego stanu rzeczy nie zmieniła ani transformacja ustrojowa i przemiany społeczne w Polsce (także w Kościele), ani wzrost zainteresowania studiami kanonistycznymi wśród świeckich w czasie boomu edukacyjnego lat 90. i pierwszej dekady XXI wieku – i „wysyp" absolwentów z tytułem magistra lub licencjata kościelnego prawa kanonicznego[40]. Również dokumenty trzech ostatnich papieży[41], aktywizujące zaangażowanie laikatu w życie instytucjonalne Kościoła, nie doprowadziły do uregulowania przez Konferencję Episkopatu Polski zagadnienia sędziego świeckiego w trybunałach małżeńskich. Stan ten trwa do dziś, co podnosi się co jakiś czas w literaturze, jednakże jako fakt, bez próby analizy sytuacji czy postulatów na przyszłość[42]. W międzyczasie, w 2005 roku instrukcja procesowa *Provida Mater* z 1936 roku została zastąpiona nową instrukcją *Dignitas Connubii*, doprecyzowującą *Kodeks prawa kanonicznego* w tym, co odnosi się do procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa. W kwestii dostępności urzędów sądowych dla osób świeckich nie dokonano zmian[43].

---

[37] W 1995 r. znowelizowano dokument dla zjednoczonych Niemiec.

[38] Faktycznie jednak biskupi diecezjalni mianowali sędziów diecezjalnych niemających święceń kapłańskich. Autorka osobiście spotkała taką osobę w lyońskim trybunale w 2005 r.

[39] Zwraca się uwagę Czytelnika, że aktualność tych danych mogła ulec zmianie, stąd należy je czytać jako obowiązujące w czasie publikacji w 2009 r.

[40] Obecnie – na skutek niżu demograficznego – studentów jest mniej, jednak nieprzerwanie na terenie RP funkcjonują 3 główne ośrodki akademickie kształcące w dziedzinie prawa kanonicznego: KUL, UKSW i UPJP2 oraz liczne katedry/instytuty/zakłady prawa kanonicznego działające przy wydziałach teologicznych, które również są zapleczem intelektualnym tej dziedziny nauki.

[41] Począwszy od listu apostolskiego Jana Pawła II *Mulieris dignitatem* z 1988 r., poprzez przemówienia papieża Benedykta XVI do Roty Rzymskiej z 2010 r. i 2012 r., cykl katechez *Mistrzynie duchowe* 2010/2011, a skończywszy na adhortacji *Ewangelii gaudium* papieża Franciszka w 2013 r.

[42] Zob. A. Bartczak, *Udział wiernych świeckich*…, 56-57; Szymon Pikus, *Niezawisłość*…, 75--77. R. Sztychmiler *Komentarz do art. 42 DC*. W: T. Rozkrut (red.) *Komentarz do Instrukcji procesowej Dignitas Connubii*, Sandomierz 2007, 86-87.

[43] Analiza przepisów instrukcji *Dignitas Connubii* w kontekście urzędów sądowych zdecydowanie przekracza materię ramową tego artykułu. Zainteresowanych czytelników odsyła się do publikacji ks. prof. Tomasza Rozkruta, *Recepcja instrukcji procesowej Dignitas connubii w Polsce*.

Nowelizacja *Kodeksu prawa kanonicznego* w zakresie procesu małżeńskiego dokonana przez papieża Franciszka z 8 grudnia 2015 roku[44] przyniosła – gdy chodzi o powoływanie świeckich na urząd sędziów kościelnych – istotne *novum*, a mianowicie brak potrzeby wydania ogólnej zgody Konferencji Episkopatu. Od tego czasu do wyłącznej gestii biskupa diecezjalnego należy mianowanie świeckich jako sędziów wyrokujących w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Dodatkowo w trybunałach tych, w kolegium sędziowskim, może odtąd zasiadać dwóch sędziów świeckich pod przewodnictwem jednego duchownego – kanon 1673§3. W sytuacjach, gdy wyrokuje sędzia jednoosobowy, dalej musi on być duchownym[45].

4. Udział świeckich w urzędach w sądownictwie kościelnym – aktualny stan na terenie Episkopatu Polski

Po tym wprowadzeniu historycznym i teoretycznym wypada zatem zapytać o stan osobowy świeckich w sądach kościelnych w Polsce 39 lat po promulgacji przez papieża Jana Pawła II *Kodeks prawa kanonicznego* i siedem lat po nowelizacji kodeksu dokonanej przez papieża Franciszka dla usprawnienia prac kościelnych trybunałów małżeńskich w *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*.

Polska, której terytorium pokrywa się z zakresem działania konferencji episkopatu, jest krajem, gdzie przynależność do religii katolickiej deklaruje 32,5 milionów ludzi[46]. Dane statystyczne zebrane i przedstawione na Ogólnopolskim Spotkaniu Pracowników Sądów Kościelnych w Gródku nad Dunajcem przez księdza prałata Pawła Malechę[47] na podstawie corocznych

„Annales Canonici" 11 (2015),177–193, DOI: 10.15633/acan.1062, gdzie znajduje się również bogata literatura przedmiotu.

[44] *Motu proprio*, które w środowisku kanonistów nazywa się i zapisuje : MIDI, było rezultatem licznych postulatów biskupów zgłaszanych na III Nadzwyczajnym Synodzie Biskupów odbywającym się od 5 do 19 października 2014 roku i poświęconym rodzinie. Dokument końcowy: „Relatio Synodi" został przygotowany i opublikowany w języku angielskim. W numerze 48 znajduje się opis tych postulatów. Tekst oficjalny: www.vatican.ca/ roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20141018_relatio-synodi-familia_en.html.

[45] Jak najbardziej możliwa jest jednak sytuacja, gdy duchowny jako sędzia jednoosobowy ma obok siebie świeckiego notariusza, obrońcę węzła i posiłkuje się świeckim asesorem.

[46] Wg danych GUS pochodzących z Małego Rocznika Statystycznego na rok 2021. stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/maly-rocznik-statystyczny-polski-2021,1, 23.html (dostęp: 30.06.2022).

[47] Pomocniczy promotor sprawiedliwości Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, wykładowca na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ks. dr Malecha prezentował informacje opublikowane 6 marca 2019 r., pochodzące z *Annuarium Statisticum Ecclesiae 2017*, wyd. Libreria Editrice Vaticana, 2019. W tym tekście nie korzystano ze źródła, lecz z przetworzonych

sprawozdań sądów kościelnych do Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej wskazują, że w roku 2017 liczba toczących się spraw w polskich trybunałach małżeńskich w I i II instancji wynosiła ponad dziewięć tysięcy[48]. Było to więcej niż we Włoszech – których sądy prowadziły ponad 4500 spraw, w Hiszpani ponad 2000 spraw, w Niemczech – nieco ponad 1000 procesów, Francji, Wielkiej Brytanii – każdy ten kraj zarejestrował prawie 1000 toczących się spraw, Litwa – około 600 spraw (Malecha 2020, 21-22).

Ponieważ Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC im. ks. Witolda Zdaniewicza nie prowadzi badań w tym zakresie, to dane dotyczące liczby osób niebędących duchownymi w polskich sądach diecezjalnych – stan na 30 czerwca 2022 – zebrano z oficjalnych stron internetowych diecezji. Nie należy traktować ich jako pełnoprawnych danych statystycznych, a jedynie jako informacje poglądowe, przybliżające problematykę.

Z mocy prawa w skład trybunału rozpatrującego sprawę wchodzą sędziowie, przy obowiązkowej obecności notariusza i obrońcy węzła małżeńskiego[49]. Tenor kwerendy skupił się zatem na tych właśnie urzędach. Sumując sędziów, obrońców węzła, notariuszy, audytorów i pracowników administracyjnych sądów otrzymano liczbę 658 stałych pracowników, z których 549 było duchownymi, zaś 109 to przedstawiciele laikatu i siostry zakonne[50]. Szczegółowe dane, uwzględniające udział świeckich w sądach biskupich poszczególnych diecezji Polski, został przedstawiony na rys. 1.

Tabela 1

● Sędziowie wotujący (diecezjalni) – kan. 1673§3 KPK (dla procesów małż. od 2015 r.) nienaruszonej sławy, dr lub lic. prawa kościelnego: 2 siostry zakonne, 1 mężczyzna świecki, 1 kobieta świecka
● Obrońcy węzła – kan. 1435 KPK: wypróbowany w gorliwości i roztropności, dr lub lic… 27 kobiet (wśród nich 7 sióstr zakonnych) oraz 6 mężczyzn świeckich

danych stworzonych dla polskich odbiorców sympozjum. Dokładne liczby i ich zestawienie procentowe zob. P. Malecha, *Uwagi Sygnatury Apostolskiej na temat funkcjonowania polskiego wymiaru sprawiedliwości w kontekście corocznych sprawozdań*, w: *Małżeństwo i jego nieważność a współczesne sądownictwo Kościoła. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 10-11 czerwca 2019 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2020, 21-22.

[48] W czasie oddawania tekstu do publikacji nie były jeszcze dostępne oficjalne dane za rok 2020. Gdy zaś chodzi o czas pandemii (marzec 2020 – maj/czerwiec 2022), można przyjąć, że liczba ta będzie niższa, na co wpłynęło spowolnienie pracy sądów z powodu zachorowań pracowników na COVID-19.

[49] Jeśli promotor sprawiedliwości zaskarżył małżeństwo i on staje się częścią składu trybunału.

[50] Nie odnotowano żadnego brata zakonnego na urzędzie sądowym.

● Notariusze – kanon 1437, w zw. z kan. 483 §2: o nieposzlakowanej opinii i ponad wszelkimi podejrzeniami: 38 kobiet (wśród nich 12 sióstr zakonnych) oraz 2 mężczyzn
● Audytorzy – (przesłuchujący) kan. 1428 §1 i §2: wiedza, roztropność, dobre obyczaje 11 kobiet; 3 mężczyzn świeckich;
● Asesorzy – kan. 1424 KPK; odpowiednie przygotowanie, dobra opinia brak danych
● Rzecznik sprawiedliwości – kan. 1430 i 1435 KPK 1 kobieta, 1 mężczyzna
● Inni pracownicy trybunału (nazwani: „protokolanci", „pracownicy sekretariatu", „archiwiści"): 13 kobiet świeckich (w tym 5 sióstr zakonnych) i 2 świeckich mężczyzn

Kilka słów w ramach krótkiego wyjaśnienia metodologicznego:

a) Choć definicja wiernych świeckich według *Lumen gentium*, 31 nie obejmuje osób zakonnych, to w przedstawionych wynikach kwerendy zdecydowano się wziąć w rachubę stan zakonny ze względu na to, że dopuszczenie członkiń instytutu życia konsekrowanego do pełnienia urzędów w sądach kościelnych nastąpiło na skutek posoborowego rozwoju myśli teologicznej o władzy rządzenia i jest wyrazem nie tyle „feminizacji" sądów kościelnych, ile docenienia „geniuszu kobiety" i jej aktywnej obecności w życiu Kościoła[51].

b) Nie uwzględniono biegłych oraz adwokatów, gdyż – jak wspomniano – nie wchodzą oni w skład trybunału. Natomiast należy podać do wiadomości Czytelników, że w zdecydowanej większości obie te grupy współpracowników sądu rekrutują się z wiernych świeckich. Jednak nie wszystkie trybunały zamieszczały informacje o biegłych współpracujących z sądem, dane były zatem wysoce niekompletne. Również 100% polskich sądów kościelnych posiada tzw. listę adwokatów zatwierdzonych do występowania na jego forum i jest to największa oraz najszersza współpraca wykształconych uniwersytecko świeckich w ramach kościelnego administrowania sprawiedliwością. Gdy jednak mowa o adwokatach, to zaledwie kilka osób świeckich wydaje się zatrudnionych na etacie kurialnym w charakterze adwokata stałego (kanon 1490 *Kodeksu prawa kanonicznego*)[52]. Wszyscy inni adwokaci to adwokaci za-

[51] Co pięknie przypomniał papież Benedykt XVI podczas audiencji *Regina coeli* 9 kwietia 2012 r. w Castel Ganolfo: „In tutti i Vangeli [...] le donne hanno vissuto un'esperienza di legame speciale con il Signore, che è fondamentale per la vita concreta della comunità cristiana, e questo sempre, in ogni epoca, non solo all'inizio del cammino della Chiesa" – www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2012/documents/hf_ben-xvi_reg_20120409_easter-monday.html.

[52] Takim przykładem jest Sąd Biskupi w Tarnowie, gdzie od ponad 10 lat świecki kanonista jest adwokatem stałym, „urzędowym".

twierdzeni przy danym sądzie do spraw małżeńskich, ale wynagradzani przez wynajmujące ich strony.

c) W niektórych sądach rzeczywista liczba świeckich nie pokrywała się z liczbą otrzymanych przez nich urzędów. Część urzędów kościelnych może być łączona, stąd w kilku diecezjach zdarzały się sytuacje, w których pracownik świecki pełnił dwie funkcje w jednym sądzie (np. notariusza i audytora; notariusza i obrońcy węzła, a w jednym przypadku siostra zakonna pełniła trzy posługi: notariusza, audytora i obrońcy węzła). W niniejszym opracowaniu, którego celem było badanie obecności laikatu w strukturach instytucjonalnych polskiego Kościoła, zdecydowano się liczyć udział świeckich w sądowych urzędach kościelnych na rzeczywiste osoby tzw. „głowy", a nie urzędy. Przyporządkowywano tylko ten urząd do danej osoby, który pojawiał się jako pierwszy w wykazie danego sądu. Drugi raz tej samej osoby nie liczono.

Omówienie zebranych danych.

W trzech polskich diecezjach nie ma żadnych wiernych świeckich w funkcji notariusza, obrońcy węzła małżeńskiego, promotora sprawiedliwości lub sędziego[53]. W pozostałych diecezjach w składzie osobowym sądu odnotowano zróżnicowaną liczba osób niebędących duchownymi (dominuje liczba trzech świeckich na urzędach: zob. rys. 1). Największa ilość świeckich to notariusze, potem zaś obrońcy węzła (zob. tab. 1). Liczna obecność notariuszy daje powód do satysfakcji i nadziei na ich dalszy ilościowy wzrost, szczególnie dlatego, że z przeprowadzonej kwerendy wynika, iż świeccy notariusze oraz część obrońców węzła jest zatrudnionych w ramach umowy o pracę, co gwarantuje stabilizację finansową pracowników i pewność czasową wykonywanej posługi.

Funkcja obrońcy węzła przez lata była niedoceniana w polskim środowisku sądowym. Tymczasem od jego powstania w XVIII wieku jest to urząd wymagający wysiłku intelektualnego oraz dużej wiedzy doktrynalnej i znajomości eklezjologii. Aktualny wzrostowy trend obsadzania świeckimi funkcji obrońcy węzła jest więc wyrazem zaufania biskupów, a zwłaszcza oficjałów sądów, do wiedzy, umiejętności i formacji świeckich.

Jak już wspomniano, w 2015 roku papież Franciszek, w *motu proprio Mitis Iudex Dominu Iesus*, pozostawił w autonomicznej gestii biskupa diecezji decyzję o mianowaniu w trybunale małżeńskim powierzonej mu diecezji sędziego kościelnego niebędącego duchownym. W sprawach tych papież zezwolił również na obecność dwóch sędziów świeckich w kolegium orzekającym pod przewodnictwem duchownego, a w konsekwencji na sytuację, gdy głosy dwóch świeckich sędziów przegłosują votum przewodniczącego (Sosnowski

[53] W sądach tych dopuszczani są świeccy adwokaci kościelni opłacani przez stronę procesową.

2015, 72-74)[54]. Kanon 1673 § 3 w aktualnym brzmieniu wzmacnia normę kan. 1421 § 2 i obecnie nie można wątpić, że świeccy, na mocy misji kanonicznej korzystają z pełnej władzy sądowniczej (w kolegium wszyscy sędziowie są *inter pares* – równi głosem), a nie jedynie z częściowego włączenia do współdziałania w niej (Ghirlanda 2022, 1)[55]. Pomimo tych zmian dziwi wyjątkowo niska reprezentacja świeckich sędziów kościelnych w polskich trybunałach. Tych jest zaledwie czterech w sądach diecezji: sandomierskiej, elbląskiej, wrocławskiej i katowickiej[56].

Ramy artykułu nie pozwalają na dokonanie analizy porównawczej odnoszącej się do innych episkopatów; jednakże zdystansowanie do mianowania świeckich sędziami kościelnymi jest charakterystyczne dla regionów Europy będących niegdyś pod reżimem komunistycznym. Być może to spadek po obawach duchowieństwa przed inwigilacją, wybiórczej recepcji nauki Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do pozycji prawnej wiernych w Kościele i generalnie słabym zaangażowaniu laikatu w instytucjach kościelnych w obrębie tzw. *scientia sacra* (teologia i prawo kanoniczne).

5. Próba wyjaśnienia sytuacji i wnioski

Sąd kościelny zatrudnia wysoko wyspecjalizowanych pracowników, wykształconych na niszowym kierunku studiów. Obowiązki są poważne, bo mogą zmienić stan prawny danej osoby w Kościele, a skutki wyroku sądowego złożone zarówno pod względem duchowym, jak i społecznym. W naturalny sposób występuje więc presja moralna oraz poczucie odpowiedzialności u każdego dobrze ukształtowanego deontologicznie pracownika sądu kościelnego. Powinien mieć on/ona czas na podejmowanie tej funkcji w wolności, także w poczuciu finansowego bezpieczeństwa. Tymczasem dominujące formy zatrudnienia (nie tylko świeckich) w sądach kościelnych to umowy o dzieło lub niepełne etaty, a same honoraria należą do niskich[57]. Biegły sądowy

---

[54] Kanon 1673§3 *Kodeksu prawa kanonicznego* zmieniający dla spraw małżeńskich §2 przepisu kanonu 1421 KPK.

[55] „Il fatto, poi, che il Motu proprio di Papa Francesco Mitis Iudex Dominus Iesus del 15 agosto 2015, all'art. 1673 §3 ammetta che su un collegio di tre giudici due possano essere laici, pur disponendo che presidente debba essere un chierico, viene a rafforzare la previsione del can. 1421 §2, perché non si può porre in dubbio che possono i laici, che, esercitando la potestà di governo giudiziale ricevuta con la missione canonica, determinano la nullità o meno del matrimonio in causa".

[56] Rok mianowania sędziów: 2017 – Sandomierz, 2018 – Elbląg, 2021 – Wrocław i 2022 – Katowice.

[57] Brakuje też ujednolicenia na poziomie Polski honorariów dla poszczególnych pracowników sądów kościelnych. Tak jest na przykład we Włoszech, gdzie Konferencja Episkopatu w miarę regularnie odnosi się do kwestii wymogów formalnych, praktyki, formacji, liczby stanu osobowego.

za sporządzenie opinii eksperckiej otrzymuje zazwyczaj kilkakrotność kwoty, jaką wypłaca się sędziemu lub obrońcy węzła po zakończonej całej pracy nad pojedynczą sprawą. Takie surowe warunki płacowe nie zachęcają świeckich, a w szczególności świeckich mężczyzn, do wiązania swojego życia zawodowego z Kościołem. W konsekwencji staje się to przyczyną wtórnej klerykalizacji i braku zaangażowania świeckiej inteligencji[58] w strukturach instytucjonalnych Kościoła. Stąd, w sądach kościelnych pracują entuzjaści zarabiający na utrzymanie w ośrodkach akademickich bądź osoby, które kumulują urzędy sądowe dla „sztukowania" etatu lub łączenia umowy o pracę z umową o dzieło/zlecenie. Jeszcze inna grupa pracowników (notariuszy, obrońców węzła lub audytorów) zakłada własną działalność gospodarczą i dorabia w charakterze adwokata kościelnego lub zatrudnia się w kancelarii prawnej, oferując swoją wiedzę kanonistyczną i praktyczne umiejętności z zakresu funkcjonowania sądownictwa kościelnego. Można tak czynić w sądach, z którymi „ich" sąd nie jest związany prawem apelacji[59]. Zawsze jednak jest to mniejszy lub większy problem natury rzetelności postępowania oraz etyki pracy.

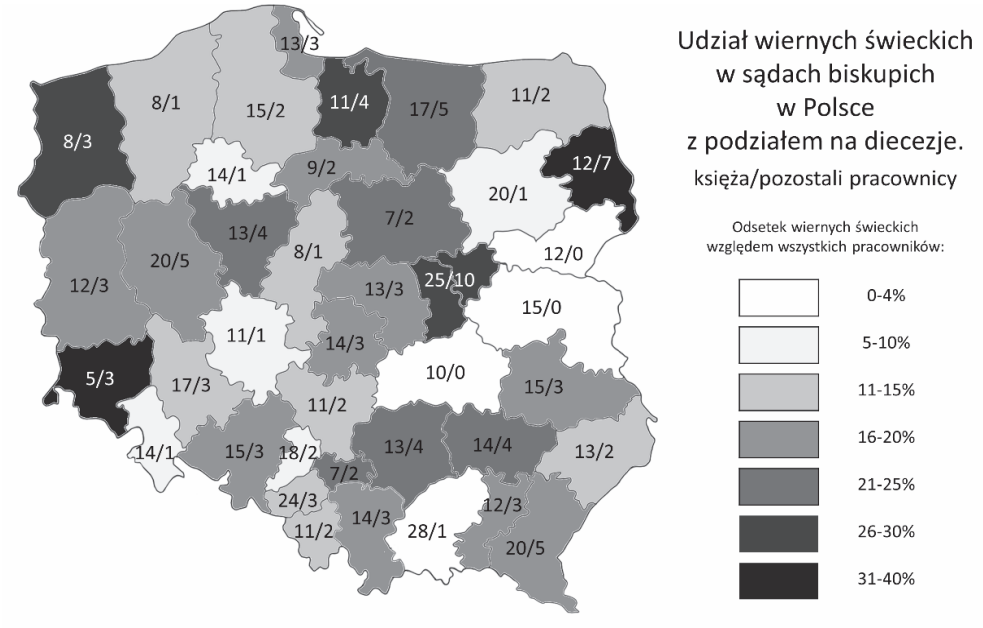
Inną przyczyną małej aktywności świeckich na forum sądowym jako miejsca pracy jest w dalszym ciągu ogólna bierność wiernych świeckich w Polsce, gdy chodzi o zaangażowanie swoich profesjonalnych sił w budowanie wspólnoty Kościoła, ze względu na brak pogłębionej wiedzy duchownych o pozycji wiernych świeckich w strukturze prawnej Ludu Bożego i płytkiej – bo głównie obrzędowej – formacji religijnej laikatu. W 1977 roku ks. prof. Remigiusz Sobański napisał w artykule *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie* spostrzeżenie, że wierni świeccy „zbyt długo byli ustawiani jako bierne przedmioty działalności Kościoła" (Sobański 1977, 58), zaś zmiana punktu wyjścia z zasady myślenia i postępowania o świeckich w Kościele: „zakazane jest wszystko, co nie jest dozwolone", do aktywizacji wiernych i rzeczywistego umożliwienia im działania jest „pierwszym krokiem koniecznym do tego, aby prawo prowadziło wiernego przez służbę wspólnocie do rozwoju jego darów według wolnej woli łaskawego Boga, które [świecki] otrzymał włączając się dzięki przyjętej w wolności wierze" (Sobański 1977, 59). Umożliwienie wykonywania służby dla wspólnoty zgodnie z naturalnym i nadprzyrodzonym wyposażeniem osoby ludzkiej nazywa ksiądz profesor „realizacją podstawo-

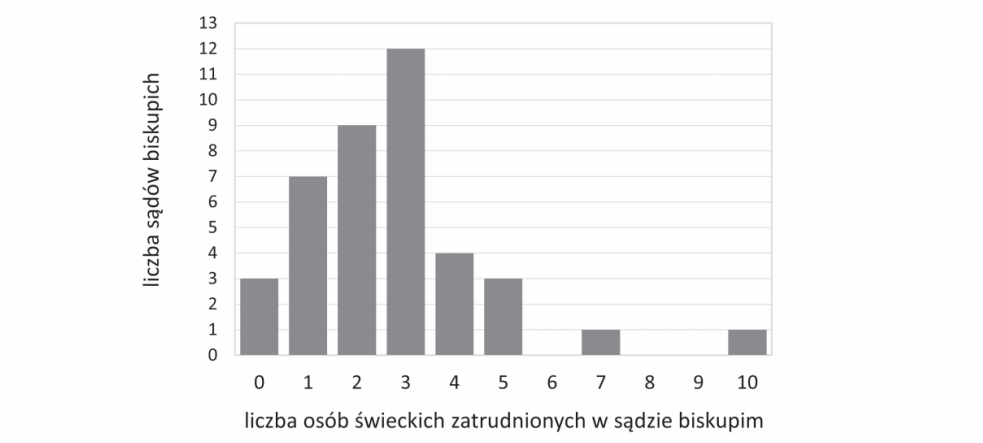
---

Zob. Conferenza Episcopale Italiana, *Determinazioni riguardanti i Tribunali ecclesiastici italiani in materia di nullità matrimoniale*. Prot. nr 768/2019. https://giuridico.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/37/Determinazioni-Tribunali-03.12.2019-3.pdf; Conferenza Episcopale Italiana, *Determinazioni circa la remunerazione dei giudici laici e dei patroni stabili laici nei tribunali ecclesiastici regionali italiani*. Prot. nr 125/03, 29-32. www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Giudici_Patroni_Trib.pdf.

[58] Drugiej po młodych grupy wiernych oddalającej się od Kościoła.

[59] Ustawodawca w art. 36 § 1 i 3 instrukcji procesowej *Dignitas Connubii* nie dopuszcza łączenia niektórych funkcji i urzędów sądowych (Brzemia-Bonarek 2017, 61-81).





Rys. 1. Charakterystyka udziału wiernych świeckich w sądownictwie kościelnym w Polsce

wych praw wiernych" (Sobański 1977, 60). Nauka o roli sakramentu chrztu jako czynnika włączającego wiernego do wzrastania w wierze i aktywnej realizacji nakazu misyjności w naturalnym dla siebie środowisku; na miarę otrzymanych darów Ducha Świętego, 45 lat po publikacji tych słów nadal wymaga pilnych korepetycji u wiernych wszystkich stanów, aby nie dziwiło, a na pewno nie oburzało, że odczytując na nowo synodalny i diakoniczny charakter Kościoła (przy zachowaniu jego hierarchicznej struktury), „naturalnym środowiskiem pracy" wiernego świeckiego również mogła być kuria diecezjalna, jej instytucje i urzędy niezastrzeżone duchownym. Choć z rzadka, to jednak bywają w Polsce środowiska, gdzie nadal w sposób historyczny i apersonalny podchodzi się do zagadnienia władzy rządzenia w Kościele[60]. Tymczasem „chodzi o perspektywę Kościoła powszechnego, Kościoła matki, która nie cofa się przed braniem odpowiedzialności, ale też nie boi się odpowiedzialności powierzać" (Polak 2020).

W literaturze polskiej[61], gdy mowa jest o uprawnieniach wiernych świeckich we współdziałaniu we władzy rządzenia, pojawia się przeciwstawienie sobie kanonów 129§1 oraz 274§1[62] *Kodeksu prawa kanonicznego* z kanonami 129§2 i 228§1[63]. Gdy z kolei mowa jest o zdolności wiernych świeckich do współdziałania w wykonywaniu władzy sądowniczej w Kościele, podkreśla

---

[60] W 1986 roku ks. prof. Jean Beyer SJ wyjaśniał w artykule *Iudex laicus vir vel mulier*, "Periodica de Re Canonica", 75 (1986), 1-2, 39-40 niepoprawność takiego przekonania. „Errare videtur qui putat solos clericos esse ad hæc munera habiles. Indaganda est ipsa ratio habilitatis de qua in canone 129 § 1. Et, uti videtur, ratio est sequens: clerici, saltem presbyteri, ordinatione sacra munerum Christi fiunt participes sicut et episcopi. Quæ tamen munera non sunt ipsa potestas. Quæ potestas, ut habeatur, conceditur vel sola ordinatione et est potestas sacramentalis, vel addita communione hierarchica quæ, ratione ordinationis conceditur, mandato quidem pontificio sive explicito, sive saltem implicito peractæ. Quæ potestas est diversæ naturæ, non sacramentalis sed missionis et natura sua 'moralis' i.e. ad actus moraliter licitos et validos ponendos; non sacramentales actus, qui ipso actu ministri sunt actus Christi; ad quos actus exigitur minister sacramento ordinis i.e. saltem ad presbyteratum consecratus; qui actus est sacramentalis, et cuius effectus e recipientis conditione ipso facto est sacramentalis. Distinctio vero inter potestatem ordinis et potestatem regiminis seu iurisdictionis remanet in tota hac materia ontologice essentialis".

[61] Na co wskazują autorzy: ks. Piotr Majer w artykule *Zakres uprawnień wiernych świeckich w Kościele. Stan obecny i perspektywy*, w: *Hodie et Cras. Dziś i jutro Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku 30 lat od promulgacji*, red. K. Burczak, Lublin 2014,139-140 oraz ks. Szymon Pikus w monografii *Niezawisłość sędziego kościelnego*. Lublin-Sandomierz 2009, 75-77.

[62] Kan. 129§1: „Zdolnymi do władzy rządzenia, która jest w Kościele z ustanowienia Bożego i która jest również nazywana władzą jurysdykcji [*potestas iurisdictionis*], są zgodnie z przepisami prawa ci, którzy otrzymali święcenia". Kan. 274§1: „Tylko duchowni mogą otrzymać urzędy, do sprawowania których wymaga się władzy święceń albo kościelnej władzy rządzenia [*potestas regiminis*]".

[63] Kan. 129§2: „W wykonywaniu tej władzy [*potestas regiminis*] mogą współdziałać wierni świeccy, zgodnie z przepisami prawa". Kan. 228§1: „Świeccy uznani za zdatnych zdolni są do otrzymania od świętych pasterzy tych urzędów kościelnych i zadań, które wolno im wypełnić zgodnie z przepisami prawa".

się wyjątkowość takiego rozwiązania i konieczność realizacji na różnych polach ekonomii procesu jako podstawowego celu dopuszczenia laikatu do urzędów sądowych. To suponuje jednak interpretację, jakoby racje natury praktycznej w jakiejś mierze znosiły teologiczne fundamenty. Takie odczytywanie przepisu oczywiście byłoby sprzeczne z podstawą aksjologiczną prawa w Kościele. Prawidłowa wykładnia relacji wskazanych kanonów jest złożonym zagadnieniem interdyscyplinarnym, teologiczno-prawnym, które nadal oczekuje na rzetelne podjęcie w rodzimej literaturze. Warto jednakże pamiętać, że kanony te nie stoją w stosunku do siebie w sprzeczności, lecz uzupełniają się, ukazując złożoność problematyki na podłożu bazowym, czyli teologicznym. Trafnie wyjaśnia to wykładowca Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie, Émile Kouvelgo, wskazując, że obowiązujące prawo oferuje zarówno elementy empiryczne i teoretyczne, podstawy metodologiczne metafizyczne i fenomenologiczne, wspierające obie zasady występujące w prawie i odnoszące się do władzy rządzenia (*potestas regimis*). Jest to jednak oznaka nie chaosu, lecz prawa w pełni ewoluującego, funkcjonującego w ramach społeczności, która pisze swoje własne normy (*lex christiana*) nie tylko zaczynając od abstrakcyjnych teorii, ale przede wszystkim od rozszerzonego doświadczenia czerpanego nieprzerwanie z bogactwa różnych momentów swojej historii (Kouvelgo 2017, 212)[64]. Wymienionych wyżej kanonów nie należy stosować dialektycznie, instrumentalnie, w sposób wyizolowany i na użytek obrony uprzednio postawionej tezy/poglądu „za" lub „przeciw", lecz syntetycznie i ze świadomością, że nie ma na świecie idealnie skonstruowanego i całkowicie harmonijnego wewnętrznie prawa. Napięcie i dyskurs między poszczególnymi przepisami jest naturalną konsekwencją różnych czynników procesu legislacyjnego. Sztuką interpretacji i stosowania prawa jest aktualizowanie *lex scripta* do zmieniającej się rzeczywistości Kościoła, przy zachowaniu podstaw doktrynalnych. W interpretacji kanonów obowiązującego kodeksu wskazuje się, że fundamentem zrozumienia zasadności obsadzania świeckimi urzędów należących do obszaru władzy rządzenia, przy zachowaniu kapłaństwa hierarchicznego w pozostałych zastrzeżonych przypadkach, jest uczestniczenie w posłannictwie misyjnym wszystkich ochrzczonych, obdarzonych radykalną równością Dzieci Bożych[65].

---

[64] „Di fatto, sulla questione della partecipazione dei laici all'esercizio della potestà nella Chiesa, il Diritto vigente sembra offrire elementi empirici e teoretici, scelte terminologiche e sostanziali, a sostegno sia dell'una che dell'altra tesi. Ciò è segno però di una Normativa in piena evoluzione su questa materia all'interno di una Comunità che scrive il proprio Diritto non solo a partire da Teorie astratte ma anche e soprattutto a partire dal vissuto incrementato continuatamente dalla ricchezza dei vari momenti della sua storia".

[65] Tak analizował przepisy odnoszące się do świeckich i ich uczestnictwa w życiu Koscioła (także struktur kościelnych) ówczesny biskup Francesco Coccopalmerio (od 2007-2018 roku przewodniczący Papieskiej Rady ds Interpretacji Tekstów Prawnych, a od 2012 r. kardynał): „Oggi, in-

Wydaje się, że zaprezentowana w telegraficznym skrócie podbudowa teologiczna, będąca rozwinięciem myśli Soboru Watykańskiego II w odniesieniu do powołania i misji wiernych świeckich w Kościele, a nie burzącą porządek doktrynalny nieuprawnioną rewolucją, powinna zniwelować tlące się jeszcze gdzieniegdzie resztki postawy powątpiewania w słuszność i zasadność konsekwentnej postawy papieża Franciszka w promowaniu większej obecności wiernych świeckich w życiu instytucjonalnym Kościoła. Nie tylko sądy kościelne, ale również wydziały w kuriach biskupich winne otworzyć się na świeckich, czerpiąc za wzór coraz liczniejsze obsadzanie świeckich obu płci (i osób konsekrowanych) na stanowiskach kierowniczych i decyzyjnych w dykasteriach, w Wikariacie Rzymu czy w administracji państwa watykańskiego.

Oficjałowie i biskupi, od których tak naprawdę najwięcej zależy, gdy chodzi o skład osobowy sądu, powinni mieć na uwadze synodalny charakter Kościoła i współdzielenie się Ludu Bożego wszystkich stanów darami Ducha Świętego. Obecność świeckich w sądach wydatnie przyczynia się do poprawy jakości pracy sądu i jego kultury pracy poprzez zapobieżenie hermetyczności i korporacyjności myślenia. Nie do przecenienia jest wymiana myśli prawnej między kanonistami-duchownymi a kanonistami-świeckimi, którzy z kolei często są również wykształconymi i praktykującymi prawnikami z zakresu prawa państwowego. Wspólne doświadczenie trybunału kościelnego wspiera formację eklezjologiczną świeckich, którzy dzięki pracy „wewnątrz" struktur Kościoła lepiej rozumieją jego wspólnotę, zadania i eschatologiczne cele. Dzięki temu w życiu pozazawodowym mogą być lepszymi świadkami wiary. W sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa dla lepszego wyrokowania bardzo pomocne jest doświadczenie „świeckiej codzienności" sędziów czy obrońców węzła wywodzących się z laikatu, a w szczególności ich życie w małżeństwie i rodzicielstwie[66]. Kościół nie jest strukturą wyłącznie socjologiczną, lecz wspólnotą; co jednak nie oznacza, że można pominąć elementy socjologiczne. Rozsądny ustawodawca i rozsądny przedstawiciel władzy (tu: biskup diecezjalny) winien zdawać sobie sprawę z tego, że „reprezentacja" przedstawicieli wszystkich stanów w sądzie biskupim zwiększa w oczach wiernych wiarygodność Kościoła zarówno w wymiarze lokalnym, jak i po-

---

vece, sul riguadagnato presupposto della comune titolarità della missione ecclesiale, dire che i laici sono coloro che non sono chierici, viene semplicemente a risolversi in una differenza di ruoli, nella comunanza, però, di azione ecclesiale. Ora è evidente che l'accento valutativo deve venire posto sulla partecipazione alla missione della Chiesa: ciò che veramente importa è esserne partecipi. Se così è, i ruoli per l'attuazione di detta missione risultano 'secondari', fossero anche quelli di presidenza propri del chierico" w: *I "Christifideles" in genere e i "Christifideles laici"*, AA. VV., *Temi pastorali del nuovo Codice*, Queriniana, Brescia 1984, 27-28.

[66] Od starożytności obowiązywała zasada, że sędzia wyrokuje na podstawie akt i dowodów, zgodnie ze swoim przekonaniem i sumieniem (*ex actiis ex probactis, con anima sua*).

wszechnym[67]. Zanika podział na „my" i „oni"; pojawia się przymiotnik „nasz" oraz zdrowa kultura otwarcia i realizacja zasady pomocniczości w Kościele, nie tylko na poziomie parafii i rad duszpasterskich, ekonomicznych czy wspólnot ewangelizacyjnych. Jednakże obliguje to świeckich do „wstania z kanapy bierności", podjęcia osobistego wysiłku odpowiedzialności za Kościół i dokonania rozeznania tego, co można zaoferować Kościołowi ze swoich zdolności intelektualnych, zasobów, kompetencji i umiejętności. Ze strony hierarchii kościelnej wymaga to rezygnacji z „duszpasterstwa konserwującego" i wyjścia naprzeciw wiernym świeckim poprzez bardzo konkretne zapraszanie ich do współpracy w obszarach odpowiedzialności struktur kościelnych (Ołdakowski 2021). W ciągle mocno sklerykalizowanej Polsce, przy równoczesnym odpływie świeckich od Kościoła (przy zachowaniu wiary w Boga osobowego) i rezygnacji z regularnych praktyk religijnych, tak świeccy, jak i przedstawiciele duchowieństwa muszą przejść bez zbędnej zwłoki „głęboką zmianę mentalności"[68], aby na nowo doświadczyć rozumem i emocjami wspólnego dziedzictwa chrztu.

Uwagi końcowe – ograniczenia pracy

W niniejszej pracy nie dotknięto wszystkich zagadnień związanych z udziałem wiernych świeckich w sądownictwie kościelnym, a przedstawione dane mogą zawierać nieścisłości ze względu na źródło ich pobrania. Gdy chodzi o gałęzie prawa kanonicznego, to skupiono się na procesowym prawie małżeńskim: tu bowiem zaszły największe zmiany. Nadal też sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa należą do głównych zadań w pracy sądowników kościelnych. Ze względu na niekompletność danych, a zatem ich nieutylitarność, zrezygnowano z przedstawienia i omówienia danych dotyczących liczby

[67] Kanoniści europejscy debatują nad świeckim oficjałem sądu albo świeckim sędzią jednoosobowym, trójosobowym świeckim kolegium lub świeckimi sędziami w Rocie Rzymskiej, opierając się na najnowszych zmianach w kanonicznym procesowym prawie małżeńskim i podbudowie teologicznej nauki o charakterze misji kanonicznej (zob. L. Ghisoni, *La cooperazione della donna*..., 97-100; także Rea, F.S. Rea, *L'esercizio della potestà giudiziaria*..., 40-46; 55-57, wraz z przywołaną literaturą światową). W Polsce dyskusja naukowa nad tymi zagadnieniami nie istnieje inaczej niż kuluarowo, jawiąc się jako bardziej, niż awangardowa.

[68] Choć wymaga to zmiany przyzwyczajeń, odświeżenia przekonań i wyjścia ze „strefy komfortu", na co celnie zwrocil uwagę amerykański profesor prawa kanonicznego John P. Beal, w artykule *The Ordinary Process According to Mitis Iudex: Challenges to Our "Comfort Zone"*: „Human institutions, like the human beings who create and shape them (and, in turn, are shaped by them), are creatures of habit. They develop ways of dealing with routine and recurring tasks and situations and usually persist in these behaviors unless external factors force reconsideration and revision. Indeed, change in these ingrained habits can be wrenching, for both individuals and institutions". Opublikowane w: „The Jurist", 76 (2016), 1, 159.

adwokatów kościelnych i biegłych sądowych, którzy w lwiej części wywodzą się z laikatu. Czytelnikowi, który chce wiedzieć więcej, proponuje się liczne publikacje autorstwa ks. prof. Ryszarda Sztychmilera (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), jak również poświęcone tematyce adwokatów kościelnych publikacje pokonferencyjne wydane pod jego redakcją. W Polsce nadal jedyną kompleksową pozycją omawiającą adwokata kościelnego jest książka *Status adwokata w Kościele łacińskim* ks. bpa Artura Mizińskiego. Problematyka biegłych w sprawach przed sądami kościelnymi nie doczekała się interdyscyplinarnej monografii, choć wiele kwestii poddawanych jest analizie w licznych pracach naukowych kanonistów, psychologów i psychiatrów[69].

Pominięto udział wiernych świeckich w kościelnym postępowaniu karnym, choć jest to temat bardzo ważny i dynamicznie rozwijający się. Jednakże złożoność problematyki, jej względna nowość i rosnące znaczenie wymagają osobnego opracowania.

Ciekawe byłoby dokonanie porównania przedstawionego tu zagadnienia udziału wiernych świeckich w strukturach sądów kościelnych w Polsce z danymi z innych krajów o historycznie ukształtowanej dominacji religii katolickiej, ale wymaga to odrębnych badań, z uwzględnieniem specyfiki historyczno-społeczno-religijnej. Na pewno też kanonistyka oczekuje wsparcia teologicznego w podjęciu analizy problematyki władzy rządzenia w Kościele, w duchu *aggiornamento*. Brakuje bowiem wspólnych projektów polskich kanonistów i teologów wspierających hierarchów podbudową teoretyczną w ich decyzjach.

Autorka liczy, że zaprezentowany tekst – choć niekompletny – przyczyni się do dalszych refleksji nad rolą świeckich w polskim sądownictwie kościelnym i odważniejszego mianowania ich przez biskupów do pełnienia misji w posługach i urzędach kościelnych.

BIBLIOGRAFIA

Bartczak, Adam. 2012. Udział wiernych świeckich w sądownictwie kościelnym, *Prawo i Kościół* 4, 47-61.

Beal, John P. 2016. The Ordinary Process According to Mitis Iudex: Challenges to Our "Comfort Zone". *The Jurist*, 76 (1), 159-196. DOI:10.1353/jur.2016.0008.

Beal, John P., James A. Coriden i Theodore J Green. 2000. *The New Commentary on the code of Canon Law*. New York: CLSA.

Benedykt XVI. 2012. *Audiencja generalna Regina coeli w Castel Gandolfo*. Dostęp: 30.06.2022. http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/angelus/2012/documents/hf_ben-xvi_reg_20120409_easter-monday.html.

[69] W szczególności godna odnotowania jest opublikowana dysertacja doktorska dominikanina, ojca Artura Hącia *Psychiatra i jego misja w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 2016.

Beyer, Jean Baptiste. 1986. Iudex laicus vir vel mulier. *Periodica de Re Canonica*, 75 (1-2), 29-60.
Bielecki, Stanisław. 1937. *De munere advocati*, Romae.
Brzemia-Bonarek, Aleksandra. 2017. *Zakaz łączenia stanowisk w procesie małżeńskim według artykułu 36 Instrukcji Dignitas Connubii- kilka uwag o charakterze deontologicznym*, „Ius Matrimoniale" 28 (3), 61-81. DOI:10.21697/im.2017.28.3.04.
Coccopalmerio, Francesco. 1984. I "Christifideles" in genere e i "Christifideles laici". W: *Termi pastorali del nuovo Codice*, 15-54. Brescia: Queriniana.
Conferenza Episcopale Italiana. 03.12.2019. *Determinazioni riguardanti i Tribunali ecclesiastici italiani in materia di nullità matrimoniale*. Prot. nr 768/2019. Dostęp: 30.06.2022. http://giuridico.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/37/Determinazioni-Tribunali-03.12.2019-3.pdf.
Conferenza Episcopale Italiana. 01.03.2003. *Determinazioni circa la remunerazione dei giudici laici e dei patroni stabili laici nei tribunali ecclesiastici regionali italiani*. Prot. nr 125/0329-32. Dostęp: 30.06.2022.http://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Giudici_Patroni_Trib.pdf.
de Agar Martin, Jose Tomás i Luis Navarro. 2009[2]. *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C.* Roma: Colleti a San Pietro.
Erlebach, Grzegorz. 2004. *Le allocuzioni dei ommi Pontifici alla Rota Romana* (*1939-2003*), Studii Giuridici 66. Romae: Libreria Editrice Vaticana.
Francesco. 2022. *Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo*, 19.03.2022.
Ghirlanda, Gianfranco. 1983. I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico. *La Civiltà Cattolica*, 134 (2), 531-534.
Ghirlanda, G. 2022. Ruolo dei laici e carattere vicario della Curia, 1, Conferenza Stampa di presentazione della Costituzione Apostolica "Praedicate Evangelium" sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo, 21.03.2022. W: *Bollettino sala stampa della Santa Sede*, n. 192. Dostęp: 30.06.2022. http://www.press. vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/21/0192/00417.html.
Ghisoni, Linda. 2014. La cooperazione della donna all'esercizio della potestà di giurisdizione nei tribunali ecclesiastici. W: *Kobieta w Kościele i społeczeństwie*, red. Andrzej Pastwa, 92-101. Katowice: Wydawnictwo św. Jacka.
GUS. 2021. *64 edycja Małego Rocznika Statystycznego*, wersja pdf. Dostęp: 30.06.2022. http://www.stat.gov.pl/obszary-tematyczne/roczniki-statystyczne/roczniki-statystyczne/maly-rocznik-statystyczny-polski-2021,1, 23.html.
Jan Paweł II. 1987. *Letterae apostolicae „Mulieris dignitatem"*.
Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja apostolska „Christifideles laici"*.
Kodeks prawa kanonicznego. *1983*. *Zaktualizowany przekład na język polski*. 2022. Poznań: Pallottinum.
Kouveglo, Émile. 2017. I fedeli laici e l'esercizio della potestà nella Chiesa. Status quæstionis e ricerca di una chiave funzionale di lettura. *Apollinaris*, 90 (1), 207-230.
Krukowski Józef i Remigiusz. Sobański. 2003. *Komentarz do kodeksu prawa kanonicznego*, t. I, ks. I: *Normy ogólne*, red. Józef Krukowski. Poznań: Pallottinum.
Leksykon prawa kanonicznego, red. Mirosław Sitarz. 2019. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
Majer, Piotr. 2014. Zakres uprawnień wiernych świeckich w Kościele. Stan obecny i perspektywy. W: *Hodie et Cras. Dziś i jutro Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku 30 lat od promulgacji*, red. Krzysztof Burczak, 129-146. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Malecha, Paweł. 2020. Uwagi Sygnatury Apostolskiej na temat funkcjonowania polskiego wymiaru sprawiedliwości w kontekście corocznych sprawozdań. W: *Małżeństwo i jego nieważność a współczesne sądownictwo Kościoła. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników*

sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 10-11 czerwca 2019 roku. red. Tomasz Rozkrut, 17-37. Tarnów: Biblos.

Miziński, Artur Grzegorz. 2011. *Status adwokata w Kościele łacińskim*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium.

Ołdakowski, Krzysztof. 2020. *Papieska intencja na październik: kobiety w gremiach decyzyjnych*, 09.10.202, Dostęp: 30.06.2022. http://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2020-10/papieska-intencja-na-pazdziernik-kobiety-w-gremiach-decyzyjnych.html

Paweł VI. 1971. *Motu proprio „Causas matrimoniales"*.

Pikus, Szymon. 2009. *Niezawisłość sędziego kościelnego*. Lublin-Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Polak, Józef. 2020. Wyjaśnienie papieskiej intencji AM-październik 2020. W: *Apostolstwo Modlitwy. Krajowy Sekretariat w Polsce*, 02.10.2020, Dostęp: 30.06.2022. http://www.ampolska.co/art-2597-Wyjasnienie-papieskiej-intencji-AM-pazdziernik-2020.htm.

S.C. Disciplina Sacramentorum. 1936. *Instructio Provida Mater*. AAS 28 (1936), Ser. II. V. III- num 10.

Rea, Francesco Salvatore. 2018. L'esercizio della potestà giudiziaria del fedele laico attraverso il prisma della Potestas gubernandi in Ecclesia. Sollecitazioni teologiche e canonistiche per una "Chiesa in uscita. *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale (rivista online), n. 37, Nov. 2018. DOI:* 10.13130/1971-8543/10837.

Rozkrut, Tomasz. 2015. Recepcja instrukcji procesowej Dignitas connubii w Polsce. *Annales Canonici*, 11, 177-193. DOI: 10.15633/acan.1062.

Sobański, Remigiusz. 1977. Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie. *Prawo Kanoniczne* 20 (3-4), 47-65.

Sobański, Remigiusz. 2006. Zaskoczeni soborem. Retrospektywne rozważania o recepcji Soboru Watykańskiego II. W: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. Grzegorz Kucza, 126-135. Katowice: Wydawnictwo św. Jacka.

Sobański, Remigiusz. 2010. Między rygoryzmem a laksyzmem. Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa na tle kondycji małżeństwa sakramentalnych w Polsce. *Prawo Kanoniczne*, 53 (3-4), 161-169.

Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*.

Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*.

Sosnowski, Andrzej. 2015. Art. 1/Tytuł 1-Właściwość sądu i trybunały. W: *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. Piotr Skonieczny, 55-83. Tarnów: Biblos.

Sztychmiler, Ryszard. 2007. Komentarz do art. 43. W: *Komentarz do Instrukcji procesowej Dignitas Connubii*, red. Tomasz Rozkrut, 85-88. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Wernz, Francsco Xav. i Petrus Vidal. 1927. *Ius Canonicum Ad Codicis Normam Exactum, Tomus VI, De Processibus*. Romae.

Aleksandra Brzemia-Bonarek – doktor prawa kanonicznego, Katedra Procesowego Prawa Małżeńskiego, Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Sędzia w Trybunale Metropolitalnym w Katowicach, członek Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 105-121
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.6

Posługa świeckiego misjonarza w Kościele

The ministry of the lay missionary in the Church

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny, Polska
j.rozanski@uksw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-1678-2487

Abstract: The term "lay missionary" is a modern term, which is associated with the tradition of the Church in Europe. In Africa, its equivalent term can be "catechist". The purpose of the article is therefore to highlight the need to develop a differentiated terminology for this specific group of lay preachers of the Gospel, depending on the local Church, and to show the way in which Cameroonian catechists are involved in evangelising the local population. Its origins can be traced back to the first centuries, as evidenced by the examples of lay men and women involved in proclaiming the Gospel. At the root of the vocation of the laity involved in the proclamation of the Gospel is a specific call of the Holy Spirit, a special charism recognised over time by the Church and confirmed by a special mission. This involvement of the laity in the work of evangelisation is linked to their specialised preparation for this ministry, the definition of their basic tasks, the spirituality of lay missionaries. It is also linked to the economic dimension of their activity. All these elements contribute to the differentiation of the same ministry in the different local churches.

Keywords: missions *ad gentes*; laity; lay missionary; catechist; evangelization; theology of the laity

Streszczenie: Termin „misjonarz świecki" jest terminem współczesnym, związanym z tradycją Kościoła w Europie. W Afryce jego odpowiednikiem może być z pewnością „katechista". Celem artykułu jest więc podkreślenie potrzeby wypracowywania dla tej specyficznej grupy świeckich głosicieli Ewangelii zróżnicowanej terminologii, w zależności od Kościoła lokalnego, oraz ukazanie sposobu zaangażowania kameruńskich katechistów w ewangelizację miejscowej ludności. Jej początki sięgają pierwszych wieków, o czym mówią przykłady zaangażowanych w głoszenie Ewangelii świeckich – mężczyzn

i kobiet. U źródeł powołania świeckich zaangażowanych w głoszenie Ewangelii znajduje się specyficzne wezwanie Ducha Świętego, specjalny charyzmat uznany z czasem przez Kościół i potwierdzony przez specjalne posłanie. To zaangażowanie świeckich w dzieło ewangelizacji łączy się z ich specjalistycznym przygotowaniem do tej posługi, określeniem ich podstawowych zadań, duchowością misjonarzy świeckich. Związane jest ono również z wymiarem ekonomicznym ich działalności. Te wszystkie elementy wpływają na zróżnicowanie tej samej posługi w poszczególnych Kościołach lokalnych.

Słowa kluczowe: misje *ad gentes*; laikat; misjonarz świecki; katechista; ewangelizacja; teologia laikatu

Wstęp

Pojęcie „świeckiego misjonarza" powstało w ostatnich wiekach pod wpływem rozwijającej się teologii laikatu. Zaś cele i cechy specyficznej posługi „misjonarskiej"[1] – w tym posługi misjonarskiej świeckich – wyrastają powoli, w ciągu wieków z praktyki misyjnej Kościoła. Praktyka ta – podobnie jak i teologia laikatu – miały korzenie w ogólnym powołaniu każdego ucznia Jezusa do dawania świadectwa wierze i głoszenia Ewangelii. Posługa misjonarska była rozumiana bardzo różnie, w zależności od epoki i miejsca głoszenia Ewangelii (obszaru kulturowego). Z pewnością na jej współczesne rozumienie wielki wpływ miało europejskie średniowiecze oraz odkrycie w 1492 roku Nowego Świata dla chrześcijańskiej już wówczas Europy. Wtedy w praktyce najmocniej do głosu doszła geograficzna koncepcja misji *ad gentes*, która zaważyła na kolejnych wiekach, aż po współczesność. W tym kontekście rozpatrywano także powołanie i posługę misjonarską najpierw duchownych, zakonników i zakonnic, a następnie świeckich. Mówienie, że udają się oni na „misje zagraniczne", utrwaliło się na długo jako relikt epoki kolonialnej: podziału świata na metropolię i posiadłości zamorskie.

Tymczasem w tworzących się Kościołach Ameryki Łacińskiej, Azji, a później Afryki, wielu świeckich było misjonarzami we własnym kraju. Wśród tych rodzimych, świeckich misjonarzy szczególną rolę odgrywali katechiści. Ich liczba była i jest nadal imponująca przede wszystkim w Kościołach w Afryce Subsaharyjskiej. Katechiści są przedstawicielami laikatu. Nie mają święceń kapłańskich ni diakonatu ani nie należą do żadnego instytutu życia konsekrowanego. Nie są ponadto kimś obcym, przybyłym, ale kimś z wewnątrz. Dzielą oni to samo wychowanie, znają miejscowe życie i jego uwarunkowania, jak

[1] Zgodnie z wypracowaną już terminologią misjologiczną w języku polskim rozróżniam tutaj powołanie „misyjne" i „misjonarskie". Powołanie misyjne jest powszechne, nierozłącznie związane z powołaniem do świętości. Natomiast powołanie misjonarskie jest bezpośrednio związane z posługą ad gentes, o czym szerzej w dalszej części artykułu (Kurek 1992, 3-5).

każdy. Poza tym mówią zrozumiałym językiem. Znaczenie ich pracy podkreśla *Dekret o działalności misyjnej Kościoła «Ad gentes»* Soboru Watykańskiego II, traktując wymóg zaangażowania laikatu w dzieło ewangelizacji jako warunek *sine qua non* zakorzenienia Kościoła w miejscowej kulturze (Sobór Watykański II 1965b, 21).

Teologię laikatu rozwija bogata różnojęzyczna literatura przedmiotu. Mówi ona także wiele o współpracy świeckich w dziele misyjnym Kościoła. Ten aspekt rozwijają też liczne dokumenty Magisterium Kościoła[2]. Jednak jeśli chodzi o sprecyzowanie i wyodrębnienie specyficznej „posługi świeckiego misjonarza", literatura ta jest o wiele skromniejsza. Sytuacja przedstawia się nieco inaczej przy precyzowaniu i wyodrębnianiu „posługi katechisty", która doczekała się licznych opracowań, a także dokumentów Kościoła powszechnego i lokalnego (Różański 2004, 195-206).

1. U źródeł misyjnego zaangażowania świeckich

Dzieje Apostolskie są pierwszym obszernym opracowaniem rodzenia się Kościoła w obrębie kultury żydowskiej oraz pogańskiej. W tej relacji św. Łukasza głoszenie Ewangelii, począwszy od Jerozolimy, inspirowane jest nieustannie przez Ducha Świętego, który prowadzi głosicieli najpierw do Żydów, następnie do Samarytan, dworzanina etiopskiego, Korneliusza i jego domowników i dalej do pogan ze świata hellenistycznego. Początki dziejów Kościoła wskazują, że posługi i charyzmaty w Kościele rodzą się powoli, w kontekście nowych okoliczności życiowych, historycznych i kulturowych. Dotyczy to także posługi „misjonarza" jako głosiciela Ewangelii, gromadzącego wspólnotę wiernych z nowych miejsc i nowych kultur. Dzieje Apostolskie mówią o dołączeniu Macieja do grona Dwunastu – w miejsce Judasza (Dz 1,23-26), o ustanowieniu posługi „diakonów" przez modlitwę i włożenie na nich rąk, by apostołowie mogli oddać się modlitwie i „posłudze słowa" (Dz 6,3-6). Ta księga wspomina także o konkretnych „prorokach" i „nauczycielach" spoza grona Dwunastu (Dz 13,1) oraz opisuje, jak podczas liturgii, z inspiracji Ducha Świętego, wspólnota chrześcijańska z Antiochii po poście i modlitwie nakłada ręce na Barnabę i Pawła i posyła ich na pierwszą wyprawę misyjną, zaopatrując przy tym materialnie (Dz 13,2-3). Paweł Apostoł w głoszeniu Ewangelii współpracuje z wieloma osobami, także kobietami. Jego współpracownikami w dziele misyjnym są chociażby małżonkowie Akwila i Pryscylla

[2] Por. chociażby obszerną, wielojęzyczną bibliografię ks. Marka Rostkowskiego (Rostkowski 2007, 263-327) oraz głównie polskojęzyczną bibliografię ks. Franciszka Jabłońskiego (Jabłoński 2016, 461-505).

(Dz 18, 2), Pryska (Rz 16,5), Lidia (Dz 16,14), Apollos (1 Kor 1,12), Urban i Stachys (Rz 16,9), Tryfen i Tryfoza (Rz 16,12). Widać zatem, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ewangelizacja w szerokim tego słowa znaczeniu była w dużej mierze dziełem „misjonarzy świeckich”[3], nieprzeznaczonych przez wspólnotę wyłącznie czy też w dużej mierze do głoszenia Ewangelii[4].

Do XVII wieku rzeczywistość oddawana przez współczesny termin „misje” czy też „pierwsza ewangelizacja” wyrażana była m.in. przez takie określenia jak: „oświecenie pogan”, „przyprowadzanie nowych ludów na łono świętej matki Kościoła”, „rozkrzewianie wiary”, „nawrócenie pogan” itp. Gdy mówiono o misjonarzach, używano m.in. terminów: „słudzy świętej Ewangelii”; „podróżujący dla Chrystusa”; „głosiciele Ewangelii”; „udający się do nawracania niewiernych”[5] itp. (Seumois 1952, 63).

Wśród wzmiankowanych wyżej głosicieli Ewangelii nie brakowało oczywiście i świeckich. W średniowieczu na wybitnego praktyka i teoretyka misji wyrósł bł. Rajmund Lull (1232-1315), tercjarz franciszkański, autor kilkudziesięciu rozpraw z dziedziny teorii i metody misyjnej, inicjator powstania kolegium do kształcenia misjonarzy *ad gentes* (Burkiewicz 2014, 75-96; Miotk 2004/2005, 97-112; Olszewski 2010, 89-106; Judycka 2002, 73-90). Z czasów już nowożytnych przywołać można działalność świeckich chrześcijan w Korei, gdzie chrześcijaństwo pojawiło się początkiem XVII wieku. Misjonarze duchowni przyszli tam dopiero w 1836 roku (Mulders 1960, 384-385)[6]. Podając przykłady zaangażowania świeckich w dzieło misyjne Kościoła, nie można nie wspomnieć też misjonarzy świeckich w Ameryce Łacińskiej. Historia misji na tym kontynencie w perspektywie zaangażowania świeckich czeka wciąż na wielu badaczy, ujmujących tę rzeczywistość ewangelizacyjną z różnych punktów widzenia.

---

[3] Termin „misjonarz” czy „misjonarka” w odniesieniu do pierwszych wieków jest z pewnością przykładem przenoszenia współczesnego nam słownictwa na tamte czasy. W pierwszych wiekach o wiele bardziej sens posługi oddaje termin „apostoł” czy też „apostołka” (Biernath, 2005, 75-77), chociaż termin ten różnił się od terminu technicznego „Dwunastu”, o czym zaświadcza sam św. Paweł w 1 Kor 15, 5.7 (Stasiak 2020, 656-657). Słowo „świecki” (greckie *laikos*) pojawiło się w literaturze kościelnej dopiero pod koniec II w.

[4] Czasownik „ewangelizować” (*evanghelizesthai*) w Nowym Testamencie oznacza ‘głosić przesłanie radości’. Z czasem jednak pojęcie to stopniowo zanikło i zostało zastąpione przez szereg innych. Termin „ewangelizacja” zaczął ponownie rozpowszechniać się w środowiskach protestanckich XIX w. Do jego powrotu i upowszechnienia w Kościele katolickim przyczynił się bez wątpienia Sobór Watykański II, który pojmował go w ścisłym sensie, tj. w sensie przepowiadania kerygmatycznego. (Różański 2001, 12-13).

[5] Właściwie aż do początku XX w. w Europie „misje” rozumiano bardziej jako katolicyzację a mniej jako chrystianizację. Obejmowały one więc także działalność wśród protestantów i prawosławnych, a nawet nawracanie katolików („misje ludowe”, „parafialne”).

[6] W historii Kościoła w Polsce można byłoby także z pewnością doszukiwać się wielu przykładów zaangażowania świeckich w dzieło misyjne Kościoła, wspominając chociażby św. Jadwigę Królową i jej zaangażowanie w chrzest Litwy.

W refleksji teologicznej jednak termin „misje" i „misjonarze" rozpowszechnił się dzięki jezuitom, a następnie nowym zgromadzeniom zakonnym – jak choćby księżom misjonarzom św. Wincentego à Paulo – udającym się do „krajów zamorskich". I tak w 1589 roku jezuici wydają *Brevis et compendiosa narratio missionum quarundam orientis et occidentis*, które dotyczy Indii, Japonii i Etiopii (Spitilli 1593). W 1601 roku. Louis de Guzman SJ publikuje *De las missiones que han hecho los religiosos de la compaña de Jesus* – o misjach jezuickich w Indiach i Japonii. Termin misje znajdujemy także w bulli Grzegorza XV *Inscrutabili divinae providentiae* z 22 czerwca 1622 roku, ustanawiającej Kongregację Rozkrzewiania Wiary: „Niech kierują wszystkimi misjami w zakresie głoszenia i nauczania Ewangelii i nauki katolickiej, niech ustanawiają i wymieniają potrzebnych pomocników (*ministros*)" (Grzegorz XV 1622, 16)[7].

Jednak w tych dokumentach o bezpośrednim zaangażowaniu misyjnym świeckich z reguły się nie wspomina. Jest to efekt średniowiecznego wzorca zaangażowania misyjnego świeckich, ukierunkowanego niemal wyłącznie na cele religijne (modlitwę, dobroczynność, pomoc). Wzorzec ten opierał się w zasadzie na duchowości przejętej od mnichów czy zakonników. Także w następnych stuleciach nie mówiono szerzej o zaangażowaniu misyjnym świeckich. Nie wspomina się o nim także szerzej od Soboru Trydenckiego do Soboru Watykańskiego I. Obydwa wspomniane sobory akcentują przede wszystkim hierarchiczność Kościoła, w którym zaangażowanie laikatu katolickiego jest tylko implikowane i promowane we wspomnianej hierarchiczności. Mimo to powoli bezpośrednie zaangażowanie świeckich w dzieło misyjne Kościoła wkraczało na teren współczesnej eklezjologii. Coraz częściej w dokumentach Kościoła podkreślano, że na mocy chrztu świętego i Eucharystii nikt nie może się czuć zwolnionym z posługi misyjnej. W 1840 roku papież Grzegorz XVI w encyklice *Probe nostis* poleca biskupom popieranie instytutów i stowarzyszeń świeckich, które wiernym jakiegokolwiek stanu otwierają łatwą drogę i sposoby dobrego przysłużenia się misjom apostolskim i wspieranie ich (Grzegorz XVI 1840, 141). Czterdzieści lat później papież Leon XIII w encyklice *Sancta Dei civitas* bezpośrednio zwraca się do całego Ludu Bożego z apelem o pomoc dla dzieła misyjnego. Wyraża nadzieję, że wszyscy, którzy chlubią się imieniem katolików, wspomogą dzieło misyjne (Leon XIII 1880, 143-145). Szczególnie podkreślano wagę apostolatu modlitwy i wyrzeczenia oraz pomoc finansową, która w XIX wieku rozwinęła się dzięki inicjatywom

[7] *Missionibus omnibus ad praedicandum et docendum Evangelium et catholicam doctrinam superintendant, ministros necessarios constituant, et mutent* (tłum. za: *Breviarum missionum* 1979, 35). Te właśnie i im podobne publikacje torowały drogę późniejszemu geograficznemu pojęciu misji *ad gentes* oraz zdefiniowaniu „misjonarza" jako kogoś, kto pracuje w odległych krajach.

świeckich, m.in. bł. Paulinie Jaricot[8]. W 1919 roku Benedykt XV w słynnym liście apostolskim *Maximum illud* nauczał, że wśród wszystkich pomocy, które ofiarowuje się misjom i o które misjonarze wciąż nie przestają prosić, na pierwszym miejscu znajduje się modlitwa. Wszyscy chrześcijanie powinni poprzez modlitwę wypraszać potrzebne łaski „heroldom", którzy „trudzą się w Winnicy Pańskiej nad szerzeniem Ewangelii". Papież doceniał także pomoc finansową, zwracając się z gorącym apelem do wszystkich o wspomożenie z chrześcijańską szczodrobliwością wszelkich organizacji, które w szczególny sposób służą dziełu ewangelizacji narodów (Benedykt XV 1919, 187, 189).

Nieocenione zasługi dla rozwoju teologii laikatu i posługi świeckich na misjach wniósł papież Pius XII. W 1943 roku encyklice *Mystici Corporis* rozwinął on szeroką wizję Kościoła – „Ciała Mistycznego" złożonego z różnych członków, w tym zaangażowanego laikatu (Pius XII 1943, 248-249). Natomiast w encyklice *Evangelii praecones* z 1951 roku tenże papież przedstawił historię misji prowadzonych przez świeckich na przestrzeni wieków. Umieścił także w niej gorący apel do świeckich, aby spieszyli z pomocą misjom. Skierował go zarówno do rodzimych misjonarzy świeckich, jak i misjonarzy z krajów chrześcijańskich działających wśród ludności nieznającej jeszcze Chrystusa. (Pius XII 1951).

Niezwykle ważnym dokumentem dla misjonarzy świeckich jest także encyklika *Fidei donum* z 1957 roku Papież Pius XII chciał przez nią przede wszystkim rozpalić i umocnić „w sercach kapłanów ducha misyjnego" oraz by ten ich zapał udzielił się wszystkim wiernym (Pius XII 1957, 2). W tę posługę na końcu encykliki papież włącza także misjonarzy świeckich: „Również wam, głosiciele Ewangelii, kapłani wybrani z poszczególnych krajów, bracia i siostry zakonne, klerycy, katecheci, świeccy pomocnicy misji, wreszcie wam wszystkim, siewcy wiary Jezusa Chrystusa, którzy jesteście rozproszeni po świecie, a tak często nieznani, wyrażamy Naszą wdzięczność i zaufanie" (Pius XII 1957, 18). Stąd też można mówić także o misjonarzach świeckich włączonych w ruch „fideidonistów".

Zachęty i uzasadnienia dotyczące zaangażowania osób świeckich w bezpośrednie działania apostolskie i misyjne znajdują się także w dokumentach Soboru Watykańskiego II z pierwszych lat sześćdziesiątych XX wieku Nawiązują one naturalnie do idei zawartych we wcześniejszym nauczaniu Kościoła. Jeden z najbardziej podstawowych dokumentów tego soboru, dotyczących misyjnego zaangażowania katolików świeckich w dzieło misyjne Kościoła, to *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem"*. Dekret ten stwierdza, że wszystkim wiernym zlecony jest obowiązek współdziałania, by Boża No-

[8] W tym celu założyła ona tzw. Związek Lyoński – zalążek późniejszych Papieskich Dzieł Misyjnych. Została beatyfikowana 22 maja 2022 r.

wina o zbawieniu została poznana i przyjęta przez wszystkich ludzi na całym świecie (Sobór Watykański II 1965a, 3). Podobnie i konstytucja *Lumen gentium* podkreśla, że na wszystkich świeckich spoczywa zaszczytny obowiązek przyczyniania się do tego, aby Boży plan zbawienia coraz bardziej rozszerzał się na wszystkich ludzi wszystkich czasów i wszystkich miejsc na ziemi. Ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy, na wzór mężów i niewiast, którzy pomagali św. Pawłowi Apostołowi w głoszeniu Ewangelii (Sobór Watykański II 1964, 33).

W podobnym duchu mówi o zaangażowaniu świeckich dekret misyjny *Ad gentes*, podkreślając, że świeccy na całym świecie są wezwani do współpracy misyjnej w zależności od sytuacji lokalnych i według zaleceń Kościoła, będąc wyczulonymi na aktualne potrzeby (Sobór Watykański II 1965b, 35). Fundamentem teologicznym współpracy z dziełem misyjnym całego Ludu Bożego był akt chrztu świętego, przez który każdy chrześcijanin jest wszczepiony w Chrystusa i przez to także odpowiedzialny za rozwój i rozszerzanie się Jego Ciała Mistycznego, niezależnie od spełnianych funkcji.

Mimo tych ewangelicznych wyzwań uwagę świeckich w dokumentach Kościoła kierowano przede wszystkim na współpracę modlitewno-materialną. Papież Paweł VI dzielił zasadniczo ludzkość na dwie ogromne kategorie: „pracowników ewangelizacji" i „odbiorców ewangelizacji". Nawiązując do tradycyjnych schematów z poprzednich wieków, świeckich misjonarzy pozostawiano w tej refleksji poza granicami bezpośredniego zaangażowania misyjnego. Tożsamość misyjna wiernego świeckiego zawierała się w powołaniu misyjnym całego Ludu Bożego i wyrażała się przede wszystkim w świadectwie, życiu autentycznie chrześcijańskim, ale też Paweł VI wskazywał na wielką różnorodność form współpracy z dziełem misyjnym (Paweł VI 1975, 41; Rostkowski 2007, 111-113).

W adhortacji posynodalnej *Christifideles laici* św. Jan Paweł II podkreślał, że wezwanie Chrystusa „Idźcie i wy do mojej winnicy" dotyczy nie tylko biskupów, kapłanów, zakonnic i zakonników, ale wszystkich, także świeckich, „których Bóg wzywa osobiście, powierzając im do spełnienia misję w Kościele i w świecie" (Jan Paweł II 1988, 2). Natomiast w 1990 roku w encyklice misyjnej *Redemptoris missio* tenże papież sygnalizował, że zaangażowanie misyjne wiernych świeckich jest znakiem dojrzałości lokalnego Kościoła (Jan Paweł II 1990, 77). Wielkie bogactwo odniesień do zaangażowania misyjnego świeckich w Kościele znaleźć można także w wielu innych dokumentach Jana Pawła II i jego następców, m.in. w niezwykle istotnych dla życia Kościołów lokalnych adhortacjach, publikowanych po kontynentalnych i regionalnych synodach biskupów (Jan Paweł II. 1995; 1999a; 1999b; 2001; Benedykt XVI. 2011; 2012; Franciszek 2020). Podkreślano w nich głównie zaangażowanie świeckich w dzieło misyjne Kościoła w wymiarze duchowym (modlitwę,

ofiarowywanie w intencji misji cierpienia i trudności), pomoc materialną oraz świadectwo życia (Rostkowski 2007, 115-218).

2. Misjonarze świeccy – perspektywa polska (europejska)

Nauczanie papieskie miało zasadniczy wpływ na rozwój myśli teologicznej i praktyki misyjnej związanej z definiowaniem i działalnością „misjonarzy świeckich". Z pewnością obydwa te elementy łączyły się ze zmieniającą się koncepcją „misji" i „misjonarza" jako takiego. W Europie cień na rozumienie terminu „misje *ad gentes*" położyła przeszłość kolonialna, która akcentowała kryterium geograficzne, „zagraniczność", ich położenie poza Europą. W tym ujęciu Europa była centrum tak chrześcijaństwa, jak i najbardziej rozwiniętej cywilizacji. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* zauważa, że „kryterium geograficzne, choć niezbyt dokładne i zawsze tymczasowe, pozostaje jeszcze miarodajne dla horyzontów, ku którym winna się kierować działalność misyjna". Jednak zaraz obok tego kryterium geograficznego podkreśla to drugie, ważniejsze – obszary kulturowe, „w których brak jest tubylczych wspólnot chrześcijańskich; gdzie indziej są one tak małe, że nie są rozpoznawalnym znakiem chrześcijańskiej obecności, lub brak tym wspólnotom dynamizmu, potrzebnego do ewangelizowania własnych społeczeństw, czy też należą one do ludności będącej mniejszością, nie włączonej w dominującą kulturę narodową" (Jan Paweł II 1990, 37). Chrystianizacja kultury jest dziełem tak ważnym, że „nie wydaje się słusznym stawianie na równi sytuacji narodu, który nigdy nie poznał Jezusa Chrystusa, z sytuacją takiego, który Go poznał, przyjął, a potem odrzucił, żyjąc jednak nadal w kulturze, która wchłonęła w znacznej części zasady i wartości ewangeliczne" (Jan Paweł II 1990, 37).

W kontekście przytoczonej definicji misji „misjonarz" (także „misjonarz świecki") to osoba posłana przez Kościół do głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród tych, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa (por. Sobór Watykański II 1965b, 23). Encyklika *Redemptoris missio* podkreśla także, że misjonarz jest powołany przez samego Chrystusa, przy czym chodzi tutaj o specjalne powołanie w bardziej podstawowym powołaniu – kapłańskim, zakonnym czy też w powołaniu świeckich do apostolstwa (por. Jan Paweł II 1990, 61). Powołanie misjonarskie jest rozpoznawane i potwierdzane przez Kościół, który posyła misjonarza w swoim imieniu. Nie jest więc nim ten, kto w jakikolwiek sposób znajdzie się w kraju misyjnym i tam współpracuje z misjonarzami. Musi być formalnie posłany przez Kościół, a zatem także posłanie przez wspólnotę Kościoła (biskupa, przełożonego wyższego w rozumieniu prawa kanonicznego) jest jednym z konstytutywnych elementów bycia misjonarzem (Jabłoński 2017, 147). Powyższe elementy, składające się na po-

wołanie posłanie misyjne, stara się łączyć *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku, podkreślając, że misjonarze to ci, „którzy są posyłani przez właściwą władzę kościelną do wykonywania dzieła misyjnego, mogą być dobierani spośród rdzennych mieszkańców lub spoza nich, spośród duchowieństwa diecezjalnego lub członków instytutów życia konsekrowanego, albo stowarzyszeń życia apostolskiego, albo spośród innych wiernych świeckich" (*Kodeks prawa kanonicznego* 1983, kan. 784).

Precyzując pole działania – łączące kryterium geograficzne i kulturowe misji *ad gentes* – Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* wyróżnia trzy podstawowe działania Kościoła: misje *ad gentes*, duszpasterstwo i nową ewangelizację. Misje *ad gentes* skierowane są przede wszystkim ku narodom, grupom ludzi, środowiskom społeczno-kulturowym, „w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi. To jest w ścisłym sensie misja *ad gentes*" (Jan Paweł II 1990, 33). Te rozgraniczenia wydają się bardzo potrzebne i istotne, jeśli weźmiemy pod uwagę spore zamieszanie terminologiczne[9]. Jan Paweł II idzie jeszcze dalej, poza wyznaczenie obszarów geograficznych i kulturowych dla misji *ad gentes*. Dostrzega „nagłe i głębokie przekształcenia, znamionujące dzisiejszy świat", które naruszają dotychczasowe, ustabilizowane sytuacje ludzkie i społeczne. Wśród nich wymienia wielkie aglomeracje miejskie, migracje, uchodźców, ludzi żyjących w nędzy. Dostrzega także współczesne „areopagi" w kulturze wymagające ewangelizacji, jak choćby: środki społecznego przekazu, zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochronę świata stworzonego, areopag prac badawczych itp. Te nowe wyzwania wymagają także zaangażowania misyjnego (Jan Paweł II 1990, 37).

Pojmowanie „misji *ad gentes*" i „misjonarza" w polskiej refleksji teologicznej i praktyce misyjnej polegało przede wszystkim na przyjmowaniu i komentowaniu wskazań zawartych w nauczaniu papieskim. W okresie europejskiego odrodzenia misyjnego w XIX wieku Kościół w Polsce uczestniczył w dziele misyjnym (Różański 2012, 70-72). Współcześnie zaangażowa-

[9] Mówi o tym papież Paweł VI, podkreślając, że „słowo «misje» jest niejednokrotnie nadużywane na określenie jakiegoś dobrego dzieła, zwłaszcza o charakterze społecznym. Jeśli jednak cała apostolska działalność Kościoła ma swoje podstawy w misji samego Chrystusa, nie wolno nam o istotnym aspekcie tej misji zapominać lub go nie doceniać w posłannictwie *ad gentes* – do narodów (Mk 28,19; Mk 16,15; Łk 24,47)" (Paweł VI 1977). Bardzo różnorodne rozumienie misji – tak współczesne, jak i dawne, można dzisiaj spotkać w Polsce w praktyce duszpasterskiej, statystycznej, w licznych wypowiedziach i publikacjach. Do dzisiaj terminy „misje" i „misja" używa się także w innych kontekstach: „misja kanoniczna"; „Francja krajem misyjnym"; „polska misja katolicka" (w krajach Europy Zachodniej) itp. Do tego doszło także szereg świeckich znaczeń terminu misja: „misja dyplomatyczna"; „misja wojskowa" itp.

nie polskiego laikatu w działalność misyjną Kościoła rozwijało się zwłaszcza w okresie międzywojennym w ramach Akcji Katolickiej oraz w działalności Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary. Dynamicznym ośrodkiem życia religijnego, który promieniował na całą Polskę w okresie dwudziestolecia międzywojennego, był Poznań. Promotorem polskiej działalności misyjnej był m.in. kard. August Hlond. To działanie skutecznie zatrzymała II wojna światowa oraz okres rządów komunistycznych w Polsce. Sytuacja zmieniła się w latach sześćdziesiątych XX wieku, bo rząd komunistyczny zezwolił na odbudowę Papieskich Dzieł Misyjnych oraz na bezpośrednie zaangażowanie polskich misjonarzy i misjonarek. Te decyzje polityczne zbiegły się z posoborową odnową działalności misyjnej. Wyjazdy pierwszych grup misjonarzy zakonnych stały się bodźcem także dla księży diecezjalnych i katolików świeckich. Coraz liczniejsze prośby świeckich o posłanie na misje sprawiły, że w 1987 roku Komisja Episkopatu ds. Misji zatwierdziła statut Instytutu Misyjnego Laikatu, czyniąc z niego swą agendę. Formacja świeckich do wyjazdu na misje odbywała się wspólnie z formacją kapłanów, zakonników i sióstr zakonnych, przygotowujących się do misyjnej posługi w Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie. Mimo to udział świeckich misjonarzy z Polski w dziele misyjnym Kościoła nie był wielki (Różański 2012, 88-90, 103-111; Kluj 2017, 36). Przez lata największą trudnością dla misjonarzy świeckich był brak ustalenia ich statusu prawnego. W świetle polskiego prawa świeccy nie mieli „statusu misjonarza". Problemu tego nie rozwiązywała ustawa rządowa o pożytku publicznym i wolontariacie z 2003 roku. Mówiła ona natomiast o wolontariacie, który traktowano jako świadomą, dobrowolną działalnością podejmowaną na rzecz innych, świadczoną bez wynagrodzenia (Uszko-Dudzińska 2017, 124-126). W tym kontekście pojawił się także tzw. „wolontariat misyjny". Wolontariat misyjny wyróżniał spośród innych przede wszystkim aspekt religijny oraz środowisko realizacji posługi, nazywane wciąż tzw. „krajami misyjnymi". Cechował go też krótki czas pracy[10] (Szyszka 2017, 76-77).

Wobec niewątpliwego zbliżenia posługi misjonarza świeckiego do wolontariatu misyjnego wydawałoby się, że podstawowym kryterium rozróżniającym jest posłanie do pracy misyjnej przez Kościół. Ten element widoczny był m.in. podczas uroczystych posłań misjonarzy, które – począwszy od 1965 roku – miały różny charakter: zakonny, diecezjalny czy też parafialny. Z pewnością na kształt tych posłań wpłynęło wręczenie krzyży misyjnych 3 czerwca 1979 roku w Gnieźnie przez św. Jana Pawła II. Po homilii papież poświęcił krzyże, odmówił modlitwę i osobiście nałożył krzyże 12 misjonarzom (Jabłoński 2010, 13,26). Podobny obrzęd praktykowano odtąd przy innych posłaniach, w tym

[10] Obecnie w Polsce istnieje około trzydziestu wolontariatów misyjnych. Jednymi z prężniejszych są wolontariaty salezjańskie.

także misjonarzy świeckich[11]. Jednak w ostatnich latach zrodziła się też praktyka uroczystego posyłania wolontariuszy misyjnych, co przyczynia się także do zatarcia granic między posługą świeckiego misjonarza i wolontariusza.

3. Misjonarze świeccy – perspektywa kameruńska (afrykańska)

W historii ewangelizacji Afryki można wyróżnić trzy zasadnicze etapy. Pierwszym z nich była starożytna misja afrykańska, która obejmowała tereny Afryki Północnej oraz dzisiejsze tereny Etiopii i Erytrei, drugim były misje prowadzone głównie w wiekach XVI-XVII na terenie Kongo. Trzecia ewangelizacja Afryki rozpoczęła się w XIX wieku i nabrała wielkiego dynamizmu pomimo początkowych dość silnych związków z działalnością kolonizacyjną państw europejskich. Na każdym z tych etapów znaleźć można zaangażowanych rodzimych, świeckich misjonarzy. Niektóre młode, lokalne wspólnoty przetrwały dzięki nim w czasach prześladowań, po wypędzeniu misjonarzy, jak np. na Madagaskarze dzięki bł. Wiktorii Rasoamanarivo (1848-1894). Podobne przykłady znaleźć można w innych częściach Afryki, w tym także w Kamerunie, skąd w 1916 roku wypędzono niemieckich misjonarzy katolickich[12].

Niemieccy pallotyni w pracy ewangelizacyjnej opierali się przede wszystkim na rodzimych katechistach. W 1908 roku utworzono pierwszą szkołę dla katechistów[13]. Rozpoczęło ją 33 kandydatów. Prowadzono także skrócone szkolenia dla katechistów. Dzięki ich pracy wspólnoty katolickie szybko rozrastały się, początkowo głównie w centrum (Jaunde). W 1915 roku liczba ochrzczonych wynosiła 12 756, a katechumenów 1445. Oni też opiekowali się wspólnotami katolicki aż do czasu przybycia francuskich misjonarzy Ducha Świętego. Do niektórych wspólnot misjonarze dotarli dopiero po czterech latach (Sundkler, Steed 2001, 270-273; Różański 2004, 110; Criaud 1989, 81-82).

---

[11] Chociaż posłanie przez władzę kościelną wydaje się nieodzownym elementem pozyskania statusu misjonarza, to jednak warto zauważyć, że najbardziej znana polska misjonarka świecka – i kandydatka na ołtarze – Wanda Błeńska nie miała oficjalnego posłania misyjnego.

[12] Stało się to po pokonaniu wojsk niemieckich w Kamerunie przez Francję i Wielką Brytanię. Ostatni misjonarze niemieccy zostali deportowani z Kamerunu na wyspę Fernando Poo pod koniec kwietnia 1916 r. (Criaud 1991, 81-82).

[13] Termin „katechista" funkcjonował w polskiej literaturze misjologicznej – prawdopodobnie jako kalka językowa z francuskiego – już od XIX w. W XX w. termin ten używany był także przez polskich misjologów, by odróżnić „katechetów" z krajów misyjnych (głównie z Afryki) od katechetów – nauczycieli religii w szkołach. Jan Paweł II odwołał się do tego rozróżnienia w adhortacji *Catechesi tradendae* (Jan Paweł II 1979, 66), skąd następnie (na zasadzie cytatu) termin „katechista" trafił do encykliki *Redemptoris missio* (Jan Paweł II 1990, 73) jako odrębny od „katechety". Stąd też pojawiły się problemy przy tłumaczeniu tego terminu na inne języki, nieużywające tego rozróżnienia (por. Kluj 2005, 208-212).

Katechiści zatem od początku katolickiej ewangelizacji Kamerunu stanowili główną siłę personalną misji afrykańskich. Ustanawiani byli i szkoleni przez misjonarzy. Najmniej rozpowszechnionym modelem katechisty był katechista wędrujący, koncentrujący się na samym nauczaniu doktryny. Najczęściej spotykany był model „katechisty towarzyszącego" misjonarzowi. Misjonarz nadzorował całą pracę ewangelizacyjną i z reguły wykazywał inicjatywę. Często zdarzało się jednak, że to katechiści wykazywali się inicjatywą ewangelizacyjna nie tylko w swojej wspólnocie. Z czasem powstała nowa koncepcja katechisty, który był już traktowany jako współpracownik kapłana, a nie jego zastępca. Pozostawał on bowiem w służbie wspólnoty, nie księdza.

Historyczne zasługi katechistów w głoszeniu Ewangelii i zakładaniu Kościoła wpłynęły na dowartościowanie ich posługi w dokumentach soborowych.

Soborowy *Dekret działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes"*, mówiąc o tworzeniu się społeczności chrześcijańskiej na terenach misyjnych, podkreśla znaczenie pracy katechistów tak w przeszłości, jak i dzisiaj. Zwraca przy tym uwagę, że ich posługa ma charakter urzędowy, „do założenia bowiem Kościoła i do rozwoju wspólnoty chrześcijańskiej konieczne są różne urzędy, powoływane przez Boga spośród wiernych. Zalicza on do nich urząd kapłanów, diakonów i katechistów" (Sobór Watykański II 1965b, 15). Dalej tenże dekret postuluje udzielanie odpowiednio przygotowanym katechistom „misji kanonicznej do odprawiania publicznych czynności liturgicznych, by przez to z większym u ludu autorytetem służyli sprawie wiary" (Sobór Watykański II 1965b, 17). Nie wyklucza także udzielenia posługi diakonatu niektórym katechistom, pozostawia to jednak w gestii miejscowym Konferencjom Biskupów (Sobór Watykański II 1965b, 16).

Wychodząc z inspiracji soborowego Dekretu Misyjnego, Kongregacja Ewangelizacji Narodów wydała w 1970 roku dokument precyzujący, kim jest katechista, jakie są jego zadania, jakie są główne wytyczne dla jego formacji, oraz regulujący sprawę ich utrzymania. Dokument Kongregacji podkreśla, że katechista jest człowiekiem świeckim, obdarzonym odpowiedzialnością ewangelizacyjną, pomagającym w budowie wspólnoty chrześcijańskiej, zależnie od miejscowych potrzeb. Nie może być zatem traktowany tylko jako zastępca kapłana. Dokument nie wyklucza sytuacji, w której mógłby on zastąpić nieobecnego kapłana, ale równocześnie zaznacza, że nie stanowi to głównej funkcji katechisty. Uzasadnieniem bowiem jego szczególnej roli w ewangelizacji nie jest sytuacja braku kapłanów, ale misyjna natura Kościoła. Szczególny charyzmat i powołanie katechisty są inspirowane przez Ducha Świętego (Kongregacja Ewangelizacji Ludów 1973, 129-134; 1974, 159-162).

Wskazania soborowe oraz dokument Kongregacji Ewangelizacji Narodów z kwietnia 1970 roku wpłynęły zasadniczo na dynamiczny rozwój posługi katechisty, jak również na ich liczbę, chociażby w północnym Kamerunie. W mło-

dych wspólnotach od lat sześćdziesiątych można było zaobserwować wyraźną tendencję do tworzenia ośrodków szkolenia katechistów, organizowania kursów i specjalistycznych sesji, zarówno na szczeblu parafialnym, regionalnym, jak i diecezjalnym czy też nawet ogólnokrajowym. Był to ruch o wyraźnych cechach oddolnych, aczkolwiek znajdujący pełne poparcie biskupów. Istotną cechą dla formacji katechistów w Kamerunie był przy tym fakt, iż odbywała się ona najczęściej w językach rodzimych (Boisseau 1970, 106-115).

Do zwykłych obowiązków katechisty we wspólnocie należały z reguły: prowadzenie i animacja modlitw niedzielnych, przygotowanie katechumenów do chrztu, prowadzenie modlitw i przygotowanie liturgii słowa podczas pogrzebów, modlitwa przy chorych, chrzest w niebezpieczeństwie śmierci, regulowanie sporów z wodzem, a także przygotowanie do innych sakramentów czy też animacja spotkań. Z czasem wszędzie zaczęto zawężać ten szeroki zakres obowiązków do posługi słowa i sakramentów, a zatem posług charakterystycznych dla szafarzy. Dlatego też już pod koniec lat sześćdziesiątych pojawiły się postulaty, by katechistów po prostu włączyć przez święcenia diakonatu w stan duchowny. Konferencja Episkopatu Frankofońskiej Afryki Zachodniej (CERAO), w skład której podówczas wchodził także Episkopat Kamerunu[14], akceptowała święcenia diakonatu udzielane katechistom czy „sługom wspólnoty", którzy przez odpowiednio długi okres dali przykład wierności i służby wspólnocie (Różański 2004, 204-205).

W duchu docenienia i odrębności posługi katechisty utrzymany był także *Przewodnik dla katechistów* Kongregacji Ewangelizacji Narodów, wydany w 1993 roku. Dokument ten kładł nacisk na wartość i odrębność powołania katechisty. Podkreślał, że katechiści na terenach misyjnych mają swoją własną tożsamość, która odróżnia ich od katechetów pracujących w Kościołach dawnej daty (europejskich). Katechistę cechują: powołanie przez Ducha Świętego, misja kościelna, współpraca z ordynariuszem miejsca oraz szczególny związek z działalnością misyjną *ad gentes* (Kongregacja Ewangelizacji Narodów 1993, 2).

Święty Jan Paweł II podczas swoich podróży apostolskich do Afryki wykorzystywał każdą okazję, aby podkreślić wagę i znaczenie pracy katechistów jako „podstawowej służby ewangelizacyjnej". W 1980 roku w Kumasi (Ghana) św. Jan Paweł II wręczył sześciu wybranym przedstawicielom katechistów nagrodę pokojową Jana XXIII, mówiąc: „Kościół uznaje w tych katechistach ludzi powołanych do wykonywania szczególnego kościelnego zadania, złączonego z odpowiedzialnością za rozkrzewianie Ewangelii. Kościół widzi w nich swoich świadków wiary oraz sługi Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła; widzi w nich do-

[14] Od 1965 r. Episkopat kameruński wszedł w skład Konferencji Episkopatu Afryki Centralnej (*ACERAC*).

brych pracowników w misji zachowania, rozwijania i umacniania życia chrześcijańskiej wspólnoty" (Jan Paweł II 1985, 545)[15].

Podsumowanie

Historia ewangelizacji oraz współczesne życie Kościoła świadczą o tym, że wkład świeckich w szerzenie wiary i zakładanie Kościoła jest istotny. Wyodrębnianie wśród nich specjalnych głosicieli Ewangelii zwanych w Europie „misjonarzami świeckimi" czy też w Afryce „katechistami" wskazuje na żywotność miejscowej wspólnoty chrześcijańskiej. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes"* traktuje działalność misyjną konkretnego Kościoła jako znak jego dojrzałości oraz łączności z Kościołem powszechnym (Sobór Watykański II 1965b, 20). Tę samą myśl św. Jan Paweł II rozwinął w orędziu na Światowy Dzień Misyjny w 1981 roku, mówiąc, że „młode Kościoły, które same stały się misyjnymi, dają dowód swej dojrzałości w wierze. Zrozumiały one, że Kościół lokalny, który nie byłby misyjny, nie jest w pełni katolicki" (Jan Paweł II 1981, 1). Papież odwołał się w orędziu do misyjności Kościoła, która wypływa z jego natury. Kościół, który o tym zapomina, „Kościół zamknięty w sobie, nie posiadający misyjnej otwartości, jest Kościołem jeszcze niedojrzałym albo Kościołem chorym" (Jan Paweł II 1981, 1). Patrząc na zaangażowanie misyjne Polski (Europy) i Kamerunu (Afryki) przez posługę misjonarzy świeckich/katechistów można zauważyć, że młode Kościoły Afryki cechują się o wiele większym dynamizmem misyjnym świeckich.

BIBLIOGRAFIA

Magisterium Kościoła

Benedykt XV. 1919. *List apostolski „Maximum illud"*.
Benedykt XVI. 2011. *Adhortacja apostolska „Africae munus"*.
Benedykt XVI. 2012. *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Medio Oriente"*.
Franciszek. 2020. *Adhortacja apostolska „Querida Amazonia"*.
Grzegorz XV. 1622. *Bulla „Inscrutabili divinae providentiae"*.
Grzegorz XVI . 1840. *Encyklika „Probe nostis"*.
Jan Paweł II. 1979. *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae"*.
Jan Paweł II 1981. *Orędzie do wszystkich chrześcijan z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (*18 października*), *7 czerwca 1981*.

[15] W tej samej homilii przypomniał, że „Święta Kongregacja Ewangelizacji Ludów nałożyła na licznych biskupów i konferencje episkopatów obowiązek formacji katechistów, i za to są warci najwyższego uznania. Powodzenie Kościoła w Afryce jest niewątpliwie uzależnione od powodzenia tej inicjatywy" (Jan Paweł II 1985, 546).

Jan Paweł II. 1985. W katechizacji Jezus Nauczyciel kontynuuje swoją działalność. Homilia do katechistów w Kumasi, piątek, 9 maja 1980. W: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. III, 1: *1980* (*styczeń-czerwiec*). Przygotowali do druku: Eugeniusz Weron, Antoni Jaroch, 545-547. Poznań–Warszawa: Pallottinum.

Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”.*

Jan Paweł II. 1990. *Encyklika „Redemptoris missio”*.

Jan Paweł II. 1995. *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa”*.

Jan Paweł II. 1999a. *Adhortacja apostolska „Ecclesia in America”*.

Jan Paweł II. 1999b. *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*.

Jan Paweł II. 2001. *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Oceania”*.

Kodeks prawa kanonicznego. 1983.

Kongregacja Ewangelizacji Ludów. 1973. O zadaniu misyjnym Kościoła. Cz. 1. Tłum. W. Kowalak, *Collectanea Theologica* 4, 129-134.

Kongregacja Ewangelizacji Ludów. 1974. O zadaniu misyjnym Kościoła. Cz. 2. Tłum. W. Kowalak, *Collectanea Theologica* 1, 159-162.

Kongregacja Ewangelizacji Narodów. 1993. *Guide pour les Catéchistes. Document d'orientation en vue de la vocation, de la formation et de la promotion des Catéchistes dans les territoires de mission qui dépendent de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples*.

Leon XIII. 1880. *Encyklika „Sancta Dei civitas”.*

Paweł VI. 1975. *Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym „Evangelii nuntiandii”.*

Paweł VI. 1977. *Orędzie do wszystkich biskupów i wszystkich wiernych katolików z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (*23 października*).

Pius XII. 1943. *Encyklika „Mystici Corporis”.*

Pius XII. 1951. *Encyklika „Evangelii praecones”.*

Pius XII. 1957. *Encyklika „Fidei donum”.*

Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”.*

Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”.*

Sobór Watykański II. 1965b. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes”.*

Literatura przedmiotu

Biernath, Andrea. 2005. *Missverstandene Gleichheit: die Frau in der frühen Kirche zwischen 200 Charisma und Amt*. Stuttgart: Steiner.

Boisseau, Jean. 1970. Une école de Catéchistes. Bilan d'une expérience, *Missions OMI* (332), 106-115.

Breviarum missionum. 1979. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego. [Oprac.] Bernard Wodecki, Franciszek Wodecki, Feliks Zapłata. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Burkiewicz, Łukasz. 2014. Podróże Rajmunda Lulla (ok. 1232-1316) i ich wpływ na jego koncepcje krucjatowe. W: *Itinera clericorum: kulturotwórcze i religijne aspekty podróży duchownych*, red. Danuta Quirini-Popławska, Łukasz Burkiewicz, 75-96. Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.

Criaud, Jean. 1989. *Ils ont planté l'Eglise au Cameroun. Les pallotins 1890-1915*, Yaoundé: I.M.A.

Guzmán, Luis de. 1601. *Historia de las missiones que han hecho los religiosos de la compaña de Jesus*. Alcala.

Jabłoński, Franciszek. 2010. *Tradycja gnieźnieńskich krzyży misyjnych*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo „Gaudentinum”.

Jabłoński, Franciszek. 2016. *Misyjna świadomość Kościoła domowego. Studium misjologiczno-pastoralne*. Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Jabłoński, Franciszek. 2017. Odpowiedzialność świeckich za misje. W: Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, *Świeccy a misje: akta sympozjum naukowego zorganizowanego w roku 50-lecia*

Komisji Episkopatu Polski ds. Misji na UKSW, Warszawa 21 czerwca 2017 r., red. Zbigniew Sobolewski, 133-167. Górna Grupa; Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów; Dzieło Pomocy „Ad Gentes".

Judycka, Joanna. 2002. Raimundus Phantasticus: życie i twórczość Rajmunda Lulla. *Acta Mediaevalia* 15, 73-90.

Kluj, Wojciech. 2005. Rozwój polskiej terminologii misyjnej na przykładzie słów 'katecheci/katechiści'. *Collectanea Theologica* (75) 4, 208-212.

Kluj, Wojciech. 2017. Polscy misjonarze świeccy. *Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne* (37)2, 29-50.

Kurek, Antoni. 1992. Polska misyjna i misjonarska. W: *Misyjny wymiar Kościoła katolickiego w Polsce* (*1945-1986*), red. E. Śliwka, 3-17. Pieniężno: Referat Misyjny Księży Werbistów.

Kurek, Antoni. 1994. Udział wiernych świeckich w misji Kościoła. *Nurt SVD* (28) 1, 41-47.

Lull, Ramon. 1665. *Libellus de fine, in quo traditur modus et doctrina, quo possunt omnes infideles ad fidei catholicae veritatem breviter reducie*. Palma Balear [i.e. Palma, Mallorca]: Typis Raphaelis Moya.

Miotk, Andrzej. 2004/2005. Rajmund Lull jako prekursor metody dialogu w misyjnej działalności Kościoła katolickiego w średniowieczu. *Studia Warmińskie* 41/42, 97-112.

Olszewski, Adam. 2010. Uwagi o Rajmundzie Lullusie, jego dziele i logice treści. *Logos i Ethos* 1, 89-106.

Mulders, Alphons. 1960. *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*. *Aus dem Niderländischen von Johannes Madey*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Rostkowski, Marek. 2007. *La cooperazione dei laici all'attività missionaria delle Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*. Varsavia: Missio-Polonia 2007.

Różański, Jarosław. 2001. *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*. Warszawa: Missio-Polonia.

Różański, Jarosław. 2004. *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.

Różański, Jarosław. 2012. *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Seumois, André. 1952. *Introduction á la missiologie*. Schöneck-Backenried: Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft.

Spitilli, Gasparo. 1593. *Brevis et compendiosa narratio missionum quarundam orientis et occidentis*. Antverpiae: Excudebat Martinus Nutius.

Stasiak, Sławomir. 2020. *List do Rzymian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Święty Paweł.

Sundkler, Bengt i Christopher Steed. 2001. *A History of the Church in Africa*. Cambrige: University Press.

Szyszka, Tomasz. 2017. Wolontariat misyjny – szansą dla świeckich. *Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne* (37) 2, 75-96.

Uszko-Dudzińska, Barbara. 2017. Misjonarze świeccy/wolontariusze, a stan prawny w Rzeczpospolitej Polskiej. W: Komisja Episkopatu Polski ds. Misji, *Świeccy a misje: akta sympozjum naukowego zorganizowanego w roku 50-lecia Komisji Episkopatu Polski ds. Misji na UKSW, Warszawa, 21 czerwca 2017 r.*, red. Zbigniew Sobolewski. 117-132. Górna Grupa–Warszawa.

Jarosław Różański OMI – prof. dr hab., misjolog-afrykanista. Od 1999 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Misjologii. Główne zainteresowania Afryką (obszary badań: działalność misyjna, religie i kultury Afryki, teologie afrykańskie) pogłębione zostały przez pobyty badawcze, związane głównie z klasycz-

nie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego: Kamerun: (1991-1993; 2001; 2011; 2013); Czad (1993; 2001; 2013); Republika Środkowoafrykańska (1993; 2002; 2013); Sudan Południowy (2011); Sudan Północny (2012). Owocem tych pobytów były liczne publikacje: autorstwo 15 książek, redakcja i współredakcja 40 książek, autorstwo ponad 100 artykułów naukowych.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 123-135
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.7

Powołanie i misja świeckich w nauczaniu Świętego Josemarii Escrivy de Balaguer[1]

Vocation and mission of the laity in the teaching of Saint Josemaria Escriva de Balaguer

MONIKA WALUŚ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny, Polska
walusie2@wp.pl
ORCID: 0000-0002-6342-3671

Summary: This article presents an outline of the spirituality of the daily life of the laity as interpreted by the holy prelate Josemaria Escriva de Balaguer, whose teaching is the foundation of the activity of Opus Dei, which conducts the formation of lay people, most often involved in work and family responsibilities. This spirituality, supported by the Bible and the teachings of the Apostolic Fathers and was from the beginning a novelty in the traditional pastoral message and is still proving to be a help to thousands of members and supporters of the Work today. The intuitions of St Josemaria Escriva have been fully confirmed by the teaching of *Vaticanum II*.

Keywords: spirituality; daily work; professional work; everyday life; Josemaria Escriva de Balaguer

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie zarysu duchowości codzienności świeckich w interpretacji świętego prałata Josemarii Escrivy de Balaguer, którego nauczanie stanowi fundament działalności Opus Dei, prowadzącego formację osób świeckich, najczęściej zaangażowanych w pracę zawodową oraz obowiązki rodzinne. Duchowość ta, wspierająca się na Biblii i nauczaniu ojców apostolskich, stanowiła od początku *novum* w tradycyjnym przekazie duszpasterskim i do dziś okazuje się pomocą dla tysięcy członków i sympaty-

[1] Autorka dziękuje ks. dr. Michałowi Kwitlińskiemu za informacje, wskazówki oraz rady w trakcie pisania niniejszego tekstu.

ków Dzieła. Intuicje św. Josemarii Escrivy zostały w pełni potwierdzone przez nauczanie *Vaticanum II*.

Słowa kluczowe: duchowość; codzienna praca; praca zawodowa; życie codzienne; Opus Dei; św. Josemaria Escriva de Balaguer

Wstęp

Pytania o możliwości pogłębienia życia duchowego, uświęcenia czy wręcz osiągania świętości przez osoby żyjące w małżeństwie i rodzinie obecne były w życiu Kościoła w każdym stuleciu; udzielano na nie różnorodnych, nie zawsze spójnych odpowiedzi. Aktualne przekonanie o powszechnym powołaniu do świętości świeckich wspiera się na nauczaniu Vaticanum II (Sobór Watykański II. 1965a; 1965b)[2], które nawiązuje przede wszystkim do tekstów biblijnych, oraz dokumentach papieży XX wieku. Jednak lektura wcześniejszego piśmiennictwa dowodzi, że w historii Kościoła w literaturze pobożnej widoczne były poważne wątpliwości co do możliwości pogłębienia życia duchowego osób świeckich, ich apostolstwa, osiągnięcia przez nie świętości, zwłaszcza przez ludzi żyjących w małżeństwie i zajętych pracą zawodową, ukierunkowaną na utrzymanie rodziny. Wielu mistrzów duchowości zachęcało raczej do podejmowania życia zakonnego, uznając je za najbezpieczniejszą drogę do świętości; wiele poradników duchowych zakładało wręcz życie klauzurowe, np. zalecenia unikania znajomych trudno pogodzić z życiem rodzinnym czy pracą zawodową. Jedno z najsłynniejszych i najczęściej cytowanych dzieł ascetycznych, rozważania przypisywane tradycyjnie Tomaszowi à Kempis (Tomasz à Kempis 2007, 2014)[3], obok cennych i ciągle aktualnych porad duchowych zawierają także przekonanie o braku potrzeby więzi czy kontak-

[2] Np. „Święty Sobór […] o bezwzględnie koniecznym udziale w posłannictwie Kościoła wspominał już na innych miejscach.. Nigdy bowiem nie może w Kościele zabraknąć apostolstwa świeckich, które wypływa z samego ich powołania chrześcijańskiego. Jak samorzutna i jak owocna była tego rodzaju działalność w zaraniu Kościoła, pokazuje jasno samo Pismo św. (por. Dz 11,19-21; 18,26; Rz 16,1-16; Flp 4,3)" (Sobór Watykański II. 1965b, 1). „Obowiązek i prawo do apostolstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem-Głową. Wszczepieni bowiem przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostolstwa […] Apostolstwo sprawuje się w wierze, nadziei i miłości, które rozlewa Duch Święty w sercach wszystkich członków Kościoła" (Sobór Watykański II 1965b, 3); por. „Wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości" (Sobór Watykański II 1964, 40).

[3] Rozczarowanie i pragnienie ucieczki ze świata znane było w piśmiennictwie już wcześniej, cytowane dzieło – niezależnie od swej nieprzemijającej wartości – służy tu jako jeden z wielu możliwych przykładów.

tów międzyludzkich (Tomasz à Kempis 2007)[4]. Pragnienia życia wolnego od zamętu świata były szczególnie zrozumiałe w czasie publicznego zgorszenia, upadku obyczajów; pełne oddanie się Bogu utożsamiano z życiem dziewiczym; analogiczne przekonania znane są także w XXI wieku (Paczos 2006, 28-44)[5]. Idea *fuga mundi*, ucieczki od świata, by znaleźć Boga, nie sprzyjała poszukiwaniu ścieżki duchowości dostępnej dla świeckich. Wprawdzie pobożność katolicka odeszła od przesłania *Legendy o św. Aleksym*, jednak obawy przed zagrożeniami i pokusami życia świeckiego były ciągle żywe i nie sprzyjały zaangażowaniu się w „ten świat". Motyw ten, wspierany przez wpływy filozofii pogańskiej[6], zadomowił się w poradnikach życia duchowego i chociaż poszukiwanie samotności odegrało wielką, pozytywną rolę w dziejach chrześcijaństwa, nie sprzyjało rozwojowi duchowości przeżywanej w świecie. Poważne wątpliwości co do uświęcenia w świecie potwierdzała niewielka liczba kanonizowanych świeckich, tym bardziej że wśród nich przeważali męczennicy, władcy i wdowy, prowadzące dzieła charytatywne.

Opus Dei jako zaproszenie do duchowości w zwyczajności i codzienności

Na drogi duchowości możliwe dla świeckich wskazał św. Josemaría Escríva de Balaguer[7] już w pierwszej połowie XX wieku. Mimo osadzenia tego na-

---

[4] „Kto odrywa się od znajomych i przyjaciół, do tego zbliży się wkrótce Bóg ze swymi aniołami. Najwięksi święci, gdy tylko mogli, unikali ludzkich zgromadzeń i woleli służyć Bogu w ukryciu. […] Chwali się to zakonnikowi, gdy rzadko wychodzi, unika ludzkich oczu i nie pragnie widywać nikogo". (Tomasz à Kempis 20071, XX 6).

[5] Autor dowodzi, że tylko życie dziewicze uzdalnia do świętości, a beatyfikacja małżeństwa Quattrocchi była możliwa tylko dzięki złożonym przez nich za radą spowiednika ślubom całkowitej wstrzemięźliwości.

[6] Tomasz à Kempis przekazywał m. in. tezy filozofów stoickich, m.in.: „Ilekroć wychodziłem do ludzi, wracałem mniejszym człowiekiem", (O naśladowaniu Chrystusa, I, XX, 2); to zdanie Seneki: „Quoties inter homines fui, minor homo redii" (Seneca, Epistula VII);. Ta rada pogańskiego filozofa zaważyła na formacji zakonnej, np. św. Charbel wracając do miasta odrzucił prośbę chorej matki, zbyt osłabionej, by mogła iść z wszystkimi i prosić syna o błogosławieństwo, św. Charbel nie wszedł do jej domu i błogosławieństwa udzielił zebranym w porcie. Chwaląc jego zachowanie hagiograf wskazał na powyższy cytat Seneki w dziele Tomasza a Kempis Por. https://szarbel.wordpress.com/2011/11/13/46-blogoslawienstwo-prymicyjne/.

[7] Josemaria Escriva (1902-1975) jako duchowny diecezjalny zachęcał wierzących do pójścia śladami Chrystusa i szukania świętości w życiu codziennym, tworząc środowiska, z których powstało dzieło Opus Dei, do którego przynależą świeccy oraz kapłani. W 1946-1975 Opus Dei rozszerzyło się na 30 państw pięciu kontynentów. Podczas Vaticanum II (1962-1965) Escriva wspierał refleksję nt. powszechnego powołania do świętości. Najbardziej znane dzieła: *Droga*, *To Chrystus przechodzi*, *Przyjaciele Boga*, *Kuźnia*, *Bruzda*. *Różaniec*, *Droga Krzyżowa*. 6 X 2002 r. kanonizowany. Zob. np. https://opusdei.org/pl-pl/saint-josemaria/.

uczania na fundamencie biblijnym dla wielu była to zaskakująca nowość, którą dopiero po latach potwierdziły dokumenty Vaticanum II. Pomysł tworzenia środowiska formacyjnego dla ludzi żyjących w rodzinach i zajętych się pracą zawodową nie był zupełnie nowy, jednak żaden z dotychczasowych ruchów pobożnych nie akcentował aż tak wyraźnie znaczenia zaangażowania w świat, sposobu wykonania zwykłej pracy i codziennych obowiązków jako drogi do świętości.

Święty Josemaría przejawiał przez całe życie głęboki szacunek wobec Tradycji Kościoła i bardzo dobrą znajomość dzieł ascetycznych, cenił częstą lekturę *O naśladowaniu Chrystusa*, jednocześnie przekonany był co do możliwości łączenia głębokiego życia duchowego z codziennością świeckich, pracujących zawodowo w świecie. Sam przeżył trudne doświadczenia rodzinne, następnie czas dotkliwej wojny domowej, która przyniosła aresztowania i śmierć tysięcy duchownych i zakonników, niszczenie kościołów i klasztorów. W tych warunkach dojrzewała jego duchowość i rozpoznanie potrzeb duszpasterstwa burzliwej epoki. Święty Josemaria dostrzegał wielką potrzebę formacji świeckich, ze wskazaniem na ich powołanie pójścia za Chrystusem i głoszenia Ewangelii we własnym środowisku. Odpowiadając na pytania o uświęcenie w życiu świeckim, Escríva de Balaguer wskazywał, że pierwotne dla wszystkich ochrzczonych, także żyjących w świecie, jest powołanie do świętości zgodnie z zachętą Jezusa „bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5,48; Rz 8,28-30). Zaangażowanie duszpasterskie św. Josemarii sprzyjało tworzeniu się nowego środowiska świeckich, pragnących pogłębionego życia duchowego; św. Josemaria zaczął tworzyć podstawy organizacji, gdy zorientował się, że w Kościele nie ma jeszcze instytucji promującej ten charyzmat. Za dzień powstania dzieła Opus Dei uznaje się 2 października 1928 roku (Jan Paweł II 1982). Celem Dzieła jest wspieranie wiernych świeckich w życiu w zgodzie z wiarą w codzienności, szczególnie przez uświęcanie pracy zawodowej i domowej.

Nauczanie św. Josemarii, zachęcające świeckich do rozwoju duchowego w miejscu życia i pracy bez odchodzenia od rodziny i przyjętych zobowiązań, stanowiło pewną nowość. Niektórzy wcześniejsi mistrzowie duchowi, np. św. Franciszek Salezy, dawali cenne rady dotyczące uświęcenia przez spełnianie obowiązków stanu, ale postrzeganie świeckości jako drogi powołania w niewielkim stopniu było obecne w nauczaniu Kościoła i duszpasterstwie. Escríva wskazywał, że podejmowany codziennie wysiłek i praca nad własnymi słabościami są dobrą drogą do świętości niezależnie od sposobu życia i wykonywanej pracy zawodowej, jeśli wspierane są codzienną modlitwą, wybranymi praktykami pobożności, możliwie często przeżywaną Eucharystią i regularną spowiedzią.

Pomysł ukazania życia świeckiego jako drogi nawrócenia i dojrzewania do świętości, a pracy zawodowej jako miejsca uświęcenia, możliwości formacji świeckich bez oddzielania ich od ich codzienności był nowy i budził kontrowersje. Członkowie Opus Dei określają swój charyzmat jako przyjęcie powszechnego powołania do świętości w życiu codziennym poprzez uświęcającą wartość codziennej pracy, dobre wypełnianie obowiązków zawodowych i rodzinnych; także apostolstwo w środowisku zawodowym, rodzinnym i społecznym. Zakłada się stałą formację członków, dostosowaną do możliwości życia codziennego świeckich w ramach duchowości Dzieła.

Powołanie do świętości w życiu codziennym

Przekonanie, że świeccy potrzebują wskazania drogi do świętości właściwej dla swego sposobu życia, zaowocowało tworzeniem formacji uwzględniającej możliwości i oczekiwania ludzi zaangażowanych w rodzinie i pracy zawodowej. Założyciel Opus Dei zauważał, że Syn Boży, wzywając do oddania się Bogu, mówił do zwykłych ludzi, podobnie apostołowie i ich uczniowie. Boże wezwanie do wiary, nadziei i miłości oraz zaproszenie do świętości dotyczy więc wszystkich.

Drogą do świętości w życiu świeckim staje się według św. Josemarii każdy kolejny dzień chrześcijanina. Choć czas rekolekcji, pielgrzymek i uroczystości jest bardzo istotny i może stanowić wyraźną pomoc, jednak najważniejsza dla rozwoju duchowego jest zwyczajna codzienność. Drogą duchowości staje się wzrastanie w świętości w czasie spełniania obowiązków i pracy zawodowej, bez odchodzenia od świata, który jest miejscem odkrywania i poznawania łaski Bożej. W tak rozumianym powołaniu do świętości, realizowanym w życiu świeckim, bardzo ważna staje się praca codzienna w domu oraz zawodowa oraz sposób jej wykonywania, zwłaszcza jej intencja. Uwagę ludzi świeckich przyciągało akcentowanie wartości ich codziennej pracy. Intuicja ta nie była zupełnie nowa; od wieków podkreślano w życiu zakonnym, że nie tylko kaznodzieje, ale także bracia i siostry zatrudnieni w ogrodzie czy kuchni także pracują na rzecz wspólnoty i samego Boga; jednak raczej nie stosowano tej myśli do pracy zawodowej świeckich. Założyciel Opus Dei wyjaśniał, że polecenie Jezusa skierowane jest do wszystkich: „Twoim obowiązkiem jest dążenie do świętości. – Tak, także twoim. – Kto powiedział, że jest to zadanie wyłącznie kapłanów i zakonników? Do wszystkich, bez wyjątku, Pan powiedział: «Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski»" (Escriva 1982, 291). To wezwanie powinno być możliwe do zrealizowania także przez świeckich.

Święty Josemaría wskazywał, że każda praca wykonywana przez ludzi świeckich może stać się formą oddawania swego czasu Bogu. Dlatego świeccy nie powinni przeżywać niepokoju co do możliwości oddania się Bogu w swoim stanie życia, lecz zachować pokój serca i przekonanie co do możliwości dotarcia na tej drodze do świętości i bliskości Boga. Jak podkreślał założyciel Opus Dei, „dla większości ludzi być świętym znaczy uświęcać swą pracę, uświęcać się w pracy i uświęcać innych pracą, i w ten sposób znajdować Boga na drodze swego życia" (Escriva 1994, 55). Z punktu widzenia życia świeckiego oznacza to, że wiara, pobożność i duchowość nie rozwijają się tylko podczas modlitwy, medytacji, pobożnej lektury, ale także przez cały dzień w trakcie zwyczajnych spraw i czynności, bez poszukiwania nadzwyczajnych form życia, ponieważ „szczera i serdeczna pobożność wymaga także doskonalenia ludzkich cnót i nie może ograniczać się do pewnej liczby aktów pobożności tygodniowo czy dziennie, musi przenikać całe życie, nadawać sens pracy, odpoczynkowi, przyjaźni, zabawie, wszystkiemu. Nie możemy być dziećmi Bożymi tylko od czasu do czasu. Oczywiście powinny być chwile specjalnie poświęcone na oddanie Mu czci, dla zgłębienia sensu naszego dziecięctwa Bożego, co jest rdzeniem pobożności" (Escriva 1994, 102).

Czas pracy zawodowej nie jest więc czasem straconym, skoro staje się przestrzenią rozwoju duchowego. W tej koncepcji duchowości rozwój wewnętrzny dokonuje się nie mimo pracy zawodowej i obowiązków codziennych, ale właśnie poprzez nie. Członek Opus Dei nie powinien więc żyć np. od pielgrzymki do pielgrzymki, lecz przede wszystkim swoją codziennością i zwyczajnością swoich zajęć. Założyciel Opus Dei przypominał: „Zapamiętajcie: istnieje coś świętego, Bożego, ukrytego w sytuacjach najbardziej prozaicznych i każdy z was ma to odkryć" (Escriva 1994, 52). Ważniejsze więc będą powoli i starannie zdobywane cnoty, takie jak wytrwałość i wierność w życiu codziennym, niż jednorazowe, wielkie nawet, dokonania. W duchowości liczy się przede wszystkim czas zwyczajny, odkrywanie swej drogi poprzez sprawy pozornie małe. Praktyki pobożności, także czas rekolekcji, kierują członka Opus Dei ku jego codzienności jako najważniejszego sposobu okazywania miłości Bogu i ludziom. Intencja i sposób wykonania pracy zawodowej decydują o jej znaczeniu duchowym, nie chodzi dokładnie o to, jaką formę przybierze praca, ale jak zostanie przyjęta i wykonana oraz czy prowadzi do świętości. Najistotniejsza jest kwestia postawy chrześcijanina w trakcie każdego dnia, postrzegania czynności, słów, gestów jako całości, która wyraża duchowość człowieka. Założeniem duchowości świeckiej jest przekonanie, że niewidzialnego Boga można spotkać w sprawach i rzeczach jak najbardziej widocznych, materialnych; a więc w sposobie załatwiania spraw, przyjmowania wydarzeń i nieoczekiwanych sytuacji, porządku i punktualności. To wszystko może stać się sposobem i formą okazywania szacunku i miłości, staraniem o rozwój du-

chowy własny oraz otoczenia. Tym samym praca zawodowa i codzienne obowiązki mogą przekształcić się w drogę do uświęcenia, jeśli wykonywane będą z miłości do Boga. Tak pojmowana praca jest świadectwem godności człowieka i stwarza mu szansę na rozwinięcie własnej osobowości.

Drogą świeckich jest wzrastanie w świętości w miejscu ich życia, w czasie spełniania obowiązków i w pracy zawodowej, bez odchodzenia od świata, który zgodnie z nauczaniem św. Josemarii może być traktowany jako miejsce odkrywania i poznawania łaski Bożej.

Świat chciany przez Boga

W duchowości chrześcijańskiej często traktowano świat jako miejsce ryzykowne, z którego najlepiej byłoby możliwie szybko się usunąć. Ta myśl inspirowała pierwszych pustelników w pierwotnym Kościele, także katarów i donatystów, mieszkańców pierwszych klasztorów monastycznych i ławr prawosławnych; także kalwińskie marzenie o mieście doskonałym, protestanckie wspólnoty amiszów i huterytów. Obecna w każdym stuleciu ponadwyznaniowa tęsknota za życiem oddalonym od zła wyrażała się poprzez odejście od świata i próby tworzenia niezależnej wspólnoty idealnej, *societas perfecta*. Mogło więc dziwić, że dla duchowości Opus Dei charakterystyczne jest traktowanie świata jako miejsca chcianego przez Boga, od którego nie trzeba się izolować; przeciwnie, należy odnajdywać Boga w świecie, w którym się żyje i pracuje, skoro tak Bóg umiłował świat, że Syna swego dał.

Świat widziany jest więc przede wszystkim jako miejsce obecności Bożej, działania Bożego i historii zbawienia, pole walki o świętość. Miłość do świata, niezależnie od jego słabości i grzechu, wynika z pragnienia uczestniczenia w dziele zbawienia na miarę możliwości i umiejętności, dzięki łasce Bożej: „Powinniśmy kochać świat, pracę, ludzkie rzeczywistości, ponieważ świat jest dobry. To grzech Adama zburzył Bożą harmonię stworzenia, ale Bóg Ojciec zesłał swojego Jednorodzonego Syna, aby przywrócił ten pokój. Abyśmy my, stawszy się przybranymi dziećmi, mogli wyzwalać stworzenie z tego nieporządku i jednać wszystko z Bogiem" (Escriva 1992, 112).

Wbrew obawom wielu mistrzów duchowości (Tomasz a Kempis 2004)[8] św. Josemaría wskazywał, że zadaniem człowieka świeckiego nie musi być ucieczka ze świata, ale jednanie świata z Bogiem, przede wszystkim przez codzienność i pracę, wprowadzanie pokoju i wskazywanie swoim życiem oraz słowem ścieżek prowadzących do jedności z Bogiem (Escriva 1994, 52).

---

[8] Por. „Do miłości świata pchają pragnienia ciała, chciwość oczu i pycha żywota". (Tomasz a Kempis 2004, 2, XX, 4).

Tworząc tę drogę duchowości, św. Josemaría Escríva de Balaguer korzystał z wielu źródeł, m.in. także polskich, czytał książkę *Duch pracy ludzkiej* prymasa Wyszyńskiego i zalecał ją jako lekturę duchową członkom Dzieła. Prałat wskazywał także na świadectwo *Listu do Diogneta:* „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy" (*List do Diogneta*).

Założyciel Opus Dei przypominał często o wielkich możliwościach codzienności, w której nie ma zajęć nieważnych, nie ma obowiązków nieistotnych, ponieważ każdy z nich może prowadzić do Boga i stać się aktem miłości, darem dla Boga i ludzi.

Pobożność i duchowość maryjna Opus Dei

Kult Matki Bożej wydaje się oczywisty w każdej duchowości katolickiej, jednak przybiera ona rozmaite formy i stawia różne akcenty zależnie od charyzmatu wspólnoty. Ważna dla Opus Dei pobożność maryjna ściśle się wiąże z przeżywaną duchowością dnia codziennego. Dla św. Josemarii wyjątkową mistrzynią i nauczycielką była Najświętsza Panna. Prałat zachęcał do wszelkich tradycyjnych form oddawania czci Maryi i wskazywał na głębokie znaczenie praktyk pobożnych, które wspierają wytrwałość. Uznawał, że „miłość do Matki Najświętszej będzie podmuchem, który żywym płomieniem rozpali ledwie tlące się węgle cnót, ukrytych pod popiołem twojej letniości" (Escriva 1982, 492). W trudnościach życia świeckiego ważna będzie modlitwa do Mistrzyni o wytrwałość i pomoc w codziennej walce (Escriva 1982, 514, 493, 711). Założyciel wskazywał, że miła będzie Maryi prośba wiernych o odwagę i męstwo w pełnieniu woli Bożej, by Jej miłość kierowała do Krzyża Syna Bożego (Escriva 1982, 497; 2014, 986)[9].

Jednocześnie św. Josemaria mocno zachęcał do przyjęcia Matki Bożej jako Nauczycielki życia codziennego z Jezusem: „jest więc rozsądne, aby nasza nędza i małość zbliżyły się do wielkości i świętej czystości Matki Bożej, która jest również naszą Matką" (Escriva 1996, 16). Uznanie Maryi za własną Matkę oznacza, zdaniem św. Josemarii, zgodę na proces wychowywania w duchu maryjnym, ponieważ „Najświętsza Maryja Panna, nie przestając zachowywać

[9] „Mów: Matko moja — jest twoja, bo należysz do Niej z wielu względów! — niech Twoja miłość przywiąże mnie do Krzyża Twojego Syna, niech nie zabraknie mi wiary ani odwagi, ani męstwa, by pełnić wolę naszego Jezusa".

się jak Matka, potrafi uświadomić swoim dzieciom ich konkretne obowiązki" (Escriva 1992, 149). Tym, którzy się do Niej przybliżają i kontemplują Jej życie, Maryja zawsze udziela niezmiernej łaski doprowadzenia ich do Krzyża, ukazania im twarzą w twarz przykładu Syna Bożego.

Założyciel Opus Dei zapraszał do zobowiązującej duchowości maryjnej, by zgodnie z przykładem św. Jana „wziąć Matkę do siebie", „umieścić Maryję we wszystkich sprawach" własnego życia. Przyjęcie Najświętszej jako Nauczycielki codzienności życia świeckiego przeżywanej z Jezusem jest możliwe, ponieważ prowadziła Ona życie podobne do życia tysięcy innych kobiet, oddanych obowiązkom rodzinnym, w warunkach bardzo zwyczajnych, a jednocześnie w całkowitym skupieniu na Synu Bożym. Najświętsza, Jezusowi najbliższa, pozostawała jednocześnie niezauważona, zachowując sposób życia kobiet swego środowiska (Escriva 1982, 499). Największa świętość Maryi, Mistrzyni modlitwy, rozwijała się w dyskrecji, ciszy, zwyczajności. Maryja, najwspanialsze stworzenie Boże, może się stać pomocą i wsparciem jako nauczycielka wielu cnót, sprawności duchowych, ważnych dla codzienności przeżywanej w wierze i pokoju (Escriva 1996, 93)[10].

Z maryjną duchowością wymagającą pracy nad sobą na wzór Najświętszej Panny, poszukiwaniem bliskości Boga w życiu codziennym i zwyczajnym prałat wiązał tradycyjne formy pobożności; zalecał także cześć wszystkich wizerunków Matki Bożej, nie wiążąc Opus Dei z konkretnym obrazem czy sanktuarium (Escriva 1982, 509)[11].

Zachwyt możliwością zjednoczenia z Bogiem w ukryciu codzienności należy do charakterystycznych cech duchowości maryjnej Opus Dei. Założyciel podkreślał, że w życiu Maryi nie dominowały wielkie i głośne wydarzenia, ale ciche cuda i ukryte ofiary dnia codziennego, było to życie pełne mocy Bożej bez sprawiania zamieszania i widowiska (Escriva 1982, 509). To, co najważniejsze w życiu Maryi, a więc poznawanie Jezusa i jednoczenie się z Nim, dokonywało się w ciszy zwyczajnego dnia, dlatego Założyciel uznawał, że oddanie siebie i swej codzienności Maryi oraz przyjęcie Jej duchowości najpełniej wyraża duchowość Opus Dei (Escriva 1982, 494, 509)[12].

---

[10] „Zwróćmy się do Maryi, naszej Matki, najwspanialszego stworzenia, które wyszło z rąk Boga. Prośmy Ją, aby uczyniła nas po ludzku dobrymi, aby nasze cnoty ludzkie wszczepione w życie łaski, stały się pomocą dla wszystkich, którzy wraz z nami zabiegają w świecie o pokój i szczęście wszystkich ludzi".

[11] „Gdy zapytano cię, który wizerunek Maryi otaczasz największym nabożeństwem, bez wahania — jak człowiek, który dobrze wie, co mówi — odpowiedziałeś, że wszystkie. Zrozumiałem, że jesteś dobrym synem. Właśnie dlatego podobają ci się — wzbudzają miłość, jak powiedziałeś — wszystkie portrety twojej Matki".

[12] „Bądź Maryi, a będziesz nasz"; „Miłość do Matki Najświętszej to dowód dobrego ducha, panującego zarówno w dziełach apostolskich, jak i u poszczególnych osób. — Nie ufaj przedsięwzięciom bez tego znaku".

Praktyki codzienności Opus Dei

W tak rozumianej codzienności bardzo ważne są stałe i wytrwałe praktyki, które wspierają zwyczajność żmudnych obowiązków i znużenie powtarzalnością kolejnych dni. Duchowość świecka potrzebuje określonego planu życia, to znaczy stałego programu różnych form modlitwy, które stają się trwałym elementem dnia. Na ów plan życia może się składać modlitwa myślna, w miarę możliwości jak najczęstszy udział we Mszy Świętej i częsta Komunia Święta; regularna spowiedź, adoracja przed tabernakulum; odmawianie i rozważanie tajemnic różańca świętego, czytanie duchowe i inne znane formy pobożności, które podtrzymują i ugruntowują duchowość chrześcijańską, np. żywa więź z Aniołem Stróżem, która sprzyja uważności (Escriva 1996, 149).

Opus Dei nie zaleca dodatkowych, nadzwyczajnych środków, uznając, że dobrze znane i wciąż obecne w tradycji praktyki pobożne wychowały już bardzo wielu świętych i błogosławionych. Te zwyczaje i formy modlitwy, nazwane przez św. Josemarię „normami pobożności", wywodzą się z duchowego dziedzictwa chrześcijańskiego, którym żył on sam jako założyciel Opus Dei. Te pozornie drobne, zwyczajne i powszechnie znane praktyki jeśli są regularnie stosowane, pozwalają na wytrwanie z miłości do Boga w małych, licznych wyzwaniach, które niesie życie.

Modlitwa nie może więc być ucieczką od pracy i obowiązków, nie powinna prowadzić do zaniedbania i nieporządku dnia czy poniechania przyjętych zadań, przeciwnie winna wspierać codzienność. Stąd zachęta do modlitwy skupionej, rozważania, do medytacji rozumianej jako pełna miłości i prostoty rozmowa z Bogiem obecnym w duszy, ponieważ „żeby zwracać się do Ojca, dzieci Boże nie potrzebują sztucznych, pedantycznych metod" (Escriva 1996, 255). Codzienny konkretny czas na modlitwę myślną ma wzmacniać duchowość świeckiej codzienności, a owoce modlitwy powinny być widoczne w pracy.

Msza Święta, możliwie codzienna, staje się „ośrodkiem i centrum życia wewnętrznego", to jednoczenie się z Chrystusem kieruje świeckiego do pracy, świętości i apostolstwa. Zawsze możliwe jest w ciągu dnia zwrócenie się sercem ku tabernakulum, także Komunia duchowa, ofiarowanie Bogu pracy, odpoczynku, radości i przeciwności dnia. Realizacja obowiązków zawodowych i rodzinnych z intencją skierowaną ku Bogu prowadzi ku dobrowolnej służbie Bogu, Kościołowi i ludziom.

Powołanie w ramach Opus Dei

Kształtując ścieżki duchowości świeckich, św. Josemaría wskazywał często na powszechny obowiązek apostolstwa wszystkich chrześcijan, także wiernych

żyjących zwykłym życiem w świecie. Prałat uważał, że już sam sposób chrześcijańskiego życia świeckich w ich pracy, rodzinie, w ich otoczeniu może być formą skutecznego apostolstwa. Jego podstawą było stałe wzrastanie w zjednoczeniu z Chrystusem poprzez codzienną modlitwę, jak najczęstsze przeżywanie Eucharystii.

To odkrywanie sensu życia świeckiego jako drogi do Boga wiązało się ze specyficzną koncepcją apostolstwa świeckich, przejawiającego się najpierw nie przez słowo, ale przede wszystkim poprzez sposób życia, sposób realizowania obowiązków w rodzinie, w miejscu pracy, w otoczeniu i środowisku. Przekaz werbalny, kazania czy pouczenia uznawał św. Josemaria za drugi w kolejności sposób nauczania w duchowości Opus Dei: „nauczać najpierw przykładem, potem słowem – to stanowi prawdziwą pobożność" (Escriva 1994, 102). Dlatego chrześcijanin świecki w swojej codziennej pracy, w swoim zawodzie powinien być świadkiem Chrystusa (Escriva 2014, 911). Apostolstwo chrześcijanina, żyjącego podobnie jak inni ludzie, dokonuje się w codzienności obowiązków, poprzez lojalną, autentyczną przyjaźń, przykład dobrze praktykowanej wiary, dzięki uprzejmemu słowu, przez zgodność życia i słowa (Escriva 1992, 149).

Większość członków Opus Dei żyje w małżeństwie i rodzinie, widząc je jako drogę do świętości (Escriva 1996, 185). Założyciel poświęcał wiele czasu na formację małżonków, wskazując im wielkość i znaczenie ich powołania oraz środki wspierające codzienność, rozwój duchowy i możliwości znaczącego wpływu na otoczenie zawodowe, sąsiedzkie i rodzinne. Święty Josemaría zwracał uwagę, że pierwszym celem małżeństwa jest uświęcenie pary, jej zbliżenie się do Boga i przyjaźń z Nim: „Małżeństwo stworzone jest po to, aby ci, co je zawierają, uświęcili się w nim i przezeń. Po to małżonkowie mają specjalną łaskę, której udziela sakrament ustanowiony przez Chrystusa Pana" (Escriva 1994, 91). Nauka o łasce sakramentalnej małżeństwa, podkreślana w tradycyjnej nauce Kościoła, nie zmieniała częstego w wielu epokach przekonania, że tylko powołanie zakonne jest prawdziwą drogą do świętości. Prałat Escríva przypominał, że „powołany do stanu małżeńskiego znajduje w nim – z łaską Bożą – wszystko, co jest potrzebne, aby być świętym, aby każdego dnia łączyć się mocniej z Panem Jezusem i aby prowadzić do Boga osoby, z którymi współżyje" (Escriva 1994, 91).

Jednocześnie św. Josemaria wskazywał na istnienie jeszcze innych dróg powołania – w Opus Dei ważną rolę odgrywają numerariusze i przyłączeni, żyjący w celibacie i oddający się do dyspozycji Dzieła (*List prałata*)[13].

---

[13] Powołanie w Opus Dei realizowane jest w różnych formach. 1. Numerariusze/numerarie to osoby żyjące w celibacie, mieszkają na ogół w ośrodkach Dzieła i są najbardziej dyspozycyjne w prowadzeniu przedsięwzięć apostolskich Prałatury. 2. Przyłączeni/przyłączone żyją w celibacie, ze względu na różne okoliczności życia i apostolstwa nie mieszkają w ośrodkach; ich zaangażowanie we wspólne działania jest stosowne do możliwości. 3. Supernumerariusze/supernumerarie

Prałatura personalna a powołanie do Opus Dei

Opus Dei zostało erygowane jako prałatura personalna przez św. Jana Pawła II 28 listopada 1982 roku. Instytucja prałatur personalnych została wprowadzona przez Sobór Watykański II (1965a, 10), a zdefiniowana przez *motu proprio Ecclesiae Sanctae* (Paweł VI 1966). Prałatury zostały przewidziane w celu podejmowania specjalnych dzieł duszpasterskich dla dobra różnych grup społecznych lub regionów. Obecnie tę formę prawną ma tylko Opus Dei. Wcześniej Dzieło otrzymało aprobatę kanoniczną na szczeblu Kościoła powszechnego jako instytut świecki w 1947 roku, ta formuła była zupełnie nowa. Wydawało się, że służy ona realizacji powołania świeckiego, z czasem instytuty świeckie stały się raczej specyficzną formą życia konsekrowanego. Nie odpowiadało to charyzmatowi Dzieła, bo np. wiązało się z koniecznością składania ślubów, co nie pasowało do silnie podkreślanej świeckości jako drogi powołania. Święty Josemaría szukał więc dla Opus Dei właściwego miejsca w Kościele, które odpowiadałoby zarówno charyzmatowi świeckiemu, jak i powołaniowemu charakterowi przynależności do Dzieła. Prałatura okazała się rozwiązaniem najlepszym. Należy ona do struktury hierarchicznej Kościoła, ale równocześnie jej świeccy członkowie należą do diecezji, w których mieszkają, podlegając Opus Dei tylko w sprawach dotyczących duchowości i misji apostolskiej. Nie składają ślubów, gdyż przynależność do Prałatury opiera się na umowie prawa kanonicznego. Równocześnie podkreślone jest specyficzne powołanie związane z charyzmatem oraz zapewniona opieka duszpasterska księży w tym charyzmacie uformowanych. W prałaturze wszyscy jej członkowie, kapłani i wierni świeccy współpracują ze sobą w sposób organiczny, realizując misję, którą jest głoszenie powszechnego powołania do świętości (Caparros 2012).

Zakończenie

Nauczanie Vaticanum II oraz św. Jana Pawła II wzmocniło świadomość powszechnego powołania do świętości także osób świeckich, żyjących w świecie, zaangażowanych w pracę zawodową i codzienne, zwyczajne obowiązki. Duchowość Opus Dei przyczyniła się do poszerzenia tej świadomości ponad sto lat temu i zachowała swą aktualność.

---

na ogół zakładają rodziny, skupiają się na apostolacie osobistym, a zadania apostolskie podejmują w wymiarze, w jakim pozwalają obowiązki rodzinne. Kapłani Prałatury wywodzą się z numerariuszy i przyłączonych. 4. Księża diecezjalni mogą wstępić do Stowarzyszenia Kapłańskiego św. Krzyża. Formy powołania w Opus Dei wyjaśnia Prałat ks. Fernando Ocáriz w liście pasterskim z 28 X 2020.

BIBLIOGRAFIA

Burkhart, Ernst i Javier López. 2013. *Vida cotidiana en la enseñanza de San Josemaría. Estudio de teología espiritual*. Madrid: Ediciones Rialp.
Caparros, Ernest. 2012. *Zarys drogi prawnej Opus Dei: Zarys ewolucji prawno-kanonicznego statusu Opus Dei. Kwartalnik Prawa Publicznego* 12(4), 127-160.
Daher, Paul. 2012. *Saint Charbel.* Annaya: St. Maron's Monastery.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 1982. *Droga*. Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 1984. *Różaniec Święty*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 1992. *To Chrystus przechodzi*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 1994a. *Kochać Kościół.* Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 1994b. *Rozmowy z prałatem Escrivá*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 1996. *Przyjaciele Boga.* Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 2013. *Bruzda.* Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha.
Escriva de Balaguer, Josemaria. 2014. *Kuźnia.* Poznań: Wydawnictwo św. Wojciecha.
Escriva de Balaguer, Josemaria. *Rozmowy z Prałatem Escriva*. Dostęp 20.08.2021. https://www.pismaescrivy.org/book/rozmowy.html.
https://www.pismaescrivy.org/.
https://opusdei.org/pl-pl/saint-josemaria/.
Jan Paweł II. 1982. *Konstytucja Apostolska o powołaniu Prałatury Personalnej Świętego Krzyża i Opus Dei „Ut Sit"*.
Kempis, Tomasz. 2007. *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. Anna Kamieńska. Warszawa: Pax.
Kempis, Tomasz. 2014. *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. Jan Ożóg. Kraków: WAM.
List do Diogneta. Dostęp 20.08.2021. https://teologiapolityczna.pl/list-do-diogneta-chrzescijanie-w--swiecie.html.
Ocáriz, Fernando*, List prałata*. Dostęp 20.08.2021. https://opusdei.org/pl-pl/article/list-pralata-28-10-2020. html.
Paczos, Krzysztof. O powszechności cnoty dziewictwa. *Znak* 60 (11), 28-44.
Paweł VI. 1966. *Motu proprio „Ecclesiae Sanctae"*.
Sobór Watykański II. 1964. *Konstytucja dogmatyczne o Kościele „Lumen gentium"*.
Sobór Watykański II. 1965a. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbiterorum ordinis"*.
Sobór Watykański II. 1965b. *O apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem"*.
Vazquez de Prada, Andres. 2002. *Założyciel Opus Dei*. Kraków: Wydawnictwo M.

Monika Katarzyna Waluś – dr hab. teologii, wykłada w WSD Franciszkanów w Łodzi, WSD w Płocku, UKSW. Zainteresowania badawcze: historia nauki o rodzinie oraz jej zmiany historyczne i ekumeniczne, przemiany koncepcji ojcostwa i macierzyństwa.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 137-150
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.8

Das allgemeine Priestertum in der Praxis oder die Rolle der Laien in der Kirche. Das lutherische Beispiel

The universal priesthood in practice, or about the laity's role in the church. Lutheran example

JERZY SOJKA
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska
j.sojka@chat.edu.pl
ORCID: 0000-0003-1154-5658

Summary: The purpose of this study is to present the ways in which the universal priesthood is realised in the Lutheran Church in Poland. The first part presents the basics of the involvement of unordained people in the Evangelical Church of Augsburg Confession (Lutheran) in Poland in form of the reformational concept of the universal priesthood of all believers / all baptized. The second part discusses the practical involvement of people who are not ordained in the practice of the Evangelical Church of Augsburg Confession in Poland in the areas of: individual piety, church management, participation in pastoral and liturgical activities.

Keywords: common priesthood; Evangelical Church of Augsburg Confession in Poland; laity; unordained

Abstrakt: Im ersten Teil der Studie wird die Grundlage für die Beteiligung von Nichtordinierten an der Evangelisch-Augsburgischen (Lutherischen) Kirche in Polen in Form des reformatorischen Konzepts des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen/aller Getauften dargestellt. Im zweiten Teil behandelt die Studie die praktische Beteiligung von Nichtordinierten an der Praxis der Lutherischen Kirche in Polen in den Bereichen: individuelle Frömmigkeit, Kirchenverwaltung, Teilnahme an seelsorgerischen und liturgischen Aktivitäten.

Stichworte: allgemeines Priestertum; die Evangelisch-Augsburgische Kirche in Polen; die Laien; die Nichtordinierten

Eintritt

Ziel dieser Studie ist es, die Rolle der so genannten „Laien" in der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen darzustellen. Bereits zu Beginn ist darauf hinzuweisen, dass aus evangelischer Sicht eine angemessenere Unterscheidung der Kirchenmitglieder nicht so sehr die Unterteilung in Laien und Geistliche ist, sondern in Nichtordinierte und Ordinierte. Obwohl die erste Unterscheidung manchmal verwendet wird, spiegelt sie weder die lutherische Definition der Kirche selbst, die von den Kategorien der Gemeinschaft ausgeht[1], noch das Verständnis des kirchlichen Amtes, nicht im Sinne einer ontologischen Besonderheit, sondern einer Berufung zum Dienst der Verkündigung des Wortes und der Verwaltung der Sakramente[2], genau wider. Aus diesem Grund verweist der Titel auf das Konzept des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen als grundlegenden theologischen Topos, der die Rolle der einzelnen Kirchenmitglieder definiert. Im ersten Teil der folgenden Überlegungen soll das Konzept des allgemeinen Priestertums charakterisiert werden, um im zweiten Teil zur Darstellung seiner praktischen Umsetzung im polnischen Luthertum überzugehen.

1. Allgemeines Priestertum aller Getauften/Gläubigen

Es handelt sich dabei um eines der wichtigsten theologischen Konzepte, das in den Schriften Martin Luthers um 1520 formuliert wurde (mehr – siehe Barth 1990, 29-53) und das im gesamten Protestantismus einen festen Platz einnahm (Zieliński 1997). Der Wittenberger Reformator entwickelte sie im Zusammenhang mit Überlegungen zur Eucharistie in einer „Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe" aus der ersten Hälfte des

[1] Vgl. „Es wird auch gelehrt, daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. […]" (Die Confessio Augustana 2014, 102-103 {Artikel VII}).

[2] Vgl. „Solchen Glauben zu erlangen hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakramente gegeben, dadurch er, als durch Mittel, den heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, […]" (Die Confessio Augustana 2014, 100--101 {Artikel V}). Gleichzeitig führt dieser Artikel in Verbindung mit den Artikeln VII und XIV zu der Schlußfolgerung, daß das kirchliche Amt in der Kirche unverzichtbar ist, allerdings nicht als eigenständiges Gnadenmittel, sondern als notwendige Bedingung unter normalen (d.h. nicht außergewöhnlichen) Umständen für die Erfüllung der Sendung der Kirche, verstanden als Dienst der Verkündigung des Wortes und des Sakraments (vgl. Sojka 2016, 334-339).

Jahres 1520. Darin unterstreicht er die Rolle Christi als Priester, der sich für diejenigen opfert, die das Sakrament empfangen. Diese wiederum haben durch den Glauben Anteil am Opfer Christi und bieten sich ihm im Glauben in ihren Gebeten, ihrer Anbetung oder ihren Bitten an. Eine solche Teilnahme an der Eucharistie macht alle Christen durch den Glauben zu geistlichen Priestern und Priesterinnen, zu TeilnehmerInnen am wahren Priesteramt (Luther 1888c, 368-372).

Luther entwickelte diese Idee in allen drei seiner Programmschriften aus der zweiten Hälfte des Jahres 1520. In der ersten – „An Den Christlichen Adel Deutscher Nation Von Des Christlichen Standes Besserung" – gehört das Motiv des allgemeinen Priestertums, das aus 1 Petrus 2,9 entnommen ist, an jeden Getauften. Dies ist ein Schlüsselargument in der Polemik gegen die Behauptung, dass nur die kirchlichen Amtsträger Verantwortung für die Kirche tragen. Das allgemeine Priestertum hebt die Trennung zwischen Geistlichen und Laien auf, denn alle gehören dem geistlichen Stand an. Zugleich leugnet Luther hier nicht die Notwendigkeit eines kirchlichen Amtes, das mit der Verwaltung des Wortes und der Sakramente zum Nutzen der ganzen Gemeinde betraut ist (Luther 1888a, 406-411).

Diese Vorstellung vom kirchlichen Amt als einem Dienst innerhalb des allgemeinen Priestertums erscheint auch in Luthers Kritik an der besonderen Stellung, die sich aus dem Sakrament der Ordination ergeben würde, in „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche". Hier wird die Ordination so verstanden, dass den Auserwählten der Dienst an Wort und Sakrament anvertraut wird, der grundsätzlich allen Christen zusteht (Luther 1888b, 560-567).

In der letzten der Programmschriften – „Von der Freiheit des Christenmenschen" – wird die Teilnahme am Priesteramt Christi als eine der Auswirkungen des erlösenden Glaubens dargestellt. Sie ermöglicht es, vor Gott zu treten und ihm die Anliegen des Nächsten vorzutragen. Zugleich gehört die Verwaltung des Wortes und der Sakramente zu den priesterlichen Aufgaben, die den Auserwählten als Teil ihres Dienstes an der ganzen Gemeinschaft anvertraut sind (Luther 1897, 26-28).

Der Gedanke der priesterlichen Gleichheit aller Christen wurde später von Luther im Zusammenhang mit den Rechten der Priester weiterentwickelt – darunter: (1) das Wort Gottes zu predigen, (2) zu taufen, (3) das Abendmahl zu verwalten, (4) die Schlüsselgewalt auszuüben, (5) für andere zu beten, (6) sich Gott hinzugeben und (7) über Lehre und Geist zu entscheiden und zu urteilen. Gleichzeitig ging damit aber auch die Überlegung einher, dass ihre Ausübung zum Nutzen der Kirche einer angemessenen Betrauung bedarf und nicht so sehr Aufgabe der Priester als vielmehr der Diener der Kirche ist (Luther 1891). Spätere Entwicklungen in den reformierten Territorien des Reiches in den 1520er Jahren legten den Schwerpunkt wieder auf die Einrichtung des kirchli-

chen Amtes selbst, wenn auch nicht mehr auf seine spezifische Struktur, durch Gott (*de iure divino*; vgl. Die Confessio Augustana 2014, 100-101 {art. V}).

In der innerlutherischen Diskussion ist daher die Spannung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem kirchlichen Amt zu etwas Unverzichtbarem geworden (*Lutherische Identität. Lutheran Identity* 2019, 32). Gleichzeitig wird jedoch in der weltweiten Diskussion über das Amt im Kontext des allgemeinen Priestertums darüber nachgedacht, wie eine maßgebliche Studie im Auftrag des Lutherischen Weltbundes, d.h. der größten weltweiten Organisation lutherischer Kirchen, zeigt:

> „In der Kraft des Heiligen Geistes ruft Gott Menschen von der Welt durch des Evangelium von Jesus Christus und bildet aus ihnen kraft der Taufe eine Gemeinschaft. Die Taufe gliedert alle Gläubigen in des Volk Gottes des neuen Bundes ein und macht aus ihnen eine universale Priesterschaft, ein Werkzeug seines liebenden Plans für die ganze Schöpfung. So schafft Gott durch des Evangelium und die Taufe eine neue Beziehung (Versöhnung durch Rechtfertigung) mit denen, die glauben, indem er ihnen ihre Sunden vergibt und ihnen neues Leben im heiligen Geist schenkt (Röm 6,4-5; Tit 3,5). […] Christen sind somit ein Volk, den Gott die Gaben des Heiligen Geistes (charismata) verliehen hat, um sie zu gemeinsamem Leben und zum Dienst in der Welt zu ermächtigen. Dieses Volk ist die Kirche, berufen, des kommende Reich Gottes zu verkündigen und – wenngleich bruchstückhaft – vorweg darzustellen (1 Petr 2,4-10). Erfüllt mit demselben Geist, den Jesus bei seiner Taufe empfing, wird des getaufte Gottesvolk ausgesandt, des Amt/den Dienst Jesu auszuführen: Dienen, wie Jesus diente, die gute Nachricht predigen, den Gefangenen die Befreiung verkündigen, die Unterdrückten befreien – ein Zeichen des kommenden Gottesreichs zu sein (Luk 4,18f). Der Dienst des Gottesvolkes ist somit gekennzeichnet durch ein Verhältnis von Empfangen und Handeln, des so eng ist, dass Gehen Empfangen und Empfangen Geben wird" (Das lutherische Verständnis vom Amt… 1983, 2-3).

Wie wir im zweiten Teil dieser Studie sehen werden, ist das allgemeine Priestertum auch ein grundlegender Topos, der die Beteiligung der Nichtordinierten am Amt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Republik Polen rechtfertigt.

2. Die Praxis des allgemeinen Priestertums in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Polen

Die kircheninternen Regelungen für die praktische Ausübung des Dienstes finden sich im internen Recht der Kirche, genauer gesagt in dem Dokument

„Pragmatyka służbowa [Dienstpragmatik]". Sie beginnt in § 1 mit einem Hinweis auf das allgemeine Priestertum aller Gläubigen:

> „In der Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, sind alle berufen, am Priestertum Christi und am allgemeinen Dienst in der Kirche Christi teilzuhaben, um einander im Glauben zu erbauen und den auferstandenen Christus in der Welt zu bezeugen (Röm 12,1; 1 P 2,5; 1 Kor 12,13; 1 P 4,10; Eph 2,10; 2 Kor 3,6)" (*Pragmatyka służbowa*… 2022, 1).

Diese Annahme, die sich direkt auf die Lehre vom allgemeinen Priestertum bezieht, wird in § 2 wie folgt entwickelt:

> „Der universale Dienst aller Gläubigen in der Kirche findet seine praktische Dimension im individuellen Glaubenszeugnis, in der Mitverantwortung für die Kirche durch das Wirken in Gemeindeversammlungen, Gemeinderäten, Diözesansynoden, der Kirchensynode und durch die Mitwirkung im Dienst von Spezialseelsorgen, kirchlichen Organisationen und Verbänden sowie durch die Wahrnehmung liturgischer Funktionen im Gottesdienst, wie z.B. Schriftlesung, Sprechen des Allgemeinen Kirchengebetes, Mitwirkung bei der Austeilung des Abendmahls, Gesang" (*Pragmatyka służbowa*… 2022, 2).

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Republik Polen nennt hier mehrere Tätigkeitsbereiche für ihre nichtordinierten Mitglieder: individuelle Frömmigkeit, Mitverantwortung für die Kirchenleitung, Tätigkeit in den Spezialseelsorgen, kirchlichen Organisationen und Verbänden sowie liturgische Tätigkeit. Im Folgenden werden wir diese vier Aspekte des Dienstes der Nichtordinierten nacheinander betrachten.

2.1. Individuelle Frömmigkeit

Der Ausgangspunkt für die individuelle Frömmigkeit in der lutherischen Tradition ist die persönliche Lektüre der Heiligen Schrift. Dies ist in der Regel mit einem Gebet verbunden, das sich nicht nur auf die Bitte um die Führung des Heiligen Geistes bei der Lektüre und Auslegung konzentriert (Barański und Sojka 2016, 188-190), sondern auch Elemente eines ganzheitlichen Gottvertrauens im Leben beinhaltet. In der lutherischen Tradition sind verschiedene Arten von Materialien, die eine solche Lesung der Heiligen Schrift unterstützen sollen, ein wichtiges Element. Eines der populärsten Bücher in Polen ist das Buch „Z Biblią na co dzień [Mit der Bibel in den Alltag]", das auf den Losungen aus der Herrnhuter Tradition basiert (siehe Below 2005a; Below 2005b; Below 2005c; Malina

2005) und biblische Texte zusammen mit einem kurzen Gebets- und Denkanstoß für jeden Tag vorschlägt (siehe *Jezus zaprasza* 2022).

Die individuelle Frömmigkeit findet ihre Fortsetzung in der Frömmigkeit der Familie. Wenn es nicht möglich ist, einen Gottesdienst zu besuchen, werden Hausgottesdienste in evangelischen Häusern abgehalten. Diese Praxis ist aufgrund der pandemischen Einschränkungen wieder populär geworden (Chrześcijańska Telewizja Internetowa 2020). Der Ablauf eines solchen Gottesdienstes wird im „Evangelischen Gesangbuch" (Śpiewnik Ewangelicki 2002, 966) vorgeschlagen. Eine wichtige Hilfe sind die häufig veröffentlichten Predigtsammlungen – Postillen –, aus denen u.a. anlässlich eines Hausgottesdienstes eine Predigt vorgelesen wird (z.B. aus: *Oto Bóg przychodzi* 2019; Wantuła 2005). Die Familie ist auch die Gruppe, die die Verantwortung für die Erziehung der Kinder übernimmt. Nach einer Katechismus-Tradition, die auf Martin Luthers „Kleinen Katechismus" zurückgeht, ist es das Familienhaupt, das die Verantwortung für die religiöse Erziehung des Haushalts übernehmen sollte (*Der Kleine Katechismus* 2014, 862-893).

Die individuelle Frömmigkeit ist in der Tradition der Ausgangspunkt für das weitere Engagement in der Kirche. Darin liegen die Wurzeln dessen, was von den Gläubigen verlangt wird, darunter das Festhalten an den Grundsätzen des christlichen Lebens oder die regelmäßige Teilnahme am gottesdienstlichen Leben, einschließlich der Teilnahme an der Eucharistie, und am Gemeindeleben im weiteren Sinne. Für LutheranerInnen sind all diese Ausdrucksformen des Engagements für das Leben der Kirche letztlich eine Frage der individuellen Verantwortung.

2.2. Mitverantwortung für die Kirche übernehmen

Die Organisationsstruktur der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Republik Polen setzt die Beteiligung von nichtordinierten Personen an der Leitung der Kirche auf allen Ebenen voraus. Sie sind darin: „Vertreter der gesamten Kirchengemeinschaft und nicht der Interessen ihrer eigenen Pfarrei oder einzelner Gruppen oder Personen. Sie sollen ihr Amt gewissenhaft und zum Wohle der Kirche ausüben" (*Pragmatyka służbowa*… 2022, 243).

Die Beteiligung der nichtordinierten Personen betrifft in erster Linie die Gemeindegremien. Ihr höchstes Organ ist die Gemeindeversammlung, d.h. „die Gesamtheit der aktiv stimmberechtigten Gemeindemitglieder" (*Zasadnicze Prawo Wewnętrzne* 2022, 27), während im zweiten Kollegialorgan, dem Gemeinderat, auch nichtordinierte Personen sitzen, die grundsätzlich in ihrer Zusammensetzung einen Vorteil gegenüber den von der Gemeinde angestellten ordinierten Personen haben, die ihm von Amts wegen angehören (*Zasadnicze*

Prawo Wewnętrzne 2022, 33). In einigen Pfarreien hat es sich etabliert, dass nichtordinierte Personen das Amt des Vorsitzenden ausüben, wobei dem ordinierten Pfarrer rechtlich nur das Amt des stellvertretenden Vorsitzenden des Rates zugesichert ist (*Regulamin parafialny* 2022, 32). Sowohl die Gemeindeversammlung als auch der Gemeinderat haben weitreichende Befugnisse bei der Leitung der Gemeinde (vgl. *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne* 2022, 29.34).

Das Vorhandensein von nichtordinierten Personen ist auch bei Körpern oberhalb der Gemeinden zu beobachten. In der Diözesansynode ist die Gemeinde von Amts wegen durch ihren ordinierten Geistlichen sowie durch gewählte, nichtordinierte Delegierte vertreten (*Zasadnicze Prawo Wewnętrzne* 2022, 44). Auch bei der Zusammensetzung der Kirchensynode haben die nichtordinierten Delegierten ein zahlenmäßiges Übergewicht. In der Regel wählen die Diözesansynoden 30 nichtordinierte Delegierte, während die Nationale Geistlichenkonferenz aller Ordinierten 15 Delegierte benennt. Dies spiegelt das Verhältnis von Ordinierten zu Nichtordinierten in der Kirchensynode nicht vollständig wider, da es auch verschiedene ex-officio oder kooptierte Delegierte aufgrund der Kreise, die sie vertreten, umfasst. Dies ändert nichts an der Tatsache, dass die Nichtordinierten mehr als 50% der Kirchensynode ausmachen (*Zasadnicze Prawo Wewnętrzne* 2022, 59). Die Vertretung der Nichtordinierten ist auch in Gremien wie dem Synodalrat (dem Präsidium der Kirchensynode und seiner Vertretung zwischen den Tagungen; *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne* 2022, 63), den Diözesanräten (dem Präsidium der Diözesansynode und seiner Vertretung zwischen den Tagungen; *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne* 2022, 49) oder dem Konsistorium der Kirche (der kollegialen Verwaltungs- und Exekutivbehörde auf zentraler Ebene; *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne* 2022, 67) gewährleistet.

Die Mitverantwortung für die Leitung der Kirche hat für nichtordinierten Menschen auch eine finanzielle Dimension. Zusätzlich zu den Kollekten oder zweckgebundenen Spenden, die während des Gottesdienstes gesammelt werden, ist jedes erwachsene Gemeindemitglied verpflichtet, einen jährlichen Kirchenbeitrag zu zahlen. Diese beträgt mindestens 1% des Einkommens, wobei die Höhe des Beitrags auf einer Erklärung der Gemeindemitglieder selbst beruht (*Regulamin parafialny* 2022, 7). Die Zahlung des Kirchenbeitrags in einem bestimmten Jahr ist Voraussetzung für die Ausübung des passiven und aktiven Wahlrechts im folgenden Jahr (*Regulamin parafialny* 2022, 8).

2.3. Teilnahme an verschiedenen seelsorgerischen Aktivitäten

Zunächst ist klarzustellen, dass Seelsorge im evangelischen Sinne in erster Linie Begleitung auf dem individuellen Glaubensweg ist; dies bedeutet nicht notwendigerweise die Teilnahme an einer institutionalisierten Struktur vom

Typ der Spezialseelsorge. Bereits in diesem individuellen, primären Sinn kann man in der evangelisch-lutherischen Kirche die Beteiligung von nichtordinierten Personen sehen. Ein Ausdruck dafür, dass dies eine wünschenswerte Tätigkeit ist, sind die ihnen angebotenen Seelsorgekurse, die von ordinierten und nicht ordinierten Personen gemeinsam durchgeführt werden (Centrum Misji i Ewangelizacji 2022a). Diese Kurse werden in Zusammenarbeit mit und unter Aufsicht der Gesellschaft für Beratung und Pastoralpsychologie (Towarzystwo Poradnictwa i Psychologii Pastoralnej w Polsce 2022) durchgeführt, die unter anderem von Personen aus der evangelisch-lutherischen Kirche gegründet wurde.

Bei den seelsorgerischen Aktivitäten in den Gemeinden arbeiten häufig nichtordinierte Personen an der Vorbereitung von Aktivitäten für verschiedene Gruppen von Gemeindemitgliedern mit. Sie sind an der Leitung von so genannten „Sonntagsschulen", d.h. Kindergottesdiensten, beteiligt. Diese Tätigkeit wird durch die Organisation von Schulungen für diese Personen unterstützt (z. B. Parafia Ewangelicko-Augsburska w Toruniu 2016). Auch die Jugendarbeit in Form der Organisation verschiedener Initiativen für Jugendliche (von regelmäßigen Treffen in der Pfarrei bis hin zu verschiedenen Arten von Ausflügen oder Kongressen auf diözesaner oder nationaler Ebene) wird in Zusammenarbeit mit den betroffenen Jugendlichen selbst gestaltet (Czy jesteśmy zbuntowani? – czyli OZME w Pszczynie 2021). Um sie darauf vorzubereiten, werden entsprechende Schulungen angeboten (z. B. Centrum Misji i Ewangelizacji 2022c).

Die nichtordinierten Personen spielen auch eine wichtige Rolle in der diakonischen Arbeit der Gemeinde, z. B. durch die Teilnahme an einem Besuchsdienst, der sich um die Bedürfnisse der älteren und kranken Menschen kümmert. Auch die Aktivitäten von Gemeindegruppen wie Frauenkreisen, verschiedenen Gebetsgruppen oder so genannten „Bibelstunden", in denen Menschen zusammenkommen, die gemeinsam die Bibel studieren wollen, beruhen auf der Mitwirkung von Nichtordinierten. Um nichtordinierte Menschen die Möglichkeit zu geben, ihr biblisches Wissen zu vertiefen, das unter anderem für die Leitung solcher Treffen benötigt wird, hat das Zentrum für Mission und Evangelisierung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Polen eine Bibelschule eingerichtet. Es bietet einen zweijährigen Zyklus an, in dem der Inhalt der Bücher der Bibel und die Grundlagen der Theologie in Form eines samstäglichen Treffens vermittelt werden (Centrum Misji i Ewangelizacji 2022d). Diejenigen, die ihn abgeschlossen haben, können ihr Studium mit einem homiletisch-liturgischen Kurs fortsetzen, der sie auf den Dienst der Evangelisten vorbereitet, zu deren Aufgaben auch die Leitung der oben erwähnten „Bibelstunden" gehört (Centrum Misji i Ewangelizacji 2022b). Die Katechese in der Kirche ist in gewissem Maße auch auf die Arbeit von nichtordinierten Per-

sonen angewiesen. Dies hängt von den lokalen Gegebenheiten der Gemeinde ab, aber wenn es sich um eine zahlenmäßig oder territorial größere Gemeinde handelt, vor allem in Teschener Schlesien, wo der evangelische Religionsunterricht in Schulgebäuden und nicht in außerschulischen Katechetenstellen stattfindet, werden die Aufgaben der Katecheten nicht nur von ordinierten sondern auch von nichtordinierten Personen wahrgenommen. Letztere müssen natürlich die Anforderungen erfüllen, die notwendig sind, um im polnischen Bildungssystem auf einem bestimmten Niveau zu arbeiten, und das interne Recht der Kirche prüft die katechetische Kompetenz nicht nur als eine Prüfungsstufe für Kandidaten für die Ordination und den weiteren ordinierten Dienst in der Kirche (*Pragmatyka służbowa*… 2022, 238), sondern sieht auch einen Prüfungsweg für die katechetische Kompetenz von nichtordinierten Personen vor (*Pragmatyka służbowa*… 2022, 239).

Auch die Arbeit kirchlicher Organisationen wie des Zentrums für Mission und Evangelisation, das für Missions- und Evangelisierungsaktivitäten zuständig ist, stützt sich auf das Engagement von nichtordinierten Personen. Im Rahmen dieser Aktivitäten koordiniert es beispielsweise die jährliche große Zeltevangelisation in Dzięgielów bei Cieszyn (z.B. Centrum Misji i Ewangelizacji 2022e; Chwastek 1999). Es ist eines der wichtigsten Ereignisse der pietistischen Bewegung, die besonders im Luthertum Teschenes Schlesiens präsent ist, in dem die Beteiligung aller Kirchenmitglieder, unabhängig von ihrer Ordination oder deren Fehlen, eines der wichtigsten Merkmale ist. Die Organisation dieser Veranstaltung für mehrere Tausend Teilnehmer hängt nicht nur von der Arbeit der hauptamtlichen Mitarbeiter des Zentrums ab, sondern vor allem vom Engagement mehrerer Hundert Freiwilliger, die sich nicht nur um technische und organisatorische Fragen, sondern auch um das inhaltliche Programm kümmern (z. B. musikalische Begleitung oder Leitung von Veranstaltungen für Kinder oder Jugendliche). Auch die Tätigkeit der Diakonie Polen, der wohltätigen Agenda der Kirche (z. B. Diakonia Polska 2022), beruht weitgehend auf der Arbeit von nichtordinierten Mitarbeitern und Freiwilligen.

Ein wichtiger Beitrag von nichtordinierten Personen ist auch in der Medientätigkeit der Kirche zu finden. Ein Blick in die periodischen Veröffentlichungen der Kirche, wie den zweiwöchentlich erscheinenden „Zwiastun Ewangelicki [Evangelischen Verkündiger]" oder den jährlich erscheinenden „Kalendarz Ewangelicki [Evangelischen Kalender]", zeigt, dass viele für die aktuelle kirchliche Debatte relevante Themen von nichtordinierten Personen behandelt werden. Häufig sind sie auch an der Erstellung von Gemeindezeitschriften, der Pflege von Gemeinde-Websites oder deren Social-Media-Profilen beteiligt.

An dieser Stelle ist der Tätigkeitsbereich der Nichtordinierten zu erwähnen: verschiedene Vereine und kirchliche Organisationen mit nationaler, regionaler oder lokaler Bedeutung. Unter den ersteren ist die Polnische Evan-

gelische Gesellschaft (Polskie Towarzystwo Ewangelickie 2022) zu nennen. Auf regionaler Ebene ist unter anderem die Mazurische Evangelische Gesellschaft (*Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie* 2022) aktiv. Beide befassen sich mit der evangelischen Identität und dem evangelischen Erbe. Auf lokaler Ebene gibt es Vereine, die sich hauptsächlich mit Bildungsaktivitäten befassen (z. B. in Cieszyn: Towarzystwo Ewangelickie im. ks. Franciszka Michejdy 2022; in Warschau: Ewangelickie Towarzystwo Oświatowe 2022) oder diakonisch-soziale Aktivitäten (z.B.: in Ustroń: Ewangelickie Stowarzyszenie „Maria-Marta" 2022; in Pisz: Ewangelickie Stowarzyszenie Betel 2022).

2.4. Liturgische Tätigkeit

Bei der Einweihung der Schlosskirche in Torgau im Jahr 1544 begann Martin Luther seine Predigt mit der Bemerkung: „Es soll dies Haus dahin gerichtet sein, das nicht anderes darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang" (Luther 1913, 588). Diese Worte, die als lutherische Definition eines Gottesdienstes gelten, setzen die Aktivität der ganzen Gemeinde während des Gottesdienstes voraus. Die bewusste Einbeziehung aller Beteiligten in den Ablauf der Liturgie setzte z. B. die Einführung von Gottesdiensten in der Landessprache voraus, die für die Liturgiereformen der Reformation charakteristisch war (vgl. Malina 2017, 81-85).

Dabei definiert die oben zitierte Passage aus § 2 der „Pragmatyka służbowa [Dienstpragmatik]" der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen mehrere Bereiche, in denen sich natürlicherweise Raum für die Einbeziehung von nichtordinierten Personen in das liturgische Handeln ergibt. Diese sind: „die Schrift lesen, das Allgemeine Gebet der Kirche sprechen, bei der Austeilung des Abendmahls helfen, singen" (*Pragmatyka służbowa*… 2022, 2). Diese Formen der Beteiligung werden zunehmend genutzt. Es gibt Gemeinden, in denen praktisch in jedem Gottesdienst die Schriftlesung von nichtordinierten Gemeindemitgliedern übernommen wird (z. B. PEA Wisła Czarne 2022). Manchmal sind es junge Menschen, die sich auf die Konfirmation vorbereiten. Auch beim allgemeinen Gebet werden Laien in das Beten einzelner Anliegen einbezogen (z.B. Tydzień Ewangelizacyjny 2018). An der Austeilung des Altarsakramentes sind auch nichtordinierte Personen beteiligt. Diese letzte Form der Tätigkeit hängt damit zusammen, dass in der Polnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche die Sonntagsgottesdienste zunehmend eine Eucharistiefeier beinhalten, und die Art der Austeilung in beiden Formen erfordert für einen reibungslosen Ablauf die Beteiligung von mehr als nur der ordinierten Person.

Ein eigener Bereich ist das Singen und musikalische Aktivitäten. Nichtordinierte Menschen singen nicht nur während des Gottesdienstes mit, was ein unverzichtbarer Bestandteil des Gottesdienstes ist, sondern beteiligen sich sehr oft entweder in Chören oder in musikalischen Ensembles, die den Ablauf des Gottesdienstes bereichern. In den meisten lutherischen Kirchengemeinden in Polen gibt es Chöre, von denen einige schon seit Jahrzehnten aktiv sind. Sie nehmen in der Regel an feierlichen Gottesdiensten teil. Auch in den einzelnen Diözesen werden regelmäßig Chortreffen veranstaltet (traditionell am vierten Sonntag nach Ostern in der evangelischen Kirche unter dem Motto Cantate – Singe). Immer beliebter werden auch Musikensembles, die eine alternative Begleitung des Gottesdienstes (Gitarre, Keyboard usw.) zur traditionellen Orgel anbieten. Es gibt Beispiele von Kirchengemeinden, in denen ein Block modernerer Musikformen fester Bestandteil des Gottesdienstes geworden ist (z. B. PEA Wisła Czarne 2022).

Normalerweise sind in der Liturgie die Verkündigung des Wortes Gottes und die Verwaltung der Sakramente den Ordinierten vorbehalten. Bei der Verkündigung des Wortes Gottes sind zwei Ausnahmen zu nennen. Erstens: Lesegottesdienste, bei denen der gesamte Gottesdienst von einer nicht ordinierten Person geleitet wird, wenn die ordinierte Person aus irgendeinem Grund nicht gekommen ist. In einem solchen Gottesdienst wird vom Vorsteher eine Predigt aus einer Postille vorgelesen. Das Recht zu predigen haben auch die bereits erwähnten Evangelisten, deren Dienst in der Kirche Hilfscharakter hat und nicht die Annahme der Ordination voraussetzt. Was die Sakramente betrifft, so ist ihre öffentliche Verwaltung den Ordinierten vorbehalten. Die einzige Ausnahme ist der Fall einer Nottaufe. Die Logik der zwingenden Notwendigkeit, in einer Notsituation ein Sakrament zu spenden, wurde von der Kirche auch im Zusammenhang mit den pandemischen Abriegelungen im Jahr 2020 angeführt, als diese die Karwoche einschlossen, die traditionelle Zeit für Lutheraner, um die Eucharistie zu empfangen (insbesondere am Karfreitag). Damals wurde den Kirchenmitgliedern eine Hausgottesdienstordnung vorgeschlagen, die vorsah, dass die Eucharistie vom Familienoberhaupt geleitet werden sollte.

Abschluss

Die Darstellung in diesem Artikel zeigt, wie die Erben der lutherischen Tradition auf polnischem Boden einen der wichtigsten Topoi der lutherischen Theologie – das allgemeine Priestertum aller Getauften/Gläubigen – in der Praxis im Leben der Kirche verwirklichen. Schon in den Rechtsakten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Republik Polen wird deutlich, dass sie die Berechtigung der Beteiligung der so genannten „Laien" an der Kirche in die-

sem Konzept sieht, das von der Gleichheit in der Gemeinschaft ausgeht, wobei sie gleichzeitig die Notwendigkeit einer Struktur nicht leugnet und das kirchliche Amt Menschen anvertraut, die dafür angemessen vorbereitet sind. Das inklusive Potenzial des Konzepts des universalen Priestertums zeigt sich insbesondere in der Rolle der Nichtordinierten in der Kirchenleitung, wo ihnen eine breite Vertretung in den wichtigsten Entscheidungsgremien von der lokalen Gemeindeebene über die Diözese bis hin zur Gesamtheit der Kirche garantiert wird. Auch die Aktivitäten im pastoralen Bereich können nicht ohne die Beteiligung der Laien stattfinden, die zunehmend nicht nur die ihnen traditionell vorbehaltene pädagogische und katechetische Arbeit übernehmen (z.B. in den sogenannten „Sonntagsschulen"), sondern auch in seelsorgerische Tätigkeiten eingebunden werden, die eine professionelle Ausbildung erfordern. Die Einbeziehung der Laien in das kirchliche Geschehen zeigt sich auch in der Liturgie, wo die Nichtordinierten neben dem traditionellen Bereich der Teilnahme am gottesdienstlichen Gesang (auch in Form von Chorgesang) zunehmend auch an der Schriftlesung oder dem allgemeinen Gebet der Kirche teilnehmen. Damit diese Formen des Engagements möglich sind, ist auch die individuelle Hingabe des Einzelnen unerlässlich, die zum Ausgangspunkt für ein breiteres Engagement in verschiedenen Formen zum Wohle der Gemeinschaft wird.

LITERATURVERZEICHNIS

Barański, Łukasz i Jerzy Sojka. 2016. *Reformacja*, t. 1. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.

Barth, Hans-Martin. 1990. *Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Below, Jerzy. 2005a. „Miłość cię wypędziła..." – historia i bujne współczesne życie „Z Biblią na co dzień" cz. 1. *Zwiastun Ewangelicki* 17: 14-15.

Below, Jerzy. 2005b. Ogólnoświatowy zasięg – historia i bujne współczesne życie „Z Biblią na co dzień" cz. 3. *Zwiastun Ewangelicki* 17: 10-13.

Below, Jerzy. 2005c. Międzynarodowa operacja – historia i bujne współczesne życie „Z Biblią na co dzień" cz. 4. *Zwiastun Ewangelicki* 21: 15-16.

Centrum Misji i Ewangelizacji. 2022a. *Kursy Duszpasterskie w Polsce*. Dostęp: 25.06.2022. https://cme.org.pl/naucz-sie/kurs-duszpasterski/20948-2/.

Centrum Misji i Ewangelizacji. 2022b. *Kurs homiletyczno-liturgiczny*. Dostęp: 25.06.2022. https://cme.org.pl/naucz-sie/szkola-biblijna/kurs-homiletyczno-liturgiczny-2/.

Centrum Misji i Ewangelizacji. 2022c. *Kurs nawigacji*. Dostęp: 25.06.2022. https://cme.org.pl/kn/.

Centrum Misji i Ewangelizacji. 2022d. *Szkoła Biblijna*. Dostęp: 25.06.2022. https://cme.org.pl/naucz-sie/szkola-biblijna/.

Centrum Misji i Ewangelizacji. 2022e. *Tydzień Ewangelizacyjny*. Dostęp: 25.06.2022. https://cme.org.pl/naucz-sie/szkola-biblijna/.

Chrześcijańska Telewizja Internetowa. 2020. *Nabożeństwo domowe*. Dostęp: 25.06.2022. https://www.youtube.com/watch?v=x9FqaxnJDYQ.

Chwastek, Jolanta, ed. 1999. *Dzięgielów to miejsce szczególne. Wspomnienia i świadectwa z 50 lat błogosławieństw*. Dzięgielów: Centrum Misji i Ewangelizacji.

Die Confessio Augustana. 2014. In *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, 84-225. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Czy jesteśmy zbuntowani? – czyli OZME w Pszczynie. 2021. *Zwiastun Ewangelicki* 20: 20-21.

Das lutherische Verständnis vom Amt. Erklärung zum geistlichen Dienst und Amt auf der Grundlage eines LWB-Studienprojektes. 1983. *LWB-Studien* Juli.

Diakonia Polska. 2022. *Wolontariat europejski*. Dostęp: 25.06.2022. https://diakonia.org.pl/programy/wolontariat-europejski/.

Ewangelickie Stowarzyszenie „Maria-Marta" w Ustroniu. 2022. *Cele*. Dostęp: 25.06.2022. https://maria-marta.luteranie.pl/cele.

Ewangelickie Stowarzyszenie Betel. 2022. *O nas…*. Dostęp: 25.06.2022. https://esbetel.pl/o-nas/.

Ewangelickie Towarzystwo Oświatowe. 2022. *Cele Fundacji*. Dostęp: 25.06.2022. http://eto.org.pl/cele/.

Jezus zaprasza. Z Biblią na co dzień. 2022. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.

Der Kleine Katechismus. 2014. In *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, 852-910. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Luther, Martin. 1888a. An der christlichen Adel deutscher Nation von des christliches Standes Besserung. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, 404-469. Weimar: Hermann Böhlau.

Luther, Martin. 1888b. De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, 497-573. Weimar: Hermann Böhlau.

Luther, Martin. 1888c. Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist vod der heilige Messe. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, 353-378. Weimar: Hermann Böhlau.

Luther, Martin. 1891. De instituendis ministris Ecclesiae. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 12, 169-196. Weimar: Hermann Böhlau.

Luther, Martin. 1897. Von der Freiheit eines Christenmenschen. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7, 20-38. Weimar: Hermann Böhlau.

Luther, Martin. 1913. Predigt am 17. Sonntag nach Trinitatis, bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau gehalten. In *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 49, 588-614. Weimar: Hermann Böhlau.

Lutherische Identität. Lutheran Identity, hg. Theodor Dieter. 2019. Lepizig: Ewangelische Verlaganstalt.

Malina, Adam. 2005. Klucz do „Losungen" – historia i bujne współczesne życie „Z Biblią na co dzień" cz. 2. *Zwiastun Ewangelicki* 18: 13-15.

Malina, Adam. 2017. Życie liturgiczne. *Luterański katechizm dla dorosłych*, hg. Bożena Giemza, Marcin Hintz, 79-108. Dzięgielów: Wydawnictwo Warto.

Mazurskie Towarzystwo Ewangelickie. 2022. Dostęp: 25.06.2022. https://olsztyn.luteranie.pl/old/pl/mte.html.

Oto Bóg przychodzi. Postylla współczesna. 2019. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.

Parafia Ewangelicko-Augsburska w Toruniu. 2016. *Szkolenie Nauczycieli Szkółek Niedzielnych*. Dostęp: 25.06.2022. http://torun-luteranie.pl/73-wydarzenia/233-szkolenie-nauczycieli-szkolek-niedzielnych.

PEA Wisła Czarne. 2022. *Nabożeństwo PEA Wisła Czarne. Wierzyć, chodzić po wodzie* (?). Dostęp: 25.06.2022. https://www.youtube.com/watch?v=TMUg2_V6wdY&t=937s.

Polskie Towarzystwo Ewangelickie. 2022. *O PTEw*. Dostęp: 25.06.2022. https://www.ptew.org.pl/o-nas/.

Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko–Augsburskiego w Rzeczpospolitej Polskiej zatwierdzona na 4. Sesji Synodu X Kadencji ze zmianami dokonanymi do 11. Sesji Synodu XIV Kadencji włącznie. 2022. Dostęp: 25.06.2022. https://bik.luteranie.pl/files/Prawo/2022-01-01PragmatykaSubowa-ujednoliconytekst.pdf.

Regulamin parafialny. 2022. Dostęp: 25.06.2022. https://bik.luteranie.pl/files/Prawo/2015-06-24RegulaminParafialnytekstjednolityBIK.pdf.

Sojka, Ewa i Jerzy Sojka. 2017. Kazanie Marcina Lutra na poświęcenie kościoła zamkowego w Torgawie. *Gdański Rocznik Ewangelicki* 11: 159-186.
Sojka, Jerzy. 2016. *Widzialne Słowo. Sakramenty w luterańskiej „Księdze zgody"*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.
Śpiewnik ewangelicki. 2002. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
Towarzystwo Ewangelickie im. ks. Franciszka Michejdy. 2022. *Co robimy?* Dostęp: 25.06.2022. https://tecieszyn.pl/index.php/nasza-dzialalnosc.
Towarzystwo Poradnictwa i Psychologii Pastoralnej w Polsce. 2022. *O nas*. Dostęp: 25.06.2022. https://tpipp.pl/.
Tydzień Ewangelizacyjny. 2018. *Nabożeństwo – TE Dzięgielów – 8 lipca 2018*. Dostęp: 25.06.2022. https://www.youtube.com/watch?v=3ERKAwsUEj0&t=4332s.
Wantuła, Andrzej. 2005. *Okruchy ze Stołu Pańskiego*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana.
Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczpospolitej Polskiej z dnia 26 października 1996 r. z późniejszymi poprawkami. 2022. Dostęp: 25.06.2022. https://bik.luteranie.pl/files/Prawo/2022-01-01ZPW-ujednoliconytekst.pdf
Zieliński, Tadeusz J. 1997. Luterska doktryna powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących jako dobro wspólne protestantyzmu. *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, 13 (1), 31-52.

Dr. Jerzy Sojka – Prof. ChAT, Leiter des Lehrstuhls für Historische Theologie an der Theologischen Fakultät der Christlich Theologischen Akademie in Warschau.

VARIA

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 153-167
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.9

Religious ritual as a means of forming values and moral attitudes on the basis of the sacrament of baptism

Rytuał religijny jako środek kształtowania wartości i postaw moralnych na podstawie sakramentu chrztu świętego

TOMASZ GWOŹDZIEWICZ
Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska
tomasz.gwozdziewicz@us.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2153-6886

Abstract: The article presents the religious ritual that is the rite of the sacrament of baptism as a means of forming moral values and attitudes. The purpose of the presented research is an attempt to show the formative character of the baptismal ritual and its communicative character, which become apparent through the analysis of the individual components of the baptismal rite. The synthesis made allows for a better understanding of the individual signs, which evoke the specific content of the Christian message of conversion and call for a more conscious following of the path of faith.

Keywords: religious ritual; baptism; ritual communication; moral theology

Abstrakt: W artykule ukazano rytuał religijny, którym jest obrzęd sakramentu chrztu świętego jako środek kształtowania wartości i postaw moralnych. Celem przedstawionych badań jest próba ukazania formacyjnego charakteru rytuału chrzcielnego oraz jego komunikacyjnego charakteru, które uwidaczniają się poprzez analizę części składowych obrzędu chrzcielnego. Dokonana synteza pozwala na lepsze rozumienie poszczególnych znaków, które przywołują konkretne treści chrześcijańskiego orędzia o nawróceniu i wzywają do bardziej świadomego podążania drogą wiary.

Słowa kluczowe: rytuał religijny; chrzest; komunikacja rytualna; teologia moralna

Introduction

Recent research, particularly in the fields of sociology and anthropology, shows that there is a growing need for ritual in the life of human communities. Certain areas of human life cannot exist without rituals. Through ritual a person can express their identity while moving closer to a deeper understanding of it. Through ritual, people can establish their views, define goals they set for themselves, form communities, recognize their hierarchy of values, and grow closer to God. The communicative capacity of ritual makes it possible to talk about things through symbols that would be difficult to express in ordinary situations (Cooke 2013, 63).

Currently, a wide range of secular rites has developed, marking various areas of human life that used to belong to the religious sphere. This also applies to the sphere of sacraments, the celebration of which is being replaced by various other rituals, such as the baby welcoming ceremony, wedding ritual, or other maturity rituals, which are celebrated, for example, instead of the sacrament of First Communion (Stasiak, Żyśko 2022, 35).

Thus, there is a need to draw attention to religious rites, the celebration of which may open an individual to the *sacred*. This is especially true of the celebration of the Holy Sacraments, which allow us to experience the presence and action of the Triune God, the meaning and value of which are increasingly marginalized.

This study aims to show that the celebration of the sacrament of baptism is a religious ritual that effectively forms moral values and attitudes. To achieve this stated goal, the issue of religious ritual against the background of rituals in general will firstly be discussed. Then the issue of ritual communication during the celebration of the sacrament will be addressed, as well as the meaning of the various parts of the rite of baptism and their moral dimension.

1. Religious ritual – an attempt to define the issue

When trying to define the concept of ritual[1], we encounter a number of issues that arise either from the represented branch of science or the context of considerations taken into account. An anthropologist of culture, a sociologist or

[1] Henryk Zimoń suggests using the term "rituals" as an overarching term that includes all symbolic activities. Rituals can be: (a) religious, i.e., relating to the sphere of "the sacred", and oriented towards it; (b) secular, i.e., relating to the profane. The former can be called "rites," while the latter can be called "ceremonies," (cf. Zimoń 1997, 183-190). Without going deeper into the interrelationships between the sacred and profane rites and their mutual osmosis, the terms "ritual" and "rite" will be used interchangeably in this study, especially with respect to the liturgy of the sacraments.

psychologist, and a theologian would all offer different definitions of a ritual. In an attempt to overcome this definition-oriented difficulty, J.J. Pawlik states that ritual itself belongs to an analytical category, and it is more important to define its characteristic features than to provide a specific definition. This allows us to see ritual as an orderly, highly-formalized activity, without practical purpose, but with a symbolic and codified meaning (Pawlik 2011, 12).

Understood in such a way, the concept of ritual is broadly applicable. It allows us to define a range of human activities performed in everyday life, during family celebrations and national festivities, not to mention religious events. In this perspective, ritual touches both the realm of the *profane* and the *sacred*.

A believer values the latter, which is referred to as religious ritual. According to W. Piwowarski, it is "a symbolic activity that enables a subject or multiple subjects, by means of objects of experience oriented to the sacred, to articulate and express meaning, and consequently to provide a holistic perspective to everyday life" (Piwowarski 1983, 39).

Researchers of the phenomenon distinguish between three types of religious rituals. The first includes the rituals of the church year, the second concerns rituals associated with the reception of the holy sacraments, and the third are sacramentals. The rituals of the church year include those that are recurring and occur every year, as well as those that occur sporadically. Also, the scope of these rituals varies. They can be divided into church, local, and family ceremonies. Church rituals include, among others, Christmas, Easter, Lent, and the Solemnity of the Corpus Christi. Local rituals are those observed in specific regions or communities, e.g., caroling or customs related to Easter Monday in Poland. The last category relates to the family home and the celebration of various religious ceremonies that take place within families, such as the Christmas Eve meal. The second group of religious rituals is related to celebrating the holy sacraments. Here we can distinguish between ecclesiastical and religious-cultic rituals. The former are celebrated in accordance with church-liturgical regulations, while the latter are based on local customs, for example, baptism, weddings, and consolation (Piwowarski 1983, 26-27; Nowakowski 2010, 233-235).

There are seven sacraments: baptism, confirmation, Eucharist, penance, anointing of the sick, the sacrament of holy orders, and matrimony. Theology emphasizes that Christ instituted all the sacraments, and their reception enables the birth and development of the life of faith (Bartnik 2000, 33-37).

The third group of religious rituals is sacramentals. According to the Catechism of the Catholic Church, "Sacramentals are instituted for the sanctification of certain ministries of the Church, certain states of life, a great variety of circumstances in Christian life, and the use of many things helpful to man.

In accordance with bishops' pastoral decisions, they can also respond to the needs, culture, and special history of the Christian people of a particular region or time. They always include a prayer, often accompanied by a specific sign, such as the laying on of hands, the sign of the cross, or the sprinkling of holy water" (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1668).

2. The communicative nature of ritual in sacramental celebration

Turning our attention to the rituals involved in the celebration of the sacraments, it should be noted that modern Catholic sacramentology emphasizes the communicative nature of the sacraments. They are presented as a verbal and non-verbal communication system through which a believer can contact God. A sacramental ritual allows not only for development of reflections on communication with God but reveals the sacrament itself as the most perfect way of proclaiming salvation offered by God and, at the same time, the possibility of man's response to God (Janiec 2007, 65-66).

Celebration of the sacramental liturgy is carried out in accordance with the regulations established by the Catholic Church, both legally and liturgically. The idea behind it is to preserve not only unity with the Church but, above all, the rules regarding the performance of the ritual throughout the community. Such an attitude is presented in the *Constitution on the Sacred Liturgy*, which states that regulation of the sacred liturgy depends solely on the authority of the Church, for liturgical services are not private functions but are celebrations of the Church. In addition, the document encourages its readers to celebrate the sacraments in the presence of the faithful, for the communal celebration of the ritual has priority over a celebration that is individual and quasi-private. A noble simplicity should distinguish the rites; they should be short, clear, and unencumbered by useless repetitions, be within the people's powers of comprehension, and normally should not require much explanation. (Sobór Watykański II 1963, 22-34).

Thus, the distinctive feature of ritual, its communicative aspect, becomes apparent. Every ritual, including religious ones, consists of signs, gestures, symbols and formulas. They become a form of communication through which a person communicates their inner world to others (Szafrański 1988, 13-15).

As E.W. Rothenbuhler points out, rituals are a form of expression. They are similar to a book that is read and provides specific information. Gestures, signs, and formulas that make up a ritual have a material meaning and perform a communicative function (express something). If they do not perform such a function, they are not rituals (Rothenbuhler 2003, 73-74).

In sociological terms, a ritual's ability to create social order is an important dimension. In its communicative capacity, ritual affects society, creates it, and sustains it in a certain condition. Also, it can potentially transform a particular social state and phenomena that occur within it (Rothenbuhler 2003, 75).

Thus, the capacity to transform belongs to the functional dimension of ritual, which also touches upon the religious sphere. According to M. Sroczyńska, this functionality has vertical and horizontal dimensions. On the one hand, it deepens the relationship with God, and on the other hand, it allows for proper social integration and the adoption of axionormative attitudes (Sroczyńska 2011, 172).

Thus a ritual contains an important formative element for the ecclesial community. Some researchers point out that the Catholic Church in Poland pays a lot of attention to religious rituals and influences its faithful through ritual, especially when sacraments are administered. Sometimes ritual plays a greater role than the doctrine itself, enabling individuals to identify with the community and shape it on various levels. In Christianity, it also boosts moral transformation by deepening the relationship with God in the rite. The moral transformation has an individual and social dimension. It applies to the life of individuals and specific communities and is not just about adopting a particular moral code but allows one to build a deeper relationship with God (Piwowarski 1983, 62).

3. Moral dimension of the rite of baptism

The first of the sacraments received by an individual is the sacrament of baptism. It is the first sacrament of the new law in which the mystery of eternal life is opened to the one who receives it. It is a sacrament of faith, through which an individual responds to the call of the Gospel. It cleanses sins and incorporates an individual into the community of the Church (Rite of Christian Initiation of Adults 4-5).

The rite of baptism itself, to which Christian initiation is related, can be categorized among rites of passage (*rites de passage*), which French ethnographer A. van Gennep defines as "ritual sequences that accompany a transition from one state to another, from one world (in cosmic or social terms) to another" (Gennep 2006, 37).

In Poland, baptism is usually administered to children. It is a ritual that very clearly marks the aforementioned transition and initiation. On the one hand, it sacralizes an individual's entry into the world and sets them on a new path in which they acquire the rights and duties of a Christian, opening them to

the reality of the *sacred*. Thanks to baptism, an individual begins to belong to the community of the Church, which at the moment of baptism is represented by parents, godparents, and a priest, who is an official representative of the institution of the Church. On the other hand, in social terms, it signifies obtaining a name and inclusion in a new national community. Baptism marks a new stage in a believer's life: a process of religious education that is supposed to lead to the realization of the tasks flowing from this sacrament (Mariański 1988, 105-107).

A characteristic feature of the sacraments, including the sacrament of baptism, is that during their administration, people enter the realm of symbols. The baptismal liturgy is structured around the symbolism of water, to which the symbolism of oil (anointing) and light (flame, white robes) have been added over time (Masłowski 2009, 100). Knowledge of this symbolism allows one to penetrate the essence of the ritual and highlights its formative dimension. At the present moment, both in catechetical and pastoral practice, there is a pressing need to emphasize the importance of symbols[2] in the sacramental celebration so that their meaning becomes clearer.

In the baptismal liturgy of both the *Rite of Christian Initiation of Adults* and *the Rite of Baptism of Children*, which are two parts of the Roman Ritual, several symbols and gestures carrying a specific moral message can be distinguished. For believers, they take the form of an imperative.

3.1. The sign of the cross

The sign of the cross is made on a child's forehead by a celebrant, parents, and godparents in the rite of acceptance into the community of the Church. This baptismal ritual has been preserved since the 4th century. Of military origin, it derives from the marking of soldiers' foreheads with a sign of affiliation to their commander. In liturgy, it signifies belonging to Christ and inclusion in the community of the Church (Potrzebowski 2017, 55).

Being marked with the sign of the cross during baptism testifies to Christian identity. In his baptism catechesis, Pope Francis notes that "the cross is

[2] When using the term "symbol," one should be aware of the relationship between the terms "sign" and "symbol." According to A. Durak, "The difference between a sign and a symbol is as follows: not every sign is a symbol, but every symbol is a sign. Each sign signifies a thing and speaks of a relation to that thing, although the signifying reality of the sign, if it does not specify the thing in question, has no value in itself. A symbol, on the other hand, is a reality existing in its own right. It has its own value, even if accidental. It is always a sign – whether an arbitrary or established one. It has a more mysterious character than a sign, thus it is very well connected to the religious sphere, hence in the liturgy it is more common to speak of a symbol than of a sign." (Durak 2001, 117-124).

a badge that shows who we are: our speaking, thinking, looking, acting exists under the sign of the cross, that is, Jesus' love until the end. Children are marked on their foreheads. Adult catechumens receive the sign of the cross as well, on their sense organs, accompanied by the following words: "Receive the sign of the cross on your ears, that you may hear the voice of the Lord.»; "Receive the sign of the cross on your eyes, that you may see the glory of God"; "Receive the sign of the cross on your lips, that you may respond to the Word of God"; "Receive the sign of the cross over your heart, that Christ may dwell there by faith"; "Receive the sign of the cross on your shoulders, that you may bear the gentle yoke of Christ." We become Christians to the extent that the cross is imprinted in us as a 'paschal' sign, showing, also externally, the Christian way of passing through life" (Francis 2018a).

Marking the forehead with the sign of the cross carries specific religious and social consequences. S. Czerwik points to two such effects, stressing that belonging to Christ and the community of the Church, which the symbol signifies, should entail a change of conduct expressed in breaking with everything that does not correspond to Christian dignity, as well as taking responsibility for the impact on one's environment (Czerwik 1981, 60-61).

Thus in this simple gesture, the ritual of baptism communicates the need to build a relationship with Christ and the Church. It does not apply only to a baptized person but also to those who participate in the rite of the sacrament, indicating the need to live in sanctifying grace. At the same time, the aspect of responsibility for society becomes apparent here, which is expressed in giving an authentic Christian witness and counteracting scandals, which from the moral side should be defined as inappropriate talk, deeds, words, and abandoning, which can lead to loss of salvation by a neighbour (Ćmiel 2008, 469).

3.2. Prayer with exorcism and laying on of hands

One of the components of the rite of baptism is a prayer with an exorcism and laying on of hands. Exorcism is a prayer "When the Church asks publicly and authoritatively in the name of Jesus Christ that a person or object be protected against the power of the Evil One and withdrawn from his dominion" (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1673). In a simple form, exorcism is performed at the celebration of baptism. This is the so-called baptismal exorcism. A solemn exorcism, called "a major exorcism," can only be performed by a priest and with the bishop's permission (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 1673).

Performing exorcisms is an expression of the sanctifying function of the Church, which beliefs in the existence of Satan but also in the possibility of set-

ting people free from his influence through the power of Christ and the redemption offered by the Lord. In exorcism, the power of the prayer of the Church that prays in the name of Christ and the power of the Holy Spirit is manifested. The Church has the power to command evil spirits to leave a possessed person and surrender to God, the authority over the world (Krakowiak 2015, 28).

A simple exorcism is performed during the baptismal liturgy for both infants and adults. At the baptism of infants, a prayer with exorcism and the laying on of hands is performed (*Obrzędy chrztu dzieci* 2020, 20). Significantly, this rite takes place only when the sacrament of baptism is administered by a clergyman. When baptism is performed by a lay person, the rite in question is omitted (*Obrzędy chrztu dzieci* 2020, 20; Stawski 2008, 144).

In the case of the baptism of adults, exorcism is undertaken during the catechumenate period, which is composed of three parts. There is no specific indication of the location of exorcism (or exorcisms, as there may be more than one) during the catechumenate period. However, attention is drawn to the celebrant of this rite. It should be undertaken by a deacon, priest, or a layperson, such as a catechist, authorized by their bishop (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* 2020, 109-112; Stawski 2008, 28).

The meaning of exorcism is explained in the Rite of Christian Initiation of Adults, stating that exorcisms are meant to show "the true face of spiritual life, a struggle between flesh and spirit, importance of renunciation for gaining happiness of the kingdom of God and a constant necessity of God's help" (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* 2020, 101).

Pope Francis draws the faithful's attention to the moral aspect of the gesture, focusing on the need to pray, especially for freedom from everything that hinders a person's union with God. Moreover, the baptismal exorcism teaches believers about the need to constantly fight sin and ward off temptation since Christians are exposed to the temptation to turn away from God and turn to earthly enticements, through which Satan wants to become the master of their heart (Francis 2018c, 27-28).

3.3. Pouring water

Another sacramental sign of baptism is the pouring of water. Historically, the ritual involved immersion in water, although nowadays, the former form is usually preferred. Pouring or immersion in water "is related to the functional activity of washing oneself, and alludes to the rituals of purification (mikvah) in the Jewish religion. The ritual introduced by John the Baptist was primarily related to washing of sins, which tackled the priestly monopoly in Judaism. Jesus sub-

mitted to the ritual, and this, according to the Gospel narrative, caused the Holy Spirit to descend upon him (cf. Matthew 3:13-17)" (Masłowski 2009, 104).

The water used for washing is full of symbolism that can be traced back in Israel's history to the crossing of the Red Sea during the flight from Egypt. A person who converted to Judaism, i.e., a proselyte, would take a ritual bath. Passing through water entailed accepting the principles, including moral principles, of Judaism. John's baptism, received by Jesus, signified a decision to live according to the covenant between God and men. For Jesus himself, it was a sign of acceptance of the Father's will for death and resurrection. Thus, the symbolism of baptism expresses immersion in death and resurrection. Man immerses himself in water as a sign of death and emerges from it as a sign of resurrected life (Cooke 2013, 209-210).

From the theological point of view, the gesture symbolises washing, cleansing from original sin and all other sins, and the transition from the death of sin to the life of grace. It has a strong communicative meaning, not in "the power of spoken words or persuasion, but in the participants' belief that extranatural forces are capable of providing these goods" (Pawlik 2011, 15).

Properly understanding the symbolism of this gesture allows its participants in the ritual to recognize key truths of a moral nature. The first one is a call for new life symbolized by water. A life of grace begins when someone's sins are washed away. As Benedict XVI pointed out, "by being bathed in the water, [...] children are inserted into the life of Jesus, who died on the cross to free us from sin, and rising, conquered death. So, spiritually immersed in his death and resurrection, [these children] are freed from original sin and in them the life of grace begins, which is the very life of the risen Jesus" (Benedict XVI 2011, 17).

The new life in Christ is closely linked to the gift of freedom. A person freed from sin is called to live a life of freedom and act and behave in a different and better way. This otherness stems from an awareness of salvation and the discovery of a new existence, which implies better conduct expressed in words, followed by Christ-centred behavior. Such a person's behaviour is marked with Christocentrism. It presupposes the New Law that is internal and allows for the transformation of the person's innermost parts, not just the external fulfillment of moral principles (Nagórny 2011, 35-39).

The second meaning of being bathed in the water is expressed in the desire for love. Christ's willingness to go through death expresses love for man and the world. Immersion in the baptismal water signifies the desire of the recipient to realize the same love. This love is realized in the desire to make a sacrifice, for the willingness to love our neighbours as Christ did is the essence of the baptismal mission (Cooke 2013, 210).

The sacrificial dimension gets completed by the desire for imitation, which stems from an attitude of faith. Hence the connection between faith and baptism, which accentuates the dialogical dimension of Christian morality, is so significant. In the context of faith, an individual's life is a dialogue with God, a response to his Word, and a constant (*continuum*) desire to respond. This *continuum* is accomplished through love. It is expressed in relation to the other person, the whole community and the world, finding its foundation in the Triune God (Nagórny 2011, 34).

The third meaning of the gesture of pouring water is the gift of the Holy Spirit as the source and promise of eternal life. The Risen Lord shares all this by giving His Spirit. This pneumatological dimension has always been emphasized in the Christian tradition. Administering the Holy Spirit is the centerpiece of the baptismal liturgy. He is the author of the ontic newness of the Christian life, expressed through the realization of Christian morality. Moreover, the Holy Spirit expresses the relationship between Jesus and the Father. It reveals God's identity and love for people, which should be taken up and realized by a Christian (Cooke 2013, 211).

3.4. Anointing with the holy oil

The gesture of anointing with the holy oil belongs to the explanatory rites. In the first centuries of Christianity, oil itself was used. It was first called "oil of the catechumens" in connection with the prayer of exorcism recited at the anointing meant to expel Satan. It was not until the 4th century that this oil became known as the chrism, signifying Christ, and from the 5th century, a fragrant balm began to be added to it during the rite of consecration. The mixture of these two ingredients symbolizes the mystery of the Incarnation, while the anointing with the chrism symbolizes man's participation in the deity of Christ. The anointing with beautifully scented oil was meant to encourage Christians to give off a pleasant fragrance to God in their life. Gradually, the thought of casting out Satan became secondary in the liturgy. At the same time, the focus was shifted to an individual's sanctification and the Holy Spirit's dwelling in them (Sinka 1997, 84-85).

In the present day, the anointing at baptism is meant to symbolize receiving the gifts of the Holy Spirit. This gesture cannot be detached from the rite as a whole since the action of the Holy Spirit is visible throughout the rite, but the anointing directly emphasizes the said gifts (Cooke 2013, 212).

The baptismal rites of both children and adults emphasize the mission to which the Holy Spirit predisposes. The mission itself is embedded in the incorporation into the people of God and the assumption of a prophetic, priestly and royal mission (*Obrzędy chrztu dzieci* 2020, 62; *Obrzędy chrześcijańskiego*

wtajemniczenia dorosłych 2020, 263). Thus it refers to the Old Testament custom of anointing prophets, priests and kings. The anointing is therefore administered to encourage the realization of Christ's threefold authority, which is defined by the conciliar *tria munera Christi*, meaning, on the one hand, "task" and then "ability" to fulfill. For the moral life, royal authority is vital, meaning overcoming the dominion of sin within oneself. It gives Christian morality its proper character, not limiting it solely to ethical correctness, but showing its relationality and dialogical, as well as its soteriological character (Gryz 2020, 129).

The specific goals of the royal mission are shown by John Paul II, who states that the baptismal anointing applies to all Christians "they are called by him to spread that Kingdom in history. They exercise their kingship as Christians, above all in the spiritual combat in which they seek to overcome in themselves the kingdom of sin (cf. Rom 6:12) and then to make a gift of themselves to serve, in justice and charity, Jesus who is himself present in all his brothers and sisters, above all in the very least. But in particular, the lay faithful are called to restore all its original value to creation. In ordering creation to the authentic well-being of humanity in an activity governed by the life of grace, they share in the exercise of the power with which the Risen Christ draws all things to himself and subjects them along with himself to the Father so that God might be everything to everyone" (Jan Paweł II 1988, 14).

3.5. Clothing with a white garment

The anointing with the chrism in the rite of baptism is followed by the clothing with a white robe. In Poland, in the case of the baptism of children, it is recommended that the robe be white – other colors are not allowed[3]. The liturgical regulations indicate that the vestments should be brought by the families themselves (*Obrzędy chrztu dzieci* 2020, 64).

In some areas of Těšín Silesia, there is a ritual of "nowiecki," that is, visiting a child who has just been born. On this occasion, small gifts are brought – the person who has been chosen as godmother brings a white robe as one of these gifts.

In the case of the baptism of adults, the regulations specify that the robe may be of a color other than white, as long as it is in line with local customs. The regulations also emphasize that the neophyte is to be clothed in the garment by his or her godparent, while in some cases, the entirety of this rite may

[3] It seems appropriate to emphasize the need to give a white robe in pastoral practice, as modern culture is beginning to promote other solutions. Robes of various colors are made with various inscriptions and of assorted designs, which sometimes do not correspond with Christian values.

be omitted if appropriate circumstances warrant it (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* 2020, 264).

In the first centuries of Christianity, in the era of baptism of adults at Easter, the newly baptized took off their robes and put on white robes and wore them throughout the Paschal octave. Sometimes the white robe had a red trim to emphasize that the sacrament of baptism is immersion in the Blood of Christ. This practice was meant to emphasize the symbolism of the sign, which was better understood then than it is today (Czerwik 1981, 65).

Today, the white robe takes on a different visual form, but its symbolism remains. It is contained in what the first centuries of Christianity referred to as the "robe of innocence" or "heavenly robe." It signifies a new creation, clothing in Christ, the dignity of a child of God and immaculateness (Lijka 2002, 118).

This is why its importance for the moral life, which concerns two aspects, should be emphasized. The first aspect is a commitment not to lose the sanctifying grace one receives, while the second one points to the eschatological dimension of baptism, which concerns participation in the wedding feast, which cannot be attended without proper attire (Czerwik 1981, 66).

The ritual presentation of the white robe, as Pope Francis states in his catechesis on baptism, expresses symbolically what has been accomplished in baptism. This sacrament calls for the transformation that should take place in the baptized person, who from now on should develop virtues such as compassion, kindness, humility, meekness, patience, and above all the virtue of love (Francis 2018b, 26).

The presentation of the white robe also has a very clear community-building character. This is demonstrated by the words spoken by the celebrant, who calls on the loved ones of the baptized person to commit to preserving in him or her the dignity of a child of God. This should be done through word and example of life. What is characteristic of the quoted text is its attention to relatives: it is no longer just the parents and godparents but the entire community that is meant to help to develop the fruits of the analyzed sacrament (*Obrzędy chrztu dzieci* 2020, 64).

3.6. Lighted candle

The handing of a lighted candle was introduced into the rite of baptism relatively late. It has been a part of the ritual since the 12th century. One simply cannot fail to link this gesture to the ancient understanding of baptism as *illumination* (*illuminatio*), which is how the transformation that took place in the baptized person, thanks to the action of the Holy Spirit, was described. The baptized individual is filled with the light of Christ (Czerwik 1981, 68-69).

An appropriate reading of the rite's moral implications is supported by the symbolism of the lit candle. A clear parallel to the parable of the ten virgins springs immediately to mind. In a spiritual sense, to keep the candle flame lit means to be prepared for the coming of the Lord. This preparation implies cultivating a state of sanctifying grace, accomplished by living a virtuous life in accordance with God's law (Syczewski 2016, 45).

Pope Francis emphasizes the depth of this ritual sign, noting that the Christian vocation is expressed in the conduct of a child of light. It signifies the living presence of Christ, which needs to be guarded, defended, and cared for in its continuous development. This light should eventually become a lamp, illuminating our steps, guiding us to act properly, and encouraging us to help our neighbor achieve union with Christ (Francis 2018b, 27).

This allows us to see the essential meaning of the gesture as the continuity of faith, evidenced by the words spoken during the presentation of the candle: "Receive the light of Christ" (*Obrzędy chrztu dzieci* 2020, 65). The flame of the candle is the light of Christ himself. The act of lighting the baptismal candle from the paschal candle alludes to the Paschal vigil and the fact that the paschal candle is a symbol of Christ as the light of the world. A baptized person should uphold this light, which is the light of faith. One should remember that by receiving the sacrament of baptism, one enters into the procession of faith, receiving a deposit from the Church, which must be taken care of. This is the task of a lifetime and does not just involve the acquisition of the deposit but also the duty of bringing the light of faith to the world to lead it out of darkness (Cooke 2013, 213).

Benedict XVI pointed out the hermeneutic nature of the handing over of candlelight at baptism. He emphasized that the handing over of the candle allows us to understand the sacrament as an encouragement to moral action. As Christians, we allow ourselves to be enlightened by the mystery of Christ in order to experience liberation. Sometimes, however, the flame grows dim and needs to be fueled by practicing deeds of love toward neighbors and through sincere prayer. These two practices influence our life of faith and shape our conduct (Benedict XVI 2011b, 52).

The lit candle is thus a symbol of standing firm in faith that should be experienced in life. It shows in the process of ritual communication, on the one hand, the duty to help parents and godparents keep the faith, which is made evident in the rite of the sacrament of baptism of children (*Obrzędy chrztu dzieci* 2020, 65). On the other hand, at the baptism of adults, it obliges an individual to abide in faith, develop and defend it, so that it will enable him or her to meet the saints in heaven (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* 2020, 265).

Conclusion

Religious ritual, which is the rite of the sacrament of baptism, has a very clear formative impact and allows for the transmission of moral values and attitudes. It has two dimensions: an indicative and an imperative one. On the one hand, it allows us to read the dogmatic richness of the sacrament, and on the other, to shape the personality and moral-spiritual attitude of those who receive and participate in it (Zadykowicz 2020, 54).

To understand its meaning and value more deeply, it is necessary to look at the baptismal ritual as a form of both verbal and non-verbal communication. The communicative content of the ritual and its effect on the moral life are possible through a proper understanding of the various symbols present in the ritual. Very often, they are considered integrally, emphasizing the role and effects of the sacrament itself, but it is worth paying attention to the rite itself and considering each element of the ritual separately. This allows for their better understanding, and showing the historical context deepens their content.

Moreover, in the context of contemporary deliberations on ritual, it is vital to appreciate and rediscover religious rites. Sometimes restoration of their proper meaning in the lives of believers seems necessary. It appears to be essential that Christians who receive the sacraments should not become mere passive spectators of the rituals, but their fully engaged participants, who draw from their richness and encounter God Himself through them.

BIBLIOGRAPHY

Bartnik, Czesław Stanisław. 2000. *Sakramentologia społeczna*. Lublin: Standruk.

Benedict XVI. 2011a. Wasze dzieci są cennym darem Pana, który napełnia ich serca swoją miłością. Homilia (9.01.2011). *L'Osservatore Romano* 3 (331): 16-18.

Benedict XVI. 2011b. Mocą Chrystusa zwyciężajmy zło i czyńmy dobro. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" (3.04.2011). *L'Osservatore Romano* 6 (334): 52.

Cooke, Bernard. 2013. *Sakramenty. Między ołtarzem a codziennością*. Kraków: WAM.

Czerwik, Stanisław. 1981. Wtajemniczenie chrześcijańskie. Sakrament chrztu. In: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, ed. Józef Kudasiewicz, 9-90, Warszawa: ATK.

Ćmiel, Henryk. 2008. *Teologia moralna szczegółowa.* Częstochowa: Paulinianum.

Durak, Adam. 2001. Symbole, znaki i gesty w celebracji liturgicznej. *Seminare. Poszukiwania naukowe* 17: 117-124.

Francis. 2018a. Dzieci i znak krzyża. Katecheza (18.04.2018). *L'Osservatore Romano* 5 (402): 26-27.

Francis. 2018b. Wychowanie chrześcijańskie jest prawem dzieci. Katecheza (16.05.2018). *L'Osservatore Romano* 6 (403): 26-27.

Francis. 2018c. Chrzest daje siłę do walki. Katecheza (25.04.2018). *L'Osservatore Romano* 5 (402): 27-28.

Gennep, Arnold van. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały. Warszawa: PIW.

Gryz, Krzysztof. 2020. Personalistyczne ujęcie chrześcijańskiej nauki moralnej w magisterium Soboru Watykańskiego II. *Teologia i Moralność* 15: 119-142.
Jan Paweł II. 1988. *Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po soborze watykańskim II „Christifideles laici”.*
Janiec, Zdzisław. 2007. Komunikacja sakramentalna w liturgii. *Anamnesis* 50: 65-76.
*Katechizm Kościoła katolickiego.*1994. Poznań: Pallottinum.
Krakowiak, Czesław. 2015. Egzorcyzmy chrzcielne w liturgii rzymskiej. *Seminare. Poszukiwania Naukowe* 4: 27-39.
Lijka, Kazimierz. 2002. Symbolika białej szaty chrzcielnej. *Kieleckie Studia Teologiczne* 1/2: 106-118.
Mariański, Janusz. 1988. Rytuał chrztu w świadomości katolików polskich. In: *Rytuał religijny w rodzinie*, ed. Władysław Piwowarski i Witold Zdaniewicz, 103-136, Warszawa–Poznań: Instytut Teologii Apostolstwa Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego.
Masłowski, Michał. 2009. Chrzest jako rytuał inicjacji. *Znak* 654: 99-109.
Nagórny, Janusz. 2011. *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Nowakowski, Marcin. 2010. Czym jest rytuał?. *Studia Redemptorystowskie* 8: 225-243.
Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. 2020. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
Obrzędy chrztu dzieci. 2020. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
Pawlik, Jacek Jan. 2011. Co kryje w sobie rytuał?. *Nurt SVD* 45/2 (130): 11-28.
Piwowarski, Władysław. 1983. Socjologia rytuału religijnego. *Roczniki Nauk Społecznych* XI (1): 5-84.
Potrzebowski, Grzegorz. 2017. Anamnetyczny charakter obrzędów chrzcielnych. *Teologiczne Studia Siedleckie* XIV (14): 52-75.
Rothenbuhler, Eric W. 2003. *Komunikacja rytualna. Od rozmowy codziennej do celebracji medialnej.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Sinka, Tarsycjusz. 1997. *Liturgika*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
Sobór Watykański II. 1963. *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”.*
Sroczyńska, Maria. 2011. Rytuały religijne w życiu rodzinnym: w świetle badań młodzieży na progu dorosłości. *Pedagogika Rodziny* 1/2: 171-183.
Stasiak, Monika i Żyśko, Szymon. 2022. Koło życia. Jak wyglądają świeckie ceremonie. *Tygodnik Powszechny* 31: 34-38.
Stawski, Krzysztof. 2008. Obrzędy egzorcyzmów i inne modlitwy błagalne – szafarz i teologia. *Teologia i Człowiek* 11: 139-157.
Syczewski, Tadeusz. 2016. Znaki i symbole chrztu świętego w Kościele łacińskim. *Warszawskie Studia Teologiczne* XXIX/2: 38-49.
Szafrański, Adam Ludwik. *Teologia rytuały rodzinnego*. in: *Rytuał religijny w rodzinie*, red. Władysław Piwowarski i Witold Zdaniewicz, 13-28, Warszawa–Poznań: Instytut Teologii Apostolstwa Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego.
Zadykowicz, Tadeusz. 2020. Chrzest bramą chrześcijańskiej moralności. Inspiracje dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej Wiara i sakramenty. *Roczniki Teologiczne* LXVII, 3: 43-56.
Zimoń, Henryk. 1997. Badania nad rytuałami. *Collectanea Theologica* (67) 3: 183-190.

Tomasz Gwoździewicz – PhD University of Silesia in Katowice, Faculty of Theology, research interests within moral theology; theological anthropology, issues of social life, theology of marriage and family, ecumenical moral theology.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 169-188
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.10

Moralne aspekty reformy Kurii Rzymskiej w przemówieniach papieża Franciszka do kurialistów w latach 2013-2021

Moral aspects of the reform of the Roman Curia in Pope Francis' speeches to the curialists from 2013 to 2021

WOJCIECH KUĆKO
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Studiów nad Rodziną, Polska
w.kucko@uksw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-4271-8478

Abstract: The purpose of this article is to describe the moral challenges of Pope Francis' ongoing reform of the Roman Curia, based on an analysis of nine of his speeches to Roman curialists in 2013-2021, which resulted in the publication of the Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium* in 2022. The text presents the value of the ethical sensitivity of a curial worker and the need to practice certain virtues, the need to combat various problems and 'diseases' in curial work, as well as the responsibility of the Roman Curia for the Church itself in its *ad intra* dimension and for *ad extra* reality.

Keywords: Francis; Roman Curia; pastoral conversion; new evangelization; reform; epochal change

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest opis wyzwań moralnych związanych z prowadzoną przez papieża Franciszka reformą Kurii Rzymskiej na podstawie analizy dziewięciu jego przemówień do kurialistów rzymskich z lat 2013-2021. Ich owocem była publikacja w 2022 roku Konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*. W tekście przedstawione zostały: wartość wrażliwości etycznej pracownika kurii i potrzeba praktykowania określonych cnót, konieczność walki z różnymi problemami i „chorobami" w pracy kurialnej, a także odpowiedzialność Kurii Rzymskiej za sam Kościół w jego wymiarze *ad intra* oraz za rzeczywistość *ad extra*.

Słowa kluczowe: Franciszek; Kuria Rzymska; nawrócenie duszpasterskie; nowa ewangelizacja; reforma; zmiana epoki

Wstęp

Kuria Rzymska to zespół różnych organów kościelnych, które wspomagają papieża w zarządzaniu Kościołem powszechnym. Istnieje ona niemal od początku Kościoła, choć oczywiście przez wieki zmieniała swoją strukturę, od najprostszej formy najbliższych doradców apostołów i następców św. Piotra aż po różne dykasterie i kongregacje, tworzone w miarę rozwoju i rozpowszechniania się struktur katolickich na odkrywanych terytoriach świata (KPK, kan. 360-361; O'Collins 2018; Ciprotti 2019; Ferrari 2020, 43). Dziś związana jest ona „z funkcją prymatu Biskupa Rzymu w Kościele, czyli «świętego» oficjum, którego chciał sam Chrystus Pan dla dobra całego ciała Kościoła (*ad bonum totius corporis*)" (Franciszek 2018a, 34).

Tradycją, której początki trudno jest ustalić, stały się coroczne grudniowe przemówienia kolejnych papieży do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej, połączone z przekazaniem życzeń bożonarodzeniowych i noworocznych. Są one okazją nie tylko do pozdrowienia pracowników duchownych i świeckich watykańskich urzędów i instytucji, ale przede wszystkim zostają w nich nakreślone najważniejsze wydarzenia kościelne mijającego roku, palące problemy wiary i moralności katolickiej, uwagi o relacjach Stolicy Apostolskiej z innymi państwami, problemy dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego oraz perspektywa oceny tych kwestii przez papieża. W XIX-wiecznej prasie, np. na łamach najstarszego włoskiego czasopisma „La Civiltà Cattolica", można odnaleźć przemówienia do Kurii Rzymskiej papieży bł. Piusa IX i Leona XIII. Potem zaczęto publikować je na łamach założonego w 1861 roku dziennika „L'Osservatore Romano", zaś od 1909 roku także w urzędowym organie „Acta Apostolicae Sedis". Zwyczajowo spotkania z Kurią odbywają się w Sali Klementyńskiej w Pałacu Apostolskim, zaś ze względu na pandemię w roku 2020 miejscem spotkania była Sala Błogosławieństw.

Papież Franciszek w czasie swojego pontyfikatu kontynuuje tradycję wygłaszania przemówień do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej. Nowością są spotkania papieża z Argentyny z pracownikami świeckimi, odbywające się tuż po tradycyjnych życzeniach dla kurialistów.

Celem niniejszego artykułu jest opis wyzwań moralnych związanych z prowadzoną przez papieża Franciszka reformą Kurii Rzymskiej na podstawie analizy dziewięciu przemówień papieża Franciszka do kurialistów z lat 2013-2021. Warto już teraz zauważyć, że Franciszek, w odróżnieniu od poprzedników, w tych wystąpieniach nie tyle kieruje wzrok kurialistów na prze-

szłe wydarzenia w Kościele i świecie, ile próbuje objąć wnikliwym spojrzeniem *Sitz im Leben* Kościoła, formułując recepty na lepsze działanie jego struktur, zwłaszcza tych watykańskich. W tej optyce dla Franciszka mniej ważny jest indykatyw, czyli podstawy teologiczne reformy – choć im poświęca wiele uwagi, bardziej jednak stara się formułować imperatyw moralny, płynący z konkretnych wezwań i obecnej sytuacji Kościoła. Choć dla niektórych wskazania papieża mogą mieć charakter moralizatorski, to warto zauważyć, że nie zatrzymuje się on w nich jedynie na wskazaniach i nakazach moralnych, osadza je w teologii i antropologii chrześcijańskiej. Głównym bowiem zagadnieniem jego przedświątecznych przemówień od samego początku pontyfikatu jest reforma Kurii, pogłębienie rozumienia, na czym polega „oddychanie" tym, co uniwersalne i partykularne. W planie papieskim uwidacznia się nie tylko zmiana struktur, ale nade wszystko pobudzenie do reformy sumienia i nadanie jej nowego ducha swoistej „etyki kurialnej", opartej przede wszystkim na wezwaniu do ewangelizacji. Franciszek odważnie określa zatem, do czego wzywa kurialistów Bóg i Jego Słowo.

1. Reforma Kurii Rzymskiej jako wyzwanie moralne w czasie zmiany epoki

Każdej słusznej reformie towarzyszy cel odnowy struktur, przede wszystkim zaś myślenia i przekonań członków danej wspólnoty. Kuria Rzymska tak naprawdę przez cały XX wiek była w stanie reformy. Franciszek jest więc czwartym papieżem podejmującym to ambitne zadanie. Przed nim czynili to: św. Pius X na mocy konstytucji *Sapienti consilio* z 1908 roku, potem św. Paweł VI za pomocą konstytucji *Regimini Ecclesiae Universae* (1967), zaś św. Jan Paweł II gruntownie odnowił Kurię Rzymską, publikując najpierw *Kodeks prawa kanonicznego* (1983), a następnie konstytucję *Pastor Bonus* w 1988 roku (Jan Paweł II 1988; Sztafrowski 1990; Semeraro 2016, 433-441; Viana 2016; Franciszek 2107a, 34, przyp. 12; Rodríguez Maradiaga 2022). Kilku ważnych modyfikacji dokonał także Benedykt XVI (Cappello 2018, 186-189).

Wiele uwagi Franciszek poświęcił kwestii reformy jeszcze na długo przed wydaniem konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* w 2022 roku. Już 13 kwietnia 2013 roku, miesiąc po wyborze, papież z Argentyny zdecydował o powołaniu nieznanego dotychczas w prawie kanonicznym gremium, różnego od konsystorza kardynałów. Mianował bowiem grupę ośmiu kardynałów, nazywaną czasem Radą kardynałów doradców do pomocy w zarządzaniu Kościołem powszechnym, wyznaczając jej podwójne zadanie: doradzanie w zarządzaniu Kościołem oraz przygotowanie projektu rewizji i reformy Konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Pastor Bonus*. W jej skład weszli pur-

puraci reprezentujący pięć kontynentów: Giuseppe Bertello, Francisco Javier Errázuriz Ossa, Oswald Gracias, Reinhard Marx, Laurent Monsengwo Pasinya, Sean Patrick O'Malley, George Pell, Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga – ten ostatni z funkcją koordynatora gremium. Sekretarzem został mianowany wówczas bp Marcello Semeraro. Od 1 lipca 2014 roku do rady tej został dołączony jako dziewiąty kard. Pietro Parolin, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej (Cappello 2018, 184).

W papieskich przemówieniach do kurialistów, zróżnicowanych pod względem długości i treści, można dostrzec konsekwentne zarysowywanie różnych wymiarów pracy Kurii Rzymskiej i imperatywów moralnych: od opisu osobistych cech jej pracowników aż po pomysły dotyczące sposobów jej funkcjonowania. Franciszek zauważa, że „same nazwy poszczególnych dykasterii i urzędów Kurii Rzymskiej pozwalają zrozumieć, czym jest to, na rzecz czego powinny one działać" (Franciszek 2018a, 35).

W czasie spotkania z kurialistami 21 grudnia 2019 roku papież wskazał motywy podjęcia wezwania do zmiany sposobu funkcjonowania struktur Kościoła powszechnego. Bazując na ideach Johna H. Newmana (1801-1890) zawartych w jego dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (Tomaszewski 2015, 191-208), zauważył, że nie chodzi o zmianę dla zmiany, ale przekonanie, że życie chrześcijańskie to podróż, pielgrzymka i przemiana wewnętrzna, zaś „rozwój i wzrost są cechą życia ziemskiego i ludzkiego, podczas gdy w perspektywie człowieka wierzącego w centrum wszystkiego jest stałość Boga" (Franciszek 2019b). Wyraził ponadto przekonanie, że w naszych czasach „doświadczamy nie tylko epoki zmian, ale zmiany epoki. Jesteśmy zatem w jednym z tych momentów, w których zmiany nie są już linearne, lecz epokowe" (Franciszek 2019b). Dlatego, jak pisał cytowany przez niego włoski pisarz Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1896-1957): „Jeśli chcemy, by wszystko pozostało tak, jak jest, wszystko się musi zmienić" (Franciszek 2019b)[1].

W tej optyce perspektywa moralna, związana z rozeznaniem, parezją i biblijną kategorią *hypomoné* jawią się jako klucze do zrozumienia istoty zmian, u podstaw których stoi „nawrócenie antropologiczne", szerzej omawiane w konstytucji apostolskiej *Veritatis gaudium* (Franciszek 2018b). Owo nawrócenie jest podstawowym imperatywem antropologii wobec obecnego w świecie „kryzysu antropologicznego", objawiającego się w różnych klęskach ekologicznych, społecznych i finansowych. Konieczne jest zredefiniowanie

[1] O zmianie epoki Franciszek napisał po raz pierwszy w przesłaniu, podpisanym przez kard. Pietra Parolina, sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej, z okazji 37. *Meetingu* w Rimini we Włoszech (Franciszek 2016b). Wcześniej, jak zauważa sam Franciszek, o zmianie epoki mówił we Francji kard. Emmanuel Suhard (1874-1949), arcybiskup Paryża, w swoim liście *Essor ou déclin de l'Église* (1947), a także kard. Giovanni Battista Montini, arcybiskup Mediolanu, w 1958 r., w wystąpieniu w czasie VIII Narodowego Tygodnia Pastoralnej Odnowy (Franciszek 2019b, przyp. 17).

celów i wymiarów postępu, a nawet przeprowadzenie – jak twierdzi Franciszek – „śmiałej rewolucji kulturowej", w której ogromną rolę powinny odegrać uniwersytety i fakultety kościelne (Franciszek 2018b, 3). Z drugiej strony reforma polegać powinna na wierności depozytowi wiary i Tradycji, ponieważ nigdy nie można wychodzić z założenia, „by zachowywać się tak, jak gdyby nigdy wcześniej nic nie istniało" (Franciszek 2019b).

Kościół jest organizmem żywym, z tej też przyczyny reforma ma go jeszcze bardziej zdynamizować. „Reforma nie jest celem samym w sobie – zapewnia Franciszek – ale jest to proces rozwoju, a przede wszystkim *nawrócenia.* Z tego względu celem reformy nie jest estetyka, jak gdyby chciało się Kurię uczynić piękniejszą; nie może być ona rozumiana jako swego rodzaju *lifting*, *makijaż*, czy sztuczka, aby upiększyć stare ciało kurialne, ani też jako zabieg chirurgii plastycznej w celu usunięcia zmarszczek" (Franciszek 2017a, 28).

Podjęte dotychczas kroki reformy papież przedstawił szczegółowo w przemówieniu z 2016 roku (Franciszek 2017a, 31-32). Chodzi w niej przede wszystkim o rozpoczynanie procesów, a nie zajmowanie przestrzeni (Franciszek 2014b, 223). Papież Franciszek bardzo jasno zatem akcentuje nie tyle wymiar instytucjonalny Kurii, ile stojące przed nią wyzwania moralne, związane z objawiającym się Bogiem, który wszedł w historię człowieka i działa ciągle, pokazując prawdę w znakach czasu, a którego trzeba przybliżyć ludziom przez ewangelizację (Franciszek 2019b). Przywołując znane stwierdzenie kard. Carla M. Martiniego (1927-2012), papież widzi podobnie potrzebę wielu zmian, gdyż „Kościół pozostał dwieście lat z tyłu" (Franciszek 2019b). Dlatego reforma nie tylko jest konieczna, w myśl zasady *Ecclesia semper reformanda* (Franciszek 2016a, 31), lecz tak naprawdę, jak uważa papież Franciszek, „nigdy się nie zakończy" (Franciszek 2019a, 36), a w jej realizacji użyteczna może być dynamika ignacjańskich *Ćwiczeń duchowych*: „Zniekształcone zreformować, zreformowane ukształtować, ukształtowane umocnić, umocnione przemienić" (*deformata reformare, reformata conformare, conformata confirmare e confirmata transformare*) (Franciszek 2017a, 27-28).

Nie należy się przy tym zrażać trudnościami, co ojciec święty wyraził obrazowo: „Mówiąc o reformie przychodzą mi na myśl znamienne i sympatyczne słowa abp. Frédérica-François-Xavier de Merode'a: «Dokonywać reform w Rzymie to jak czyścić egipskiego Sfinksa szczoteczką do zębów»" (Franciszek 2018a, 33-34).

2. Analiza źródeł przemówień Franciszka na temat reformy Kurii Rzymskiej

By lepiej zrozumieć istotę papieskich rewolucyjnych zmian w Kurii Rzymskiej, warto sięgnąć do cytowanych przez niego autorów i różnych tekstów, za pomocą których w kolejnych przemówieniach od 2013 roku do 2021 roku malował obraz zmian mentalnych i strukturalnych tej instytucji. Jedynie w pierwszym przemówieniu z 21 grudnia 2013 roku papież nie odwoływał się do żadnego cytatu.

W szczególny sposób filarami reformy jest kilkadziesiąt tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu, a także ważne dokumenty Soboru Watykańskiego II: *Lumen gentium* (8)[2], *Christus Dominus* (3) i *Gadium et spes* (1) oraz Soboru Watykańskiego I (2); po jednym razie papież odwołuje się do *Mszału rzymskiego*, KKK, KPK i KKKW oraz dokumentów Synodu Biskupów.

Jeśli chodzi o teksty patrystyczne, najchętniej Franciszek przywołuje św. Augustyna (5), Pseudo-Makarego / Szymona Egipskiego (2), zaś po 1 razie: *Didascalia Apostolorum*, św. św. Klemensa Rzymskiego, Klemensa Aleksandryjskiego, Hieronima, Piotra Chryzologa, Grzegorza Wielkiego. Ze średniowiecznych autorów wspomina św. Hildegardę z Bingen (1) i Dantego (1), z okresu reformacji przywołuje *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli (4) i Anioła Ślązaka (1), z XX wieku – św. Teresę od Dzieciątka Jezus (1).

Spośród swoich poprzedników Franciszek najchętniej cytuje: św. Pawła VI (15, z czego 3 razy adhortację *Evangelii nuntiandi* i 2 razy konstytucję o Kurii Rzymskiej *Regimini Ecclesiae Universae*), św. Jana Pawła II (13, z czego 7 razy konstytucję *Pastor Bonus*), Benedykta XVI (10), Benedykta XV (1), Piusa X (1), Piusa XII (1).

Z własnego nauczania w przemówieniach do Kurii Rzymskiej papież przywołuje 65 razy różne teksty, z czego aż 15 razy swoją programową adhortację *Evangelii gaudium*.

Inni autorzy współcześni, cytowani przez papieża, to: Hanna Arendt (2), zaś po 1 cytowaniu: abp Frédéric-François-Xavier de Merode, kompozytor Gustav Mahler, pisarz Giuseppe Tommasi di Lampedusa, filozof Emmanuel Levinas, pisarz Georges Bernanos, kard. Emmanuel Suhard, teolog kard. Henri de Lubac, mnich Matta el Meskin, teolog Willy Rordorf, kard. Marcello Semeraro, prawnik Giuseppe dalla Torre, dziennikarz i teolog Antonio Spadaro. Jeden raz odwołał się także do publikacji zbiorowej *Nuovi stili di vita nel tempo della globalizzazione* (Sezione adulti di AC 2022).

---

[2] Numery oznaczają liczbę cytowań w przemówieniach Franciszka do Kurii Rzymskiej w latach 2013-2021.

Przeprowadzona analiza źródeł potwierdza szeroki wachlarz odniesień, zarówno do Tradycji Kościoła, jak i współczesnej myśli filozoficzno-teologicznej. Niewątpliwym spoiwem niemal wszystkich tych cytowanych autorów jest podejmowanie problemu głoszenia wiary w świecie, poszukiwanie nowych metod działania Kościoła, którego misja pozostaje niezmienna przez wieki. Misja ta będzie kompletna tylko wówczas, gdy idzie z nią prawdziwość wypowiadanego słowa oraz moralne zbudowanie wierzących i innych adresatów Ewangelii.

3. Kryteria reformy w czasie zmiany epoki

W najobszerniejszym przemówieniu bożonarodzeniowym 22 grudnia 2016 roku papież Bergoglio, wychodząc od opisu pokory Boga, który stał się człowiekiem, omówił dwanaście przewodnich kryteriów podjętej reformy Kurii Rzymskiej. W tej optyce reforma ta ma charakter przede wszystkim chrystocentryczny, ponieważ wzywa do całkowitego przewartościowania ludzkich kryteriów myślenia (Franciszek 2017a, 32). Samo podjęcie tematu w kontekście Narodzenia Pańskiego wskazuje na ujęcie chrystocentryczne, ponadto opisane postawy pokory, troski i zapału ewangelizacyjnego odsyłają do wzoru Mistrza, jakim jest Chrystus. Choć analizowane przemówienia papieskie nie zawierają *stricte* wykładu chrystologii, są jednak bogatym źródłem wskazań i zachęt do praktykowania pewnych „cnót kurialnych".

Temat pokory wracał w kolejnych latach, przede wszystkim w nawiązaniu do bożonarodzeniowej prawdy o wcieleniu. W 2021 roku papież opisał historię starotestamentalnego Naamana, która ma uświadomić każdemu zaangażowanemu w działanie Kościoła, że musi mieć odwagę, „aby zdjąć swoją zbroję, zrzucić z siebie szaty pełnionej roli, uznania społecznego, blasku chwały tego świata i podjąć jego pokorę" (Franciszek 2022b, 10). Pokusa „duchowej światowości" może być czasem szczelnie przykryta „tym wszystkim, co nas zazwyczaj uspokaja: naszą rolą, liturgią, doktryną, religijnością" (Franciszek 2022b, 11). Dlatego człowiek pokorny, także w pracy kurialnej, potrafi kierować się dwoma czasownikami: „pamiętać" i „rodzić". Człowiek pokorny pamięta, czyli przywraca sercu (wł. *ri-cordare*) treść Tradycji, nie poprzez bezmyślne powtarzanie, lecz przez docenianie. Pokora zaprasza także do rodzenia, patrzenia w przyszłość, otwarcia na nowości, zawsze z siłą i przekonaniem zakorzenienia i przynależności (Franciszek 2022b, 11-12).

Styl pokory to styl synodalny, który – zdaniem Franciszka – charakteryzują trzy sposoby realizacji: uczestnictwo, komunia i misja. Uczestnictwo to przede wszystkim współodpowiedzialność w pracy, połączona z kreatywnością, nawet „wśród tych, którzy hierarchicznie wydają się zajmować miejsce

poboczne", ponieważ „władza staje się służbą, gdy jest dzielona, gdy angażuje i pomaga w rozwoju" (Franciszek 2022b, 14). Komunia wzywa do postawienia w centrum Chrystusa, bez niej zaś rodzi się pokusa, „że będziemy po prostu ludźmi obcymi, pracującymi razem, konkurentami starającymi się zająć lepsze stanowisko lub, co gorsza, tam gdzie powstają relacje, wydadzą się one zmierzać bardziej w kierunku zmowy w celu osiągnięcia korzyści osobistych, zapominając o wspólnej sprawie, która nas łączy" (Franciszek 2022b, 14). Wreszcie misja to niezamykanie się w sobie, a dostrzeżenie ludzi „wybrakowanych", którzy mają potrzebę czegoś w sensie materialnym, duchowym, uczuciowym i moralnym (Franciszek 2022b, 14-15). Z takiej pokory zrodzi się zaszczyt w postaci służby braciom, co potwierdza cytowany przez Franciszka św. Grzegorz Wielki: „Moim zaszczytem jest zaszczyt całego Kościoła. Moim zaszczytem jest trwała siła moich braci. Wtedy zostaję prawdziwie zaszczycony, gdy żadnemu z nich nie odmawia się należnego zaszczytu" (Franciszek 2017a, 28).

Uznając proces zmian za delikatny i wymagający cierpliwości, Franciszek mówił także o innych cnotach i postawach moralnych: indywidualności, pastoralności, misyjności, racjonalności, funkcjonalności, nowoczesności, umiarkowaniu, pomocniczości, synodalności, katolickości, profesjonalizmie i stopniowości (Franciszek 2017a, 29-31). Bardzo istotne jest osobiste nawrócenie każdego pracującego w strukturach Kościoła, ponieważ „prawdziwą duszą reformy są ludzie" (Franciszek 2017a, 29), którzy współdziałając, mogą coś zbudować, ale też są w stanie zniszczyć jakieś dobro. Warto wspomnieć także o kryterium umiarkowania, opartym na cnocie kardynalnej, stawiającej we właściwej perspektywie zarówno potrzeby, jak i możliwości działania.

Najistotniejszym kryterium reformy Kurii jest ewangelizacja, czyli podstawowa łaska i powołanie Kościoła – myśl ta została zaczerpnięta przez Franciszka z adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* św. Pawła VI z 8 grudnia 1975 roku (Paweł VI 2001, 14; Franciszek 2019b). Kryterium misyjności struktur i instytucji kościelnych zostało wyrażone przez Franciszka także w programowej adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* z 2013 roku oraz w owocu prac nad reformą, jaką jest konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium* z 2022 roku, której sam tytuł tę treść wyraźnie eksponuje (Franciszek 2014b, 27; 2022a; Ghirlanda 2022). Wynika to z faktu, że świat, w którym powoływano do istnienia dawne kongregacje, np. ds. Ewangelizacji Narodów (*Congregatio de Propaganda Fide*, erygowaną w 1622 roku przez papieża Grzegorza XV), nie dzieli się już na główną część chrześcijańską i drugą, potrzebującą ewangelizacji, ponieważ tak naprawdę wszędzie są dziś ogromne grupy ludzi wymagające nowego głoszenia Ewangelii. Pełna niepokoju konstatacja papieża Franciszka, że „nie jesteśmy już na terenie chrześcijańskim! Dziś nie jesteśmy już jedynymi, którzy wytwarzają kulturę, ani pierwszymi,

ani najbardziej słuchanymi" (Franciszek 2019b), prowadzi do uznania konieczności zmiany mentalności poprzez „nową ewangelizację", zainicjowaną przez św. Jana Pawła II (Kopiec 2020).

Nowy kontekst rozumienia reformy przyniosła pandemia, spowodowana wirusem SARS-CoV-2, co od początku 2020 roku odkryło nowe kryzysy w przestrzeni społecznej, gospodarczej i kościelnej. W tym czasie powstała także papieska encyklika *Fratelli tutti*, poświęcona tematom braterstwa i społecznej przyjaźni. W przemówieniu do kurii z 21 grudnia 2020 roku Franciszek zatrzymał się na znaczeniu terminu „kryzys", którego etymologia wskazuje na „przesiewanie". Przywołanie wielu biblijnych postaci, przeżywających kryzys, jak np. Abrama, Mojżesza, Eliasza, Pawła z Tarsu czy samego Jezusa, pozwoliło papieżowi na wskazanie, że prawdziwa zmiana Kościoła nie zależy od ludzkich kalkulacji czy pochopnych osądów: „Ileż to razy także nasze analizy kościelne zdają się być opowieściami pozbawionymi nadziei. Odczytywanie rzeczywistości bez nadziei nie może być nazwane realistycznym. Nadzieja daje naszym analizom to, czego tak często nie są w stanie dostrzec nasze krótkowzroczne spojrzenia" (Franciszek 2020c).

Nie należy jednak mylić kryzysu z konfliktem, innym niebezpieczeństwem zagrażającym prawdziwej reformie. Z konfliktu rodzą się: spory, antagonizmy, niezdrowa rywalizacja, poszukiwanie winnych, utrata przynależności i tworzenie zamkniętych grup. Prawdziwa, zdrowa eklezjologia, stojąca u podstaw reformy, jest zgoła inna, dlatego papież z Argentyny przestrzega: „Kościół, odczytywany w kategoriach konfliktu – prawicy i lewicy, postępowców i tradycjonalistów – rozdrabnia, polaryzuje, wypacza i zdradza swoją prawdziwą naturę: jest on Ciałem wiecznie znajdującym się w kryzysie właśnie dlatego, że żyje, ale nigdy nie może stać się ciałem pozostającym w konflikcie, ze zwycięzcami i przegranymi" (Franciszek 2020c).

W tym sensie reformie służy przede wszystkim proces „nawrócenia duszpasterskiego" (Franciszek 2014b, 25; Kongregacja ds. Duchowieństwa 2020, 3-5), który prowadzi od rozumienia Kościoła jedynie przez pryzmat skandali i grzechów do śmierci tej mentalności i otwarcia na Ducha Świętego poprzez prawdziwą metanoię. Reforma Kościoła nie jest jedynie „łataniem starego ubrania", „zmianą Ciała Chrystusa", ale ma polegać na przyobleczeniu na to Ciało nowej szaty, choć czynią to ludzie niosący łaskę w kruchych, glinianych naczyniach (2 Kor 4,7; Franciszek 2020c). Prawdziwa reforma jest naśladowaniem postawy „uczonego w Piśmie, który stał się uczniem Królestwa Niebieskiego", a który „podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbca wydobywa rzeczy nowe i stare" (Mt 13,52). W 2020 roku papież Franciszek podjął refleksję na temat rozumienia Tradycji Kościoła, który nie jest „strażnikiem popiołów", lecz naprawdę troszczy się o przyszłość. Przywołał znane i cytowane wcześniej przy innych okazjach słowa św. Wincentego z Lery-

nu (†450) z dzieła *Commonitorio primo*, który uważał, że Tradycja powinna wzrastać zawsze w tym samym kierunku, co korzeń: *Ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate* – „winna umacniać się z biegiem lat, rozszerzać z czasem, podnosić z wiekiem" (Franciszek 2015b, 121, przyp. 98; Franciszek 2020c). W tej perspektywie Kościół nie będzie rozumiany jako parlament, zdany na wolę zmiennej większości, będzie natomiast jawił się jako wspólnota synodalna, której towarzyszy Duch Święty.

4. Wrażliwość moralna pracownika kurii

Sala Klementyńska, w której rokrocznie papież przemawia do kurialistów, została zbudowana w XVI wieku przez papieża Klemensa VIII na cześć św. Klemensa I, trzeciego następcy św. Piotra. Obok scen, związanych z życiem tego męczennika, na fryzach umieszczono alegorie cnót kardynalnych i teologalnych. Do kształtowania podobnych postaw – trwałych cnót – zachęca Franciszek wszystkich pracowników watykańskich dykasterii, w duchu „kompetencji, sumienności, samozaparcia, starannego wykonywania codziennych obowiązków" (Franciszek 2014a, 14). Mają w ten sposób odkryć piękno pracy w Rzymie, by lepiej zrozumieć – cytuje papież św. Pawła VI i Dantego – dlaczego „Chrystus jest Rzymianinem", na czym polega „świadomość rzymska" i związane z nią poczucie powszechnego humanizmu (Dante 1984, *Czyściec*, XXXII, 102; Franciszek 2014a, 15).

Już w pierwszym przemówieniu z 2013 roku, przywołując postać wzoru św. Józefa, Franciszek uwydatnił trzy cechy charakterystyczne, które winien w sobie kształtować kurialista: profesjonalizm, służbę i świętość. Profesjonalizm to cecha nabyta, ale również kształtowana przez zdobywanie wiedzy, doskonalenie umiejętności i staranność. Służba w Kurii Rzymskiej polega na odczuwaniu (wł. *sentire*) Kościoła w jego najistotniejszych wymiarach – uniwersalnym i partykularnym; gdy zaś jej brakuje, rozrastająca się struktura kurii staje się „niczym uciążliwy urząd biurokratyczny, kontrolny i inkwizycyjny, nie pozwalający na działanie Ducha Świętego i rozwój ludu Bożego" (Franciszek 2014a, 14-15). Natomiast świętość to nie tylko otwarcie na Boga, lecz także okazanie w niektórych sytuacjach sprzeciwu sumienia, zwłaszcza wobec plotek, szkodzących jakości pracy i relacjom między współpracownikami. W 2017 roku papież zauważył, że zdecydowana większość pracowników dykasterii rzymskich takie cnoty praktykuje (Franciszek 2018a, 34-35).

Na pierwszym miejscu należy postawić wiarę, jednak taką, która powoduje kryzys, bo inaczej sama znajduje się w niebezpieczeństwie (Franciszek 2018a, 38). Dzięki takiemu spojrzeniu na Ewangelię człowiek, także pracownik kurii, może znaleźć się w kryzysie, a z czasem odkryje w nim działanie Ducha Świę-

tego i rodzenie się do nowej rzeczywistości (Franciszek 2020c). Wiara objawia podwójne konsekwencje zmian: czynienie ich zgodnymi z Dobrą Nowiną i zgodnymi ze znakami naszych czasów, by uczynić Kurię bardziej podatną na współpracę z następcą św. Piotra (Franciszek 2017a, 28).

W przemówieniu z 2015 roku, w Roku Miłosierdzia, Franciszek po tym, jak rok wcześniej omówił katalog wad, zaprezentował „«katalog niezbędnych cnót» każdego, kto pełni posługę w Kurii i tych, którzy chcą uczynić płodną swoją konsekrację lub służbę Kościołowi" (Franciszek 2016a, 32), układając ich włoskie nazwy w akrostych *misericordia*, czyli miłosierdzie. Dwanaście cnót, czyli według tradycyjnej teologii moralnej trwałych i stałych zdolności potrzebnych w posłudze kurialnej, pozbawionych zarówno nadmiaru, jak i braku, to następujące sprawności: (1) *missionarietà* i *pastoralità* – misyjność i wymiar duszpasterski, które są dwoma skrzydłami unoszącymi duszpasterza; (2) *idoneità* i *sagacità* – zdolność i bystrość, sprzeciwiające się rekomendacjom i łapówkom, czyniącym wszystko „tak, jakby Bóg nie istniał, a potem zostawić wszystko Bogu, tak jakbym ja nie istniał" (Franciszek 2016a, 32); (3) *spiritualità* i *umanità* – duchowość i człowieczeństwo, dzięki którym człowiek odróżnia się od maszyn; choć są one wrodzone, to wymagają trudu rozwoju; (4) *esemplarità* i *fedeltà* – przykładne postępowanie i wierność, nawiązujące do ewangelicznej zasady bycia wiernym w drobnych i wielkich sprawach (Łk 16,10); (5) *razionalità* i *amabilità* – racjonalność i uprzejmość, pozbawione zbędnej przesady; (6) *innocuità* i *determinazione* – nieszkodliwość i determinacja w dążeniu do działania w imię *salus animarum* (KPK, kan. 1752); (7) *carità* i *verità* – czyli czynienie prawdy z miłością (Ef 4,15); (8) *onestà* i *maturità* – uczciwość i dojrzałość, na których opierają się inne cechy ludzkie; (9) *rispettosità* i *umiltà* – szacunek i pokora względem innych, „dla swej roli, dla przełożonych i podwładnych, spraw, akt, tajemnicy i poufności; ludzi, którzy potrafią uważnie słuchać i uprzejmie mówić" (Franciszek 2016a, 34); (10) *doviziosità* i *attenzione* – bogactwo duchowe i czujność, zwłaszcza w trosce o pokonywanie wad i słabości; (11) *impavidità* i *prontezza* – nieustraszoność i ochotność, jak u biblijnych postaci Daniela, Dawida, Abrahama i Maryi, nieustraszonych wobec utrapień życia i gotowych do działania; (12) *affidabilità* i *sobrietà* – niezawodność i wstrzemięźliwość, czyli cechy człowieka, który umie „wywiązywać się z obowiązków poważnie i rzetelnie, kiedy jest obserwowany, a zwłaszcza, gdy jest sam" (Franciszek 2016a, 34). W ten sposób, zdaniem papieża z Argentyny, miłosierdzie może być jednym z kluczy, otwierających owocne działanie w strukturach rządzenia w Kościele, w którym należy praktykować „nowy styl życia", oparty przede wszystkim na wstrzemięźliwości.

Wrażliwość moralna na potrzeby człowieka rozumianego integralnie jako osoba stała u podstaw powołania 17 sierpnia 2016 roku Dykasterii ds. Inte-

gralnego Rozwoju Człowieka (Wojciechowski 2017). Był to znaczący krok na drodze humanizacji działań Kurii Rzymskiej, by poprzez zwracanie uwagi na obecne kwestie społeczne, jak np. migracja, wojny, prześladowania, budzić sumienia i budować nową rodzinę ludzką, związaną węzłami braterstwa. Dlatego kolejnym czynnikiem wprawiającym w ruch reformę ma być człowieczeństwo, które „wzywa, stawia wyzwanie i prowokuje, to znaczy wzywa do wyjścia na zewnątrz i nie lękania się zmian" (Franciszek 2019b). Ten nowy humanizm wyraża się w konkretnych cnotach, których inny katalog wymienił Franciszek w przemówieniu z 2016 roku, kiedy zauważył, że delikatny proces reformy Kurii wymaga: wierności, ciągłego rozeznawania, uważnego słuchania, wytrwałego działania, pozytywnego milczenia, stanowczych decyzji i modlitwy, pokory i dalekowzroczności, a także bezwarunkowego posłuszeństwa (Franciszek 2017a, 29).

Praca w biurze domaga się wrażliwości na cierpienie, spowodowane nadużyciami i niewiernością, określonymi jako „przestępstwa sprzeniewierzenia". Omawiając te sytuacje w przemówieniu z 21 grudnia 2018 roku, Franciszek przywołał postać króla Dawida, który – choć namaszczony przez Pana (1 Sm 16,3) – popełnił potrójny grzech nadużyć: seksualnego, władzy i sumienia. Mimo to kontynuował swoją misję, próbując jedynie zachować swój fałszywy wizerunek. Papież zauważył, że także w naszych czasach wielu duchownych dopuszcza się obrzydliwości i „dalej sprawują swoją posługę, jakby nic się nie stało; nie boją się Boga ani Jego sądu, ale boją się, że zostaną wykryci i zdemaskowani", zaś „za swoją bezgraniczną uprzejmością, nienaganną pracowitością i anielską twarzą bezwstydnie ukrywają okrutnego wilka gotowego pożreć niewinne dusze" (Franciszek 2019a, 34-35). Receptą na walkę z tymi grzechami jest osądzanie przeszłości zgodnie z hermeneutyką przeszłości, ale też jasne stawianie tamy popełnionemu złu. Zadaniem kurialistów jest więc stawanie się nowymi Natanami, pomagającymi zrozumieć powagę grzechu konkretnym osobom, podejmującymi niełatwe zadanie „rozpoznania przypadków prawdziwych, odróżniając je od fałszywych, oskarżeń od oszczerstw, urazów od insynuacji, pogłosek od zniesławienia" (Franciszek 2019a, 35). Owocem tej papieskiej determinacji było powołanie w 2014 roku Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich, oddzielnej instytucji kurialnej, zajmującej się problemem nadużyć seksualnych, nadużyć władzy oraz wobec osób bezradnych. Od 2022 roku funkcjonuje ona jako Papieska Komisja ds. Ochrony Nieletnich w strukturze Dykasterii Nauki Wiary (Franciszek 2022a, art. 78).

W kontekście posługi kurialisty papież Franciszek zauważył, że choć wraz z przejściem na emeryturę kończy się sprawowanie danego urzędu, nie przestaje się być kapłanem czy biskupem, gdy można poświęcić więcej czasu na troskę, zwłaszcza o własną duszę (Franciszek 2014a, 14).

5. Walka z chorobami kurialnymi

Specyfiką eklezjologii Franciszka jest postrzeganie Kościoła – w nawiązaniu do myśli św. Pawła (1 Kor 12,12) i encykliki Piusa XII *Mystici corporis Christi* – jako mistycznego Ciała, które jest zbudowane z wielu członków, dlatego każdy organizm tej wspólnoty można analogicznie traktować jako „ciało" (KKK 789, 795). Ożywiającym czynnikiem jest mocna więź z Chrystusem – winnym krzewem (J 15,4-5), dlatego „członek Kurii, który nie żywi się codziennie tym Pokarmem, stanie się biurokratą (formalistą, funkcjonariuszem, zwykłym urzędnikiem): latoroślą, która usycha, powoli umiera i zostaje wyrzucona daleko" (Franciszek 2015a, 38).

W końcu drugiego roku pontyfikatu papież z Argentyny zajął się kwestią katalogu chorób i pokus, zatruwających posługę w dykasteriach kurialnych. Posługując się językiem ojców pustyni, wyróżnił piętnaście niebezpieczeństw grożących tak naprawdę zarówno każdemu wierzącemu, jak i każdej wspólnocie na różnych szczeblach Kościoła. Następca św. Piotra polecił zatem wziąć pod uwagę w rachunku sumienia następujące schorzenia duchowe: (1) poczucie nieśmiertelności, „kompleksu wybraństwa" i narcyzmu; (2) „syndrom Marty", czyli nadmierny aktywizm, bez właściwego wypoczynku; (3) duchowe i umysłowe „skamienienie", prowadzące do stania się „maszynami do procedur", a nie ludźmi Bożymi (Hbr 3,12); (4) nadmierne planowanie i funkcjonalizm, bez otwarcia na świeżość Ducha Świętego; (5) złą koordynację, przez co tworzy się „zgiełkliwa orkiestra" osób niewspółpracujących ze sobą; (6) „duchowy Alzheimer", objawiający się zapominaniem o działaniu Pana w historii, promujący zaś życie w stanie „absolutnego uzależnienia od swoich poglądów, często będących owocem urojeń"; (7) współzawodnictwo i próżność, „kiedy pozory, kolory szat i insygnia stają się pierwszorzędnym celem życia", powodując działanie według fałszywego mistycyzmu i fikcyjnego kwietyzmu; (8) egzystencjalną schizofrenię, objawiającą się prowadzeniem podwójnego życia, „pustką duchową, której nie mogą wypełnić dyplomy i tytuły akademickie", prowadzącą w konsekwencji do porzucania posługi duszpasterskiej i utraty kontaktu z rzeczywistością; (9) obmowę, szemrania i plotki, charakterystyczne dla osób tchórzliwych i obmawiających zaocznie; (10) deifikowanie przełożonych, co w konsekwencji prowadzi do czczenia osób, a nie Boga, oczekiwania podarunków i niestawiania pytania o to, co można komuś dać; (11) obojętność w stosunku do innych, skutkującą brakiem świadczenia pomocy i budowania relacji; (12) grobową minę, czyli sztywność i opryskliwość w kontaktach z innymi, na co antidotum może być przywołana przez papieża modlitwa św. Tomasza Morusa (1478-1535); (13) chorobę gromadzenia, wbrew powiedzeniu, że pogrzebowy „całun nie ma kieszeni"; (14) tworzenie zamkniętych kręgów i wewnętrznie skłóconego królestwa (Łk 11,7); (15) cho-

robę światowej korzyści i ekshibicjonizmu, „kiedy apostoł przemienia swoją posługę we władzę, a swoją władzę w towar, by uzyskać światowe korzyści lub więcej władzy" (Franciszek 2015a, 38-40). Wszystkie one sprzeciwiają się Duchowi Świętemu, będącemu promotorem harmonii. Można je przezwyciężyć poprzez regularną spowiedź i świadomość konsekwencji społecznych grzechów, ponieważ upadek jednego kapłana, jednego członka Kościoła, wyrządza szkodę całej wspólnocie (KNSK, 117).

Celem reformy jest zmotywowanie przede wszystkim do odnowy człowieka, nie tylko czynienia ludzi nowymi, dlatego ważne jest stałe nawrócenie i zmiana mentalności, niewystarczające zaś jest ustawiczne kształcenie. Natura ludzka pełna jest jednak różnego rodzaju oporów, które okazują się uzdrawiającymi trudnościami. Franciszek mówi o różnego typu oporach: jawnych, wynikających z dobrej woli; ukrytych, wynikających z postaw konformistycznych; wrogich, wynikających ze złych intencji i trwania w pozorach, tradycjach i formalizmie (Franciszek 2017a, 28-29). Wśród największych przeszkód w pracy stawiał ponownie plotki i obmowę (Franciszek 2020c; Nwachukwu 2021).

Innym niebezpieczeństwem jest zdrada zaufania, w konsekwencji zaś wyzyskiwanie Kościoła, zwłaszcza wówczas, gdy kurialiści zostają przeznaczeni do innej pracy i dają się zdemoralizować przez ambicje lub próżność, określając siebie fałszywie „męczennikami systemu niedoinformowanego papieża" (Franciszek 2018a, 34).

Franciszek sporo uwagi poświęcił tematowi niewierności, porzucania misji osoby konsekrowanej i siania przez to kąkolu na polu Kościoła, co może się zdarzyć nawet na najwyższych szczeblach hierarchii. W tym kontekście przywołał słowa św. Augustyna z *Sermo* 73,4: „Również na katedrach biskupich jest dobra pszenica i kąkol; i pośród różnych wspólnot wiernych jest dobra pszenica i jest również kąkol" (Franciszek 2019a, 36). Takie zepsucie duchowe nierzadko związane jest z chciwością pieniądza, której uosobieniem jest postać apostoła Judasza. Wśród mrocznych osobowości jaśnieje jednak wielu ludzi światła, gorliwych pracowników winnicy – jak twierdzi papież Bergoglio – „zapomnianych przez środki masowego przekazu, ale bez których panowałaby ciemność" (Franciszek 2019a, 36).

W sprawie reformy mogą przeszkadzać pokusy stagnacji i skupiania się na przeszłości, gdyż wydaje się ona bardziej atrakcyjna. Postawy te są obce dynamizmowi wiary i moralności chrześcijańskiej, związane są bowiem nierzadko z surowością i brakiem równowagi (Franciszek 2019b).

Wśród wielu chorób, przeszkadzających w prawdziwej zmianie, Franciszek wymienia także klerykalizm, objawiający się w niewłaściwym obrazie Boga, który miałby przemawiać jedynie do wybranych, a pozostali wezwani byliby tylko do słuchania. Receptą na to może być postawa synodalna, czy-

li styl pracy przede wszystkim Kurii Rzymskiej, jest ona bowiem nie tylko „narzędziem logistycznym i biurokratycznym dla potrzeb Kościoła powszechnego, ale pierwszym organem powołanym do dawania świadectwa, i dlatego zyskuje coraz większy autorytet i skuteczność, gdy osobiście podejmuje wyzwania nawrócenia synodalnego" (Franciszek 2022b, 13).

6. Odpowiedzialność Kurii za świat – działalność *ad extra*

Kuria Rzymska, choć przede wszystkim ma służyć Kościołowi powszechnemu, to ze swej natury realizuje także zadanie głoszenia Dobrej Nowiny całemu światu, nie tylko ludziom ochrzczonym w Kościele Rzymskokatolickim[3]. Tę misję Franciszek definiuje jako „prymat diakonalny", który oparcie znajduje w obrazie znanym od czasów św. Grzegorza Wielkiego, papieża w latach 590--604, noszącego tytuł *Servus servorum Dei*, w czym wyraża się wola naśladowania Chrystusa-Sługi (Flp 2,7). Franciszek odnosi postawę diakońską do tych, którzy w Kurii Rzymskiej „działając w imieniu i z upoważnienia papieża «wykonują zadania dla dobra i służby Kościołom»" (KPK, kan. 360; KKKW, kan. 46; Franciszek 2018a, 34), zawsze w komunii z Piotrem i ze wszystkimi współpracownikami. Przywołując starożytny tekst z *Didascalia Apostolorum*, w którym porównano posługę diakonów ze zmysłami człowieka: „niech diakon będzie uszami i ustami biskupa, jego sercem i duszą", papież z Argentyny stwierdza, że zmysły są łącznikiem człowieka ze światem zewnętrznym, otwierając na inną wrażliwość. W ten sposób można zwalczyć w pracy kurialnej „niezrównoważoną i wypaczoną logikę spisków i małych kręgów, które stanowią w istocie – mimo wszelkich swych usprawiedliwień i dobrych intencji – nowotwór, który prowadzi do autoreferencyjności" (Franciszek 2018a, 34). W ciele kurii jej członkowie powinni mieć „zmysły instytucjonalne", działając zawsze w imieniu i z upoważnienia ojca świętego.

Rozwijając temat zmysłów, Franciszek użył obrazu anteny. Z jednej strony w pracy kurialnej chodzi o „nadawanie", czyli wierne przekazywanie dalej woli papieża i przełożonych, naturalne *idem sentire* (Benedykt XVI 2012, 38), ale także „odbieranie", oznaczające zbieranie z całego Kościoła i świata „petycji, pytań, próśb, wołań, radości i łez", by przekazać je biskupowi Rzymu, w czym najpełniej wyraża się synodalny charakter misji kurialnej (Franciszek 2018a, 35).

W relacjach *ad extra* nauczanie papieskie nakierowuje kurialistów na kształtowanie postaw uczciwości, kompetencji i wierności. Dyplomacja waty-

[3] Potwierdzeniem tego było mianowanie 15 października 2018 roku substytutem w Sekretariacie Stanu abpa Edgara Peñę Parrę, Wenezuelczyka.

kańska ma być „wolna od jakiegokolwiek interesu doczesnego czy materialnego" (Franciszek 2018a, 35).

Istotny jest także aspekt ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego, które są ważnym wezwaniem moralnym naszych czasów. Z jednej strony Franciszek docenia ogromną wartość relacji Rzymu ze Wschodem, bo „Kościół rzymski nie byłby naprawdę katolickim bez bezcennych skarbów Kościołów Wschodnich i bez heroicznego świadectwa tak wielu naszych braci i sióstr obrządków wschodnich, którzy oczyszczają Kościół akceptując męczeństwo i oddając swe życie, aby nie zaprzeć się Chrystusa" (Franciszek 2018a, 37), z drugiej zaś należy okazywać braterstwo w rozwiązywaniu wszystkich spraw, zwłaszcza w niwelowaniu różnic i uprzedzeń, przekształcaniu rywalizacji w konstruktywną współpracę (Kobyliński 2017; Kućko 2020a; 2020b), gdyż brak kultury spotkania prowadzi do „barbarzyństwa konfliktu". Prawdziwy dialog ma mieć oparcie w trzech wymiarach: obowiązku zachowania tożsamości, odwadze inności i szczerości intencji działania (Franciszek 2018a, 37). Tematy te towarzyszą pontyfikatowi Franciszka od początku, szczególnie po międzynarodowej konferencji w sprawie pokoju w Kairze w 2017 roku (Franciszek 2017b, 5-7).

Bardzo istotnym aspektem misji w świecie jest komunikacja – stąd utworzenie 27 czerwca 2015 roku oddzielnej Dykasterii ds. Komunikacji, ponieważ „nie chodzi już tylko o «używanie» narzędzi komunikacji, ale o życie w kulturze głęboko skomputeryzowanej, która ma bardzo mocny wpływ na pojęcie czasu i przestrzeni, na postrzeganie siebie, innych i świata, na sposób komunikowania, uczenia się, zdobywania informacji, nawiązywania relacji z innymi" (Franciszek 2019b). Nie wystarczy w głoszeniu posiadanie prawdziwych treści, istotne jest bowiem to, w jaki sposób i z jaką szybkością trafią one do zanurzonych w sieciach odbiorców.

7. Lektury duchowe dla kurialistów

W ostatnich latach papieskie spotkania z kurialistami kończyły się przekazaniem prezentów książkowych, będących znaczącymi lekturami do refleksji moralnej. W ten sposób papież jasno dawał do zrozumienia, że pracy w kurii musi towarzyszyć głębokie życie duchowe.

W 2016 roku, za namową kard. Waltera Brandmüllera, papież przekazał książkę Claudia Acquavivy (1543-1615), piątego generała jezuitów, zatytułowaną *Industriae pro superioribus ejusdem Societatis ad curandos animae morbos*, na temat chorób duszy (Acquaviva 2016; Franciszek 2017a, 33).

W czasie spotkania w 2017 roku kurialiści otrzymali dwie publikacje: włoskie tłumaczenie dzieła o. Marii Eugeniusza od Dzieciątka Jezus *Je veux voir Dieu* [*Chcę widzieć Boga*] oraz *La festa del perdono* [*Święto przebaczenia*]

– owoc Roku Jubileuszowego Miłosierdzia (Maria Eugenio di Gesù Bambino 2009; Penitenzieria Apostolica 2017; Franciszek 2018a, 38).

W grudniu 2018 roku ojciec święty przekazał kurialistom klasyczne dzieło, będące – jego zdaniem – kompendium cnót, koniecznych do reformy osobistej i reformy Kościoła – wydany na nowo podręcznik sulpicjańskiego kapłana Adolfa Tanquereya (1854-1932) *Compendio di teologia ascetica e mistica* (Tanquerey 2018; Franciszek 2019a, 37).

Kolejnymi lekturami duchowymi w 2019 roku były publikacje: wywiad z Franciszkiem *Senza di Lui non possiamo far nulla* (Franciszek 2019c) oraz rekolekcje wygłoszone dla kapłanów przez Luigiego M. Epicoca (Epicoco 2019).

W czasie pandemii w 2020 roku kurialiści otrzymali kolejne dwie pozycje do lepszego kształtowania życia duchowego: biografię św. Karola de Foucaulda nazwanego przez papieża „mistrzem kryzysu" autorstwa Bernarda Ardura oraz książkę *Olotropia. I verbi della familiarità cristiana* [*Olotropia. Czasowniki chrześcijańskiej rodzinności*] (Corini 2020; Francesco 2020c).

W 2021 roku kurialiści zostali obdarowani przez papieża kolejnymi trzema dziełami duchowymi: książką o nowych zjawiskach społecznych i ich wpływie na duszpasterstwo pt. *Convertire Peter Pan* [*Nawrócić Piotrusia Pana*] (Matteo 2021), *La pietra scartata* [*Kamień odrzucony*] z refleksją o istocie zbawienia (Epicoco 2021) oraz publikację jednego z nuncjuszy apostolskich na temat plotkarstwa, powodującego „roztapianie się tożsamości" (Nwachukwu 2021; Francesco 2022b, 15).

Zakończenie

Głównym celem artykułu było zaprezentowanie aspektów moralnych reformy Kurii Rzymskiej, zaprezentowanych przez papieża Franciszka podczas jego dziewięciu przemówień w latach 2013-2021 w czasie spotkań bożonarodzeniowych z kurialistami. Szczegółowa analiza tekstów, źródeł papieskich inspiracji i sekwencji wydarzeń w Kościele pozwoliła na jasne uchwycenie istoty reformy, polegającej nie tyle na przemianie struktur i urzędów, zmianach personalnych i analizach finansowych, lecz przede wszystkim na odczytaniu na nowo odpowiedzialności Kurii Rzymskiej za ewangelizację w świecie współczesnym. Opierając się na tekstach biblijnych i tradycji moralnej Kościoła, Franciszek bardziej skupia się na wynikających z nich imperatywach, w mniejszym stopniu natomiast formułuje ich podstawy teologiczne.

W świetle tych papieskich wystąpień bardziej zrozumiały wydaje się przekaz opublikowanej w 2022 roku Konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*, w której „misyjne nawrócenie Kościoła" (Franciszek 2022a, 2) jest okazją do uznania wagi reformy wewnętrznej, pozwalającej odkryć „«paradygmat

duchowości zbiorowej», wyrażony w «starożytnej historii Dobrego Samarytanina»" (Franciszek 2022a, 11).

W artykule przedstawione zostały moralne wymiary tak rozumianej reformy, przede wszystkim wartość wrażliwości etycznej pracownika kurii i potrzeba praktykowania określonych cnót, konieczność walki z różnymi problemami i „chorobami" w pracy kurialnej, a także odpowiedzialność Kurii Rzymskiej za sam Kościół oraz za rzeczywistość *ad extra*. Przywołane zostały także lektury duchowe, podarowane przez papieża rzymskim kurialistom, w których można dostrzec potrzebę stałej formacji serca w tej trudnej, wymagającej, a jednocześnie zaszczytnej posłudze biskupowi Rzymu. W tym sensie wykazane zostało, że – jak twierdzi Franciszek – nie chodzi o reformę rozumianą jako cel sam w sobie, ale opracowanie środka do dawania z mocą świadectwa wiary chrześcijańskiej i skutecznego ewangelizowania, w duchu dialogu i braterstwa, co wyrażają zapisy i duch prawa Konstytucji *Praedicate Evangelium*.

Wykaz skrótów

KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*
KKKW – *Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich*
KNSK – *Kompendium nauki społecznej Kościoła*
KPK – *Codex iuris canonici. Kodeks prawa kanonicznego*

BIBLIOGRAFIA

Acquaviva, Claudio. 2016. *Accorgimenti per curare le malattie dell'anima*, tłum. Giuliano Raffo. Milano: Paoline.

Benedykt XVI. 2012. Papież liczy na waszą pomoc. Przemówienie do Papieskiej Akademii Kościelnej kształcącej dyplomatów Stolicy Apostolskiej. *L'Osservatore Romano*, 7-8, 38-39.

Cappello, Hugo H. 2018. El papa Francisco y la reforma de la Curia Romana. *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 24, 183-200.

Ciprotti, Pio. 2019[2]. Curia. In: *Dizionario di teologia morale*, red. Francesco Roberti, Pietro Palazzini, 496-497. Proceno: Edizioni Fdif srls.

Codex iuris canonici. Kodeks prawa kanonicznego. 2022. Poznań: Pallottinum.

Corini, Gabriele Maria. 2020. *Olotropia. I verbi della familiarità cristiana. L'umano rivelato in un momento che cambia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Dante Alighieri. 1984. *Boska Komedia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Epicoco, Luigi Maria. 2019. *Qualcuno a cui guardare. Per una spiritualità della testimonianza*. Roma: Città nuova.

Epicoco, Luigi Maria. 2021. *La pietra scartata. Quando i dimenticati si salvano*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Ferrari, Franco. 2020. *Francesco il Papa della riforma. La conversione non può lasciare le cose come stanno*. Milano: Paoline.

Franciszek. 2014a. Służba Kościołowi powszechnemu i Kościołom partykularnym. Spotkanie z Kurią Rzymską. *L'Osservatore Romano*, 2, 14-15.
Franciszek. 2014b. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium" o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*. Poznań: Pallottinum.
Franciszek. 2015a. Rachunek sumienia. Przemówienie do członków Kurii Rzymskiej. *L'Osservatore Romano*, 1, 38-42.
Franciszek. 2015b. *Encyklika „Laudato si'" poświęcona trosce o wspólny dom*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
Franciszek. 2016a. Katalog koniecznych cnót. Przemówienie do Kurii Rzymskiej. *L'Osservatore Romano*, 1, 31-35.
Franciszek. 2016b. *Messaggio del Santo Padre Francesco, a firma del cardinale Segretario di Stato Pietro Parolin, in occasione del XXXVII Meeting per l'amicizia fra i popoli* (*Rimini, 19-25 agosto 2016*). Dostęp: 10.07.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160819_messaggio-meeting-amicizia-popoli.html.
Franciszek. 2017a. Logika reformy. Przemówienie do członków Kurii Rzymskiej. *L'Osservatore Romano*, 1, 26-36.
Franciszek. 2017b. „Nie" dla nienawiści w imię Boga. Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji w sprawie pokoju w Al-Azhar. *L'Osservatore Romano*, 5, 5-7.
Franciszek. 2018a. Wiara, która angażuje serce, duszę i ducha. Przemówienie do Kurii Rzymskiej 21 grudnia 2017 r. *L'Osservatore Romano*, 1, 33-39.
Franciszek. 2018b. *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium" o uniwersytetach i wydziałach kościelnych. Zarządzenia wykonawcze Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej dla wiernej realizacji konstytucji apostolskiej „Veritatis gaudium"*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
Franciszek. 2019a. Kościół nigdy nie będzie próbował ukryć ani bagatelizować żadnego przypadku nadużyć. Przemówienie do członków Kurii Rzymskiej. *L'Osservatore Romano*, 1, 32-37.
Franciszek. 2019b. *Przemówienie Ojca Świętego Franciszka do Kurii Rzymskiej z okazji składania życzeń bożonarodzeniowych*. Dostęp: 10.07.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html.
Franciszek. 2019c. *Senza di Lui non possiamo far nulla. Essere missionari oggi nel mondo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
Franciszek. 2020b. *Encyklika „Fratelli tutti" o braterstwie i przyjaźni*. Poznań: Pallottinum.
Franciszek. 2020c. *Przemówienie do Kurii rzymskiej z okazji życzeń bożonarodzeniowych 2020 r.* Dostęp: 10.07.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2020/december/documents/papa-francesco_20201221_curia-romana.html.
Franciszek. 2022a. *Konstytucja apostolska „Praedicate Evangelium" o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie*. Dostęp: 10.07.2022. https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html.
Franciszek. 2022b. Uczestnictwo, misja i komunia to cechy charakterystyczne Kościoła pokornego. Przemówienie do Kurii Rzymskiej. *L'Osservatore Romano*, 1, 10-15.
Ghirlanda, Gianfranco. 2022. La Costituzione apostolica „Praedicate Evangelium" sulla Curia Romana. *La Civiltà Cattolica*, 4123, 41-56.
Jan Paweł II. 1988. *Costituzione apostolica „Pastor Bonus" sulla Curia Romana*. Città del Vaticano: LEV.
Katechizm Kościoła katolickiego. 2002. Poznań: Pallottinum.
Kobyliński, Andrzej. 2017. Is Pentecostalization the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalization of Christianity. *Przegląd Religioznawczy – The Religious Studies Review*, 4(266), 105-116.
Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich. 1990. Lublin: Gaudium.
Kongregacja ds. Duchowieństwa. 2020. *Instrukcja „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła"*. Wrocław: TUM.

Kopiec, Maksym Adam. 2020. La missionarietà della Chiesa nell'enciclica „Redemptoris missio" di Giovanni Paolo II di fronte alle voci del Sinodo Amazzonico. *Teologia w Polsce*, 14(1), 103--142. DOI: 10.31743/twp.2020.14.1.06.

Kućko, Wojciech. 2020a. Braterstwo w nauczaniu papieża Franciszka. *Collectanea Theologica*, 90(3), 123-162. DOI: 10.21697/ct.2020.90.3.06.

Kućko, Wojciech. 2020b. Wyzwania etyczne „teologii dobrobytu" w świetle nauczania papieża Franciszka. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 15, 53-71. DOI: 10.31743/snt.8796.

Maradiaga, Rodríguez Óscar Andrés. 2022. *„Praedicate Evangelium". Una nueva curia para un tiempo nuevo. Una conversacion con Fernando Prado*. Madrid: Publicaciones Claretinas.

Maria Eugenio di Gesù Bambino. 2009. *Voglio vedere Dio*, ed. it. a cura dell'Istituto Nostra Signora della Vita. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Tłum. pol.: Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus. 1998. *Chcę widzieć Boga*, tłum. Walerian Ryszka. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Matteo, Armando. 2021. *Convertire Peter Pan. Sul destino della fede in questa società dell'eterna giovinezza*. Milano: Àncora.

Montini, Giovanni Battista. 1997. *Discorsi e scritti milanesi 1954-1963*, t. 3: *1958-1960*. Brescia: Istituto Paolo VI.

Nwachukwu, Fortunatus. 2021. *Parola abusata. Il „chiacchiericcio" nell'insegnamento di Papa Francesco*. b.m.w.

O'Collins, Gerald. 2018. La riforma della Curia Romana: I „collaboratori" apostolici. *La Civiltà Cattolica*, 4027, 3-17.

Papieska Komisja ds. Ochrony Nieletnich. 2022. Dostęp: 10.07.2022. https://www.tutelaminorum.org.

Papieska Rada Iustitia et Pax. 2005. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce: Jedność.

Paweł VI. 2001. *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi" papieża Pawła VI o ewangelizacji w świecie współczesnym*. Wrocław: TUM

Penitenzieria Apostolica. 2017. *La festa del perdono con Papa Francesco. Sussidio per la confessione e le indulgenze*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Tłum. pol: Penitencjaria Apostolska. 2019. *Święto przebaczenia z papieżem Franciszkiem. Pomoce duszpasterskie dotyczące spowiedzi i odpustów z nauczaniami papieża Franciszka*, red. Robert Leżohupski, tłum. Magdalena Jagiełło. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.

Semeraro, Marcello. 2016. La riforma di Papa Francesco. *Il Regno*, 51(1240), 433-441.

Settore adulti di AC. 2002. *Nuovi stili di vita nel tempo della globalizzazione*. Roma: Fondazione Apostolicam Actuositatem.

Suhard, Emmanuel. 1947. *Essor ou déclin de l'Église*, Paris: Impr. de Lahure.

Sztafrowski, Edward. 1990. Kuria Rzymska Jana Pawła II. *Prawo Kanoniczne*, 33(1-2), 21-81.

Tanquerey, Adolphe. 2018. *Compendio di teologia ascetica e mistica*, trad. rivista di Filippo Trucco e Luigi Giunta. Cinisello Balsamo: San Paolo. Tłum. pol.: Tanquerey, Adolf. 2003. *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1-2, tłum. Piotr Mańkowski. Warszawa: Te Deum Wydawnictwo Tradycji Katolickiej.

Tomaszewski, Jarosław. 2015. Ruch Oksfordzki ponad epokami. Przeczucie wiarygodności katolickiej od Newmana po Ratzingera. *Christianitas*, 60-61, 191-208.

Wojciechowski, Grzegorz. 2017. Struktura i kompetencje Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka. *Studia Prawnicze KUL*, 4, 205-218. DOI: 10.31743/sp.300.

Viana, Antonio. 2016. Elementos de la futura reforma de la curia romana prevista por el papa Francisco. *Ius Canonicum*, 56, 271-299. DOI: 10.15581/016.111.271-299.

Wojciech Kućko – ks., dr nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, pracownik badawczo-dydaktyczny Wydziału Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 189-203
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.11

The idea of work: from Luther to Pentecostals in recent protestant authors

Idea pracy: od Lutra do zielonoświątkowców u najnowszych autorów protestanckich

PABLO BLANCO-SARTO
Systhematic Theology, Faculty of Theology
Universidad de Navarra, Spain
pblanco@unav.es
ORCID: 0000-0001-9497-1649

Abstract: For Luther, work was a vocation, while Calvin emphasised the need to glorify God through work. Since the proposal of Weber and Troeltsch, the theology of work and the origin of capitalism has been discussed and studied in different Protestant denominations such as Lutherans, Calvinists, Puritans and Methodists. In this selection of some recent Protestant theologians, we appreciate continuity and evolution in the theology of work that lead us to the Pentecostal inheritance in our days. Some perspectives go back to the *contemptus mundi* that Luther refused, but the discovering of the action of the Holy Spirit in the daily work needs a Pentecostal theology of the work.

Keywords: ordinary work; worship; Lutherans; Calvinists; Puritans; Methodists; Pentecostals

Streszczenie: Dla Lutra praca była powołaniem, Kalwin zaś przez pracę podkreślał potrzebę uwielbienia Boga. Od czasu propozycji Webera i Troeltscha teologię pracy i pochodzenie kapitalizmu omawiano i badano w różnych denominacjach protestanckich, takich jak luteranie, kalwiniści, purytanie i metodyści. U niniejszych wybranych kilku ostatnich teologów protestanckich doceniamy ciągłość i ewolucję w teologii pracy, które prowadzą nas do dziedzictwa zielonoświątkowego w naszych czasach. Niektóre perspektywy powracają do koncepcji *contemptus mundi*, którą odrzucił Luter, jednak odkrycie działania Ducha Świętego w codziennej pracy wymaga zielonoświątkowej teologii pracy.

Słowa kluczowe: zwykła praca; kult; luteranie; kalwiniści; purytanie; metodyści; zielonoświątkowcy

Ruf, Anruf, Beruf, Berunfung: calling, work, vocation; these are closely related words in Luther's vocabulary. Since the proposal of Max Weber (2000, 82-129) and Ernst Troeltsch (1923),[1] the theology of work and the origin of capitalismhave been discussed and studied in different Protestant denominations as Lutherans, Calvinists, Puritans and Methodists, and not only as religious sociology based on psychological and religious background (Weber 2000, 82-134, 188-276, 52-55, 353-381, 408; Van Hoorn and Maseland 2013, 1-12). We need now the systematic theological approach developed by some recent Protestant theologians. In this selection, we can appreciate continuity and evolution in a doctrine that has been decisive in the Protestantism. We start from recent authors and we arrive to the Pentecostal inheritance in our days, not always considered. We will prospect it beginning from the Bible and continuing with the reform, the renewal and the development of the pneumatological dimension as a proposal.[2]

Scripture

Tyler Atkinson belongs tothe Evangelical Lutheran Church in America, and published in 2015 *Singing at the Winepress*, where he suggests that "holiness is the universal ethical principleunderlying lawgiving and covenant making, and it is central to all other ethicalreflections in the Old Testament" (Atkinson 2014, 4). This proposal showshow *Ecclesiastes* might refine some existing theologies of work: "I move to consider the relevance of *Ecclesiastes* for contemporary theologies of work," and he tries to prospect the topic through protology, eschatology and christology (Atkinson 2014, 22). In this work, the author opposes two theologians:

> Bonaventure suggests that the so-called *carpe diem* passages in *Ecclesiastes* originate in the mouth of the fool, thus anticipating the reading of Ecclesiastes as a diatribe. Theologically, this interpretive move enables Bonaventure to promote the monastic life from within *Ecclesiastes*. Luther, on the other hand, reads these passages positively, and for him, they are normative for Christian economic-political ethics. […] Luther completes Bonaventure's contemplative reading by moving eschatological fulfillment to the present: not only exposing the *contemptus mundi* ideal, but also recovering the doctrine of creation (Atkinson 2014, 12.21, 31).

[1] In the following years, some Protestant theologians have gone deeper on this topic (Brunner 1932).

[2] My thanks for this work also go to Dirk G. Lange, secretary of the Lutheran World Confederation, the *Karl Barth Archiv* in Basel, the *Hauptbibliothek* and the library of the theological faculty of the Universität Basel, as well as the hospitality of Professor Sven Grosse of the Universitäre Hochschule Basel and Pedro Nari of the Ecumenical Institute Bossey, in Switzerland.

Atkinson defends the conception of work as co-creation, not as something that has been created *ex nihilo* but formed from what God has already created:we can see it in relationship with God, and not for being a god. "I suggest – he concludes – that the most significant point of departure in Luther's reading of Ecclesiastes is not in his positive valuation of creation as such, but rather in his positive valuation ofeconomic-political existence, rooted in his doctrine of vocation" (Atkinson 2014, 32).[3]

> Luther's *Notes to Ecclesiastes* (1523–32) (*Luther's Works* 1958, 15:93),[4] explained in the aftermath of the Peasants' Rebellion, in which the Reformer – against the penitential interpretation of Bonaventura – places emphasis on Solomon's authorityas a wise king, more closely resembling 2 Chron. 1-7. Atkinson also detects an Augustinian background in Luther's comments ("How could anyone, even the most eloquent,adequately describe the enormous vanity of this man's heart *(cordis)*?" (*Luther's Works* 1958, 15:19) and the Sermon of the Mount, and he concludes that "for Luther, the *only* way effectively to condemn the evilsin the world is precisely to live in its midst (*in media res*) and not to succumbto anxiety, instead soberly embracing God's gifts of food, drink, fellowship, marriage, government, and work" (Atkinson 2014, 143-144). And also, "in the middle of the sermon" on Eccl 5:1–7, addresses "a salutary exhortation to those who are not traveling on the middle road but are either too negligentof their work or too concerned about it" (*Luther's Works* 1958, 15:74). According to the doctrine of the *dreiStände*, the German reformer rejects the *contemptus mundi* of the monks, and he suggests the Christians take care of the *politia* and the *oeconomia*, but with the necessary ethical principles: "I am not condemning work nor approving of laziness, comments Luther. In fact, I approve bothof riches and of wisdom, but I prefer wisdom to riches because it gives life to man" (*Luther's Works* 1958, 15:118). Atkinson proposes a *via media* in politics and economy: according to Luther, "alongwith avarice, political ambition reflects the works-righteousness of the papists. […] Works-righteousness banks on the merits of one's good works in the future while failing to have present faith" (Atkinson 2014, 161.167).

"Thus, the very attempt to relate human work to the work of God in the new creation, though seeking to purify work in the face of capitalist desire, actually succumbs to the *concupiscentia futurorum* against which Luther warns and which characterizes capitalist motivations for work" (Atkinson 2014, 216). With each increasingly intense repetition of the refrain *accipehoram*, which punctuates the narrative of various economic-political injustices, the worker is reminded that no power is great enough to prevent God from doing some-

---

[3] About biblical foundations, see Bienert (1956).

[4] From *Vorlesungen über Prediger Salomonis und 1. Johannesbrief 1526/27; Predigten 1526*, WA 20 (1898).

thing new through the Word in God's time, even in the midst of heartbreaking situations (Atkinson 2014, 223). For Atkinson Qoheleth does not merely subordinate wisdom to salvation history, but applies the theological motifs of salvation history for everyday's life. He exposes work situations as sites of divine activity itself, and makes a proposal that it would do well to consider how *Ecclesiastes* can sharpen its own response to the contemporary socio-economic climate of the West: "Finally, I will suggest a reading of *Ecclesiastes* in which both protology and eschatology are read through christology, offering a vision of human work withinthe work of God that challenges and enhances contemporary visions for work". We need to learn to sing the chorus of Qoheleth as a song of protest and praise: "singing at the winepress" is an experience of God's newness in the mundane experiences of the present, which entrusts future outcomes to God (Atkinson 2014, 206, 22, 216).[5]

Lutherans

Ian Hartstated in 1995 that Luther – influenced by Tauler and the *Devotio Moderna* movement – insisted that, in order to be holy, it is not necessary to become a monk or a nun, but in one's ordinary work and in normal family life, one can live a life which is fully pleasant to God: not "good works" (prayers or devotions) but "a good work when a man works at his trade, walks, stands, eats, drinks, sleeps" when it proceeds from the faith.[6] So the normal daily actions are in themselves good, and not only those who regard to the church. In this way, he insists in the general priesthood of all Christians, and that "man was created not for leisure but for work, even in the state of innocence" (*Luther's Works* 1958, 1:103).[7] And there is also a kind of equality between the different works: "In this faith all works become equal, and one is like another, and all distinctions between the works fall away," because "the Word of God hallows and makes divine everything to which it is applied". (*Luther's Works* 1966, 44:26; 1958, 13:71). That provides a necessary dimension of service to

[5] In fact, at the end, Atkinson puts in relation Scripture, liturgy and ordinary work, maybe without an special justification: "As with the psalmist who intersperses memories of divine assistance into complaints about present calamities, "singing at the winepress" is the way in which the Church may remember God's own memory of us, extending the liturgical logic of the Eucharist even to those pressing the grapes long before consecration" (Atkinson 2014, 225).

[6] LW45:24, specially "Treatise on Good Works" and "On the Good Works of the first Commandment". LW45:27-32: „Von den Guten Werken," WA 1:39-41, and also „Von dem guten Werken des ersten Gebotes", (1520): WA 1:41-8. See also for this specific point of view Meireis, „Arbeit, Identität und Verheißung", 110-121; id., „Drei Irrtümer über die Arbeit," 27-29; Zwingmann and Utsch, „Spiritualität und Soziale Arbeit", 129-130; Puhl, „Zur Spiritualität der Arbeit", 438-449.

[7] See Blanco-Sarto (2008 , 733-776). "El ministerio en Lutero, Trento y Vaticano II," 733-776.

the fellowmen: "A Christian is a perfectly dutiful servant of all, subject to all" and the work is also *remediumpeccati*, as it also was understood in the ascetic tradition of the church (for examplein John Chrysostom, Augustine and others) (*Luther's Works* 1966, 31:344, 31:369). So Hart concludes: "It is probably true to say that in Luther's theology obedient service in one's calling is the first duty of a Christian" (Hart 1995a, 38).

As we have seen, Luther used the word "calling" very frequently when he spoke about a person's work, paraphrasing 1P 4 and 1Co 7:17.2.24. Hart considers that the word *Beruf* is applied in German to the normal work because of the Luther's preaching. Each work is really as useful and necessary as priest's one, and is also an opportunity for serving the others. Our recent author thinks that "there was a great gulf between the Catholic view and what Luther stood for." And "I believe that Luther's teaching about work not only had a religious impact, helping multitudes to do their daily work in an attitude of worship, but also an economic one". (Hart 1995a, 46-47.48). He wanted also to give guidance to Christian lay-people about moral issues connected with business and work in a situation at the beginnings of a capitalist economy, and he was quite radical in his critics: "If the trading companies are to stay, right and honesty must perish; if right and honesty are to stay the trading companies must perish" (*Luther's Works* 1966, 45:260). On the matter of profit, Luther preached: "The rule ought to be, not "I may sell my wares as dear as I can or will," but "I may sell my wares as dear as I ought or as is right and fair"" (*Luther's Works* 1966, 45:251). He criticized the trickery of the merchants, and "fulminates at length on the evil of demanding interest on a loan you make to someone," and indeed he recommended that they should fix a maximum interest of 5%. But "the most obvious and important element in Luther's overall teaching about work is the high valuation he placed upon it: the life God wants most people to lead is the life of daily work, and therefore such a life is holy and sacred and fully pleasant to God" (Hart 1995a, 50-51).

Calvinists

Hart also studied the differences in the theology of work between Luther and Calvin, who treats it entirely under the heading of self-denial. Joyful and pleasant to Adam, the labor became burdensome after the fall, getting then a pedagogic value and leading man to repentance. Work is transformed as the result of being done "unto de Lord", and man's dominion over this world, is restored to men in Christ. "Although this emphasis on man's restored lordship over the world was not mentioned by Weber or Troeltsch, in my judgment this emphasis played some part in breeding the aggressive, confident, and committed

economic and political activity which they rightly identified in societies deeply influenced by Calvinism" (Hart 1995b, 123). On the other hand, Calvin – like Luther – described a man's everyday work as a calling: "This word – preaches the reformer of Geneva – 'vocation' also means 'calling'; and this calling means that God points his finger and says to each one: I want you to live thus and thus".[8] Calvin has believed that it was possible for each person to discover what kind of work wanted him to do, and the relationship with the idea of providence and predestination is clear" (Hart 1995b, 123-124): God calls each one to a particular job for life in order to give him stability and protect him from unsettled, restless flitting from one job to another" (Hart 1995b, 125).[9]

But at the same time, according to Hart's analysis, the purpose of a calling was that each one should serve his fellowmen, and in turn be served by them. Work therefore is a bond which unites a person to his neighbors, and provides mutual contact and communication also with the Creator: "God sets more value on the pious management of a household, – writes Calvin – when the head of it, discarding avarice, ambition, and other lusts of the flesh, makes it his purpose to serve God in some particular vocation".[10] Any professional skill is given by the Spirit: *in eo Dei Spiritusoperator.*[11] This remarkable view gives great spiritual dignity to ordinary work, and also it is implicit in the concept of the calling that all kinds of work have equal value in God's sight: "If a chamber-maid sweeps the floor, if a servant goes to fetch water, and they do these things well, it is not thought to be of much importance. Nevertheless, when they do it offering themselves to God…, such labor is accepted from them as a holy and pure oblation".[12] The success of work depends upon God's blessing, and he understands Dt 8:3 and Mt 4:4 not in spiritual but in material sense: "Man shall not live by bread alone, but by every word which proceeds from the mouth of God".[13] Calvin went beyond Luther's understanding of work mainly in his stress upon the need of God to bless man's work, and his idea that Christians in their work restore the world and bring to the glory of God (Hart 1995b, 131-135).[14]

---

[8] *Sermon XLIV on Harmony of the Gospels*, *ad loc* Mt 3:11-12.

[9] Roberta de Monticelli explains this perspective in Max Weber, who understands *Beruf* as "vocation" (De Monticelli 1997, 54). And later writes this Catholic author: "Car la force du puritanisme, nous dit Weber en reversant le mot du diable goethéen, es la force qui toujours veut le bien et toujours crée le mal: à savoir, les tentations du repos, de la jouissance, de la possession. Telle es la triste richesseducalvinisme" (De Monticelli 1997, 55).

[10] Inst., 4:XIII:11, 16.

[11] *Mosis libri* V, *ad loc.* Ex 31:2.

[12] *Sermon on 1Co 10:31 – 11:1*; cited in Wallace (1959, 155).

[13] Cf. *58th Sermon on Deuteronomy*.

[14] For this spiritual dimension of the work it is necessary the ethical and technical perfection of it. Like Luther, Calvin inveighed against fraudulent business practices. For example, Calvin

Puritans

Hart also published in 1995 a new article about the work from the Puritan perspective, in which explains that they followed Luther and Calvin using the word "calling" to refer to one's job, and they gave it a similar content: "there should be some special business… wherein the Christian should for the most part spent the most of his time, so that he may glorify God".[15] So a Christian's work is the most important thing he does in life, and in fact the most conscious and spiritual activity. "For the Lord will have us serve him religiously, as well as actions civil, not religious, as holy" (Rogers 1983, 295). As Hart pointed, "the Puritans saw clearly that a person's working life must be transformed by his Christian faith into a continual expression of surrender to God" (Hart 1995c, 197).

The Puritans' teaching was fairly close to that of Luther and Calvin in this point, but they give an advice about how one was to choose a job. In fact, the Puritans' doctrine of Providence was less overwhelming than that of the first Reformers. Specially the Calvinist doctrine of Predestination gives less space to personal choice, and also in these more recent times the world of work was more open to one's freedom. It was recognized that there were special circumstances in which it would be right to change jobs. All the jobs had the same value "as touching to please God", as William Tyndale (c. 1494-1536) preached. The insistence of the dignity of menial jobs tended to a practical end: remain in your present work (Hart 1995c, 198-200).[16]

John Owen (1616-1683) warned against the obsession of thinking, planning and worrying all the time about the details of the job, because there is the danger of overwork (cf. Mt 6:24, Lk 17:28-30; 21.34). Even work is a service of God, it is not enough, because prayer and worship are also essential: "Beware you do not lose your God in the crowd and hurry of earthly business". This quote demonstrate that Puritans did not make work a kind of religion, be-

---

preached about the importance of an employer paying proper wages, and spoke of the sin of charging more than the goods are worth. But the difference with Luther comes when the lambasting of interest and trade is missing in Calvin, except when it is so excessive or to a poor man. He recognized that the system of lending at interest which he found already in Geneva. In sharp contrast to Luther, Calvin was perfectly happy with trade and commerce: riches were an earthly blessing given to us by the kindness of God (cf. Inst. 3, X, 5). The Swiss Reformer says God's material blessings in this life are ladders for us to climb up, step by step, to the crowning blessings of the heavenly life (cf. *Commentary on Psalms, ad. loc.* Ps. 128:2).

[15] Cotton Mather (1663-1728), *A Christian at his Calling*, cited by Ryken, (1986, 27).

[16] The quotation is in Tyndale's *Works* 1:102. The extreme caution about changing jobs had no doubt the same roots as it had for the first Reformers: a strong doctrine of Providence, the 1Co 7 command to remain in one's calling, a desire to spare Christians the ambition linked to job-hopping, and a rigid model of society in which a jobless person was quite strange.

cause the "particular calling" to one's work was always subordinated to one's "general calling" to be faithful disciple of Jesus Christ (Hart 1995c, 201).[17] In fact, they emphasized that work was to be regarded as service of others. As William Perkins wrote, "the end to man's calling is […] to serve God in serving man", and Hart states that "work as a solemn social obligation was a major Puritan emphasis, and it was powerfully pressed home from hundreds of pulpits" (Hart 1995c, 202).[18]

"I think – concluded Hart – the Puritan preachers were right to permit the walking of larger profits, especially since they surrounded this new permission with so many limits and warnings" (Hart 1995c, 206). In the *Westminster Confession of Faith* (1649), a good expression of Puritan thinking, the Chapter XVIII titled "Of Assurance of Grace and Salvation" states as the main grounds the promises of God and the inner testimony the Spirit, and the "conscience of duty" is only one of the several sources of the grace. Here once more the believer's personal holiness and ongoing sanctification are seen to contribute to his or her assurance, and work could be considered to be a possible example of holiness. On the contrary, "a man may as well go to hell for not working in his calling, as for not believing" (Watson 1965, 98).[19]

Methodists

Methodists also consider work in their writings, as in the book *Transform your work life: Turn your ordinary day into an extraordinary calling*, that stems from Graham Power's query to Dion Forsterwith the question: if I love God above all things, should I become a pastor? The answer is clear but it should not always be so, because – he answers – God calls many to their work. The authors try to argue that man must know what he has been created for, so that

[17] The quotation of John Flavell is in Tawney (1926, 245).

[18] The quote is in *Perkin's Works*, II:126. But money is also important: if you "choose a less gainful way, you cross one of the ends of your calling, and you refuse to be a God's steward" (Baxter 1707*,* I:357). It follows that even the rich, who do not need to work to support themselves, should work. But Puritans did not feel guilty about making or having money, because they regarded the right use of money as part of their stewardship. "On the other hand, the Puritan writings abound in warnings against greed and any sharp practice" (Hart 1995c, 2002). The Puritan preachers constantly dampened the desire for wealth by warning that it brings the Christian in danger-zone. "Poverty works for good to God's children", but "poverty also hath temptations" (Watson 1971, 251; Baxter 1707). Against this idea, see Tawney (1926, 248).

[19] And concludes our author: "my own (tentative) opinion is that the Puritan teaching and preaching […] was actually quite well safeguarded against this distortion which Weber claims to have occurred". Also in Calvin the idea of Predestination through one's own work(s) is surely subordinated. "Puritan theology not only does not forge a link between hard work and assurance of salvation; it actually seems to leave little need, or even room, for such a link." (Hart 1995c, 209).

his life will take on full meaning, so this has to do with calling. First of all it is considered that few people realize that, because they were carefully constructed for a purpose, they can never fully honor their Creator, or find inner peace, until they do what they were designed to do. Like every great designer, inventor and engineer, God rejoices to see His creation do what He planned for it to do. God wants to invest even more of His love and creative power in man's life. All he needs to do is work for what God made him to do. Then let him begin to do it with passion, commitment and intention, and watch how God does the rest (Power and Forster 2010, 9-10.14-15).

But "the outcome of this perspective on ministry is that most Christians never even consider that their most significant ministry opportunity may be in the place where they spend most of their week – their workplace!" (Power and Forster 2010, 11). So the question is: "onto the pulpit or into the world"? Power asks Forster if he should be a pastor, since it is thought that, if he really loves God and wants to serve Him, he should become a pastor of the church. "The simple truth is that, although God intended every Christian to be a minister, He never intended every Christian to be a pastor!" (Power and Forster 2010, 13). To bring glory to God, most Christians believe that the best exercise of ministry should be in the place where they spend most of their week, in their place of work. Moreover, rather than having to learn new skills for ministry, God may want to use what you already know and do well to serve his kingdom. Forster often asserts that God does not waste experience (Power and Forster 2010, 29-31).[20]

And now there is a second question: "Why should I take Jesus to work?" (Power and Forster 2010, 20) God calls man to work, and every Christian should bring Jesus to his work, for he should bring him wherever he is: "From God's perspective there is no separation between work and worship", and the work is considered as worship (*work-ship*), according to Rm 12:1 Power and Forster 2010, 40). It is considered often their "God stuff" to be worship in certain places (such as church buildings) and at certain times (such as on Sundays, or on the solemnities of Christmas and Easter). They also see it simply as "my stuff" which has very little to do with worship. Thus, their work,

[20] The text describes how Graham Power's life has evolved, as he has lived his business vocation as an obedient act of worship to God, and that then some remarkable miracles began to take place. The first reward is the peace of knowing that he is obeying what God intended for his life. In addition you can see how God uses aspects of his "divine design" to transform your life and the lives of others. The Christian must remember that he was carefully and deliberately created for God to act in him and through him where he spends most of his day. Graham had realized that by "taking Jesus to work" with him, he had transformed work into an ongoing act of worship: the worship switch remained on. Moreover, his work life had suddenly taken on a whole new meaning, and as he sought God's guidance, direction and help to impact people and systems with the Gospel, he was partnering with God in mission.

friendships, and relationships with othersare outside the sacred. But all that the Christian has and that he is to be done for God, and sacred and profane must be seen together. From God's perspective, there is no separation between work and worship: when the Christian begins to look at his workplace and the people he works with from God's perspective, he can discover an incredible mission that he can carry out right there, Monday through Friday (Power and Forster 2010, 40-41).[21]

The Wesleyan-Arminian Ben Witherington III remembers that Bible speaks not only about God working but "also about God's people working". "It will perhaps surprise you to discover how little theologians have actually discussed work", and he receives the Volf's proposal of the "work under the inspiration of the Spirit in the light of the coming of a new creation" (Witherington 2011, XVII-IX; Volf 2001, 79). He considers work as a new creation and the eschatological building of the kingdom of God. "But there is laboring even in Paradise that came and is to come!" (Witherington 2011, XVI) *An Opus that is Magnum* is the work that is in our hands, because it is not the result of fall but part of God's original design, as Witherington grounded in Gn 1–3. God is "a vigorous worker in the world", as "a constant worker", as can be seen in the "portrait of Jesus in John 9:4" and the image of God as a potter (Witherington 2011, 5.7). The *telos* of the world "certainly involves us working, indeed working hard for the Kingdom", because the "work involves calling, vocation". "Work whether it involves plumbing a sink or plumbing the depths of the cosmos, in the hands of a Christian is a ministry", because of the priesthood of all believers and considering also the ethical limits of work (Witherington 2011, 11.12.13; 23-52). Work is "a sacred one originally ordained by God, and so it must be overtaken in holy ways. […] 'Good enough' is not 'good enough' when the standard of excellence is the example of Christ the worker" (Witherington 2011, 14).

"Does my activity promote the cause of Christ? Does this activity glorificy God, and can be offered to God in thanksgiving?" Because "dirty jobs (understood as "manual labours of all sorts") have dignity" (Witherington 2011, 14.15). The problem in our days could be that "we have lost our sense of connection between work and the world in which we work", the contrary as

[21] Methodist authors come to regard work as an act of worship, as can be deduced from the etymology of the word, which comes from an old English word worth-ship (to acknowledge or attribute value to someone or something, i.e. to a person with divine wisdom and authority worthy of respect). When one worships, one is acknowledging that God is worthy of special attention, obedience, sacrifice and love. Worship can, of course, be as wonderful as a heartfelt prayer of adoration or a song of praise, but it can also be making a choice according to God's will. Moreover, the Christian can worship God in every choice, in every relationship, in every meeting, with every client; in short, he or she can use every moment of every day to worship God. So, if Jesus had your job, how do you think he would approach the tasks and people you encounter every day? (Power and Forster 2010, 42).

do farmers and gardeners. "We are stewards of God's property, and this must change entirely our view of work" (Witherington 2011, 17.21). This world is our world, God's world, must the Christians say. For his theology of work as vocation, the author goes back to the Lutheran doctrine of providence and the two kingdoms, that "relies in the notion of God as *Deus absconditus*, the God who is hidden in everyone life, hidden in human vocations and always work" (Witherington 2011, 26).[22] He also criticizes its internal division between inner vocation and outer work, as well as the excessive distinction between faith and works.On the other hand, service to others is service to Christ, and vocation is a gift that God lays on our hands. Witherington does not make difference between vocation and charism, because they grow together, as it is bond with the ministry. He is at the same time theocentric and ecclesiological (not "ecclesiocentric"), and also proposes an ethicsand an aesthetics of the work ("How Christians Should Work", "Ethics and Vocation", "Work as Art, Art as Work"). "Perhaps creativity, including the arts, is the quintaessential way the image of God can mirror the Creator God himself?" (Witherington 2011, 51; 53-77). In considering the ministerial dimension of the work ("Work as Ministry, Ministry as Work"), our author establishes the conditions for work as blessing and vocation: "if it is done to God's glory and for Christ's Kingdom" (Witherington 2011, 81).[23]

Pentecostals

And last but not least, Pentecostals. The similarities between the Lutheran reformation and the Pentecostal outpouring have been studied, although "the Pentecostal movement is closer to a renewal movement than a movement of broad reformation", and Luther seems to be too sacramental for the author's

[22] There he follows Veith (2002).

[23] The sanctification proper to ministry comes in work when we have our focus on the will of God, and the earthly consequence is that work is "culture making". The faith becomes culture through our work: "Christianity, in order to be truly Christian, has to go public, has to become a shared public good, not merely a private self-help program for the already convinced" ((Witherington 2011, 106. Christians must work hard to produce the best culture products, and the model will be again God Creator: "God in fact expects creativity out of us, not least because we are created in God's image" ((Witherington 2011, 114). But creating culture is also building the Kingdom: "whether we are at our work or we are at worship in our church, we are at work constructing and helping to advantage the Kingdom of Christ – or not" ((Witherington 2011, 119). And then the culture will be purified and rescued and will build the New Jerusalem, but this have to be done little by little, as Jesus did with 3, 12, 72, 120… From the existencial point of view, it is proposed a balance between work, rest and faith, according to the ethics of the work: our work must be a response to God's creative love, and keep the relationship between work and worship (Witherington 2011, 129-154, 160-166; Jensen 2006, 135-145).

view (Kay 2017, 87, 89). There is also here a virtual attitude against the ecclesiastical ministry: "The priesthood of all believers brought every believer into a direct and unmediated relationship with God but it did not negate the need of ministers" (Kay 2017, 91). But the greatest contrast is "the importance attributed to the outpoured Spirit". In fact, "for modern Pentecostals the outpoured Spirit empowers ordinary believers to live a daily contact with the supernatural" (Kay 2017, 91). But in this case there is no mediation, neither sacramental one, and Kay ends his comparison with this words: "On a practical level, Lutheran theology provides and enormous intellectual resource for Pentecostals and much of their core doctrine, thought it comes fairly directly from John Wesley, comes also through the reformers and their forensic and prophetic understanding of the New Testament", including of course that regards the theology of the work (Kay 2017, 95).

In fact, in another study, Dale M. Coulter argues for continuity between Pentecostals, Wesley, and Protestant Reformers on *sola fide*. A way of identifying the "heart of Pentecostalism" is to consider "the emphasis on Word and Spirit (*sola fide, sola gratia*), the priesthood of all believers *(solus Christus)*, and the church as the locus of scriptural interpretation for the sake of reform (*semper reformanda, sola scriptura*)" (Coulter 2017, 124). But, although its insistence on sanctification, there is no special mention to our topic but more general ones: "This emphasis led to a fusion of *sola fide* with sanctification as an ecstatic movement of gracious initiative that deepens the journey toward God" (Coulter 2017, 126). Here the "transformation of the affections" have an important feature in early Pentecostalism: *ita fides et spes distincti affectus sunt*, wrote Luther (*Luther's Works*. 1958. 27:24). "The emphasis on orthopathy within Pentecostalism is an outworking of the view that faith is an affective movement that emerges from a moment of encounter between Word and Spirit" (Coulter 2017, 131).[24]

On the other hand, D. F. Sebastian proposes a theology of the gift, and provides a Pentecostal response to the calcified economic logic in society. He describes the former system with these words: "Priests, prophets, and magicians

[24] Pentecostals remain deeply connected to the Protestant reformers, so their theology of work must be also present to their own teachings, although Archer maintains that "Pentecostalism globally speaking is one of the major four traditions, the other three being Roman Catholicism, Orthodoxy families, and Protestantism". And he puts also together the concepts of work, witness and worship: "The Spirit empowered the community for witness, and work, and enabled the community to enter into deeper expressions of worship" (Archer 2016, 5). But he explains not further in what consists this relationship, and the work here seems to mean specially "missional work": "When we worship the Lord God as a community, we are the redemptive presence of Christ to the world, hence our communities worship is a form of witness and is an act of work. […] Our work is to worship and witness as we care for creation and model God's shalom to the nations" (Coulter 2017, 11; in this line also Petersen 2014, 254-271).

all employ different strategies, but they all hope to gain a 'monopoly' on lay persons as their means of acquiring the capital". And then Sebastian proposes a new paradigm: "Scarcity is the foundational characteristic and the explanation of every action", "desire and need, that provides the motivation necessary for economic growth" (Sebastian 2019, 69-70). This could seem a way for designing a sustainable economy, according to our present times, and also develops a culture of the relationship in the society. But the pneumatological dimension of the creation could also be an inspiration for the theology of the work, recovering that "sabbath is a performance instituted by the God of possibilities as a part of creation". This is the logic that our author follows: "By abandoning the call of scarcityand instead practicing rest, Christians can renew their relationship with God" (Sebastian 2019, 75).

In this sense, we can conclude, are we going back in favour of the *contemptus mundi* that the monks defended, and Luther refused? Is capitalism sustainable? And has it a really a Christian origin? Many Protestant authors refuse the idea of a Christian origin of capitalism, also in its psychogenesis, or in its psychological atmosphere. The Weber's theory about the Protestant origins of Capitalism must be reviewed or nuanced. It is correct to understand that the Protestant idea of work developed the economy in these countries, but this proposal must be deepened from the theological point of view. It is such a good idea that requires a wider and profound development. For example, the discovering of the action of the Holy Spirit in the daily work – as Volf suggests – is in fact a such a good proposalthat needs a Pentecostal theology of the work. But what has to do work with the whole Christian life, with the social, ethical, aesthetical and ecological responsibility, with the worship and the liturgy, and the consciousness of being son or daughter of God? Here there are some suggestions for all Christian Theology, and the richness and actuality of this topic makes it an interconfessional point for theological and ecumenical dialogue.

BIBLIOGRAPHY

Archer, Kenneth J. 2016. *A Global Pentecostal Theological Methodology: Worship, Witness, and Work*. Dostęp: 5.11.2022. https://www.academia.edu/28435219/A_Global_Pentecostal_Theological_Methodology_Worship_Witness_and_Work

Atkinson, Tyler. 2015. *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the ethics of work.* New York: Bloomsbury T & T Clark.

Barth, Karl. 1947. *Kirliche Dogmatik.* III/4. Zürich: Evangelischer Verlag.

Baxter, Richard. 1707. *Christian Directory. The Practical Works of the late Reverend and Pious Mr Richard Baxter.* London: T. Parkhurft – I. Robinson – I. Lawrence.

Bienert, Walther. 1956. *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel: ein Beitrag zur evangelischen Sozialethik*. Stuttgart: EvanglischesVerlagswerk.

Blanco-Sarto, Pablo. 2008. “El ministerio en Lutero, Trento y Vaticano II. Un recorrido histórico-dogmático”. *Scriptatheologica*, 40 (3), 733-776. Dostęp: 5.11.2022. https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/10752

Bonhoeffer, Dietrich. 1949. *Ethik*. München: Kaiser.

Brock, Brian. 2010. *Christian Ethics in a Technological Age.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Brown, William P. 2000. *Ecclesiastes. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching.* Louisville: John Knox Press.

Brunner, Emil. 1932. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik.* Tübingen: J.C.B. Mohr.

Calvin, John. 2014. *Institutes of the Christian Religion* (=Inst.). Carlisle, PA: Banner of Truth.

Coulter, Dale M. 2017. “By faith alone: Pentecostals, Wesley, and the reformation”. *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 37 (2), 123-134. doi: https://doi.org/10.1080/18124461.2017.1350911[05.11.2022].

De Monticelli, Roberta. 1997. “Jean Calvin et la tristerichesse: Du travail, du loisir et du salut de l’âme”. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 129 (1), 51-66. Dostęp: 5.11.2022 https://www.jstor.org/stable/44358280.

Hart, Ian. 1995a. “The Teaching of Luther and Calvin about Ordinary Work: 1. Martin Luther (1483--1546)”. *Evangelical Quarterly*, 67(1), 35-52.

Hart, Ian. 1995b. “The Teaching of Luther and Calvin about Ordinary Work: 2. John Calvin (1509--64)”. *Evangelical Quarterly* 67 (2), 121-135.

Hart, Ian. 1995c. “The Teaching of Puritans about Ordinary Work”. *Evangelical Quarterly*, 67(3), 195-209.

Jensen, David H. 2006. *Responsive Labor. A Theology of Work.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Kay, William K. 2017. “Luther and Pentecostalism”. *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 37(2), 5-97. doi: https://doi.org/10.1080/18124461.2017.1329893[05.11.2022].

Luther’s Works. 1958. Saint Louis: Concordia (vols. 1-30).

Luther’s Works. 1966. Philadelphia: Concordia (vols. 31-54).

Meireis, Torsten. 1997. “Arbeit, Identität und Verheißung: gelegentliche Gedanken zu einem protestantischen Thema”. *Problemwahrnehmungen*, 110-121.

Meireis, Torsten. 2011. “Drei Irrtümer über die Arbeit: “Arbeit macht das Leben süß ... der nur hat Bekümmerniß, der die Arbeit haßt”, *Zeitzeichen*, 12 (5), 27-29.

Perkin, William. 1584-1984. *Works*. Cambridge: C.U.P.

Petersen, Douglas. 2014. “Work, Word and Wonder as a Holistic Ministry”. W: *Pentecostal Mission and Global Christianity*, edited by Wonsuk Ma, Veli-Matti Kärkkäinen and J. Kwabena Asamoah-Gyadu, 254-271. Oxford: Regnum Edimburg Centenary Series.

Power, Graham and Forster, Dion. 2010. *Transform your work life: Turn your ordinary day into an extraordinary calling*. Cape Town: Struik Christian Books.

Puhl, Stephan. 1998. “Zur Spiritualität der Arbeit”. *Die neue Ordnung*, 52 (6), 438-449.

Rogers, Richard. 1983. *A Commentary of Judges* (1615 edition). Edimburgh: The Banner of Truth Trust.

Ryken, Leland. 1986. *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House.

Sebastian, Daniel F. 2019. “The economy is a spirit world: Spirit of scarcity, spirit of god.” *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 39 (1), 62-78.

Tawney, Richard H. 1926. *Religion and Rise of Capitalism*. London: Pelican.

Tyndale, William. 1848. *Works* 1. Cambridge: C.U.P.

Troeltsch, Ernst. 1923. “Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)”. W: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1, 767-793. Tübingen: Mohr.

Van Hoorn, André andMaseland, Robbert. 2013. "Does a Protestant work ethic exist? Evidence from the well-being effect of unemployment." *Journal of Economic Behavior & Organization*, 91, 1-12.

Veith, Gene E. 2002. *God at Work: Your Christian Vocation in All of Life.* Wheaton: Crossway.

Volf, Miroslav. 2001. *Work in the Spirit: Toward a Theology of Work.* Eugene: Wipf and Stock.

Wallece, Ronald S. 1959. *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. London: Oliver and Boyd.

Watson, Thomas. 1971. *The Beatitudes. An Exposition of Matthew 5:1-12* (1660). Edimburgh: The Banner of Truth Trust.

Watson, Thomas. 1065. *The Commandments*. London: The Banner of Truth Trust.

Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Published in *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* XX und XXI (I.: Das Problem, 1904, 1-51; II.: Die Berufsethik des asketischen Protestantismus, 1905, 1-110), later in Bodenheim, 2000[3]: we quote this edition with ist numbers.

Weimarer Ausgabe 1883–2009. Weimar: H. Böhlaus.

Witherington, Ben III. 2011. *Work: a Kingdom Perspective on Labor*. Grand Rapids: Eerdmans.

Zwingmann, Christian and Utsch, Michael. 2019. „Spiritualität und Soziale Arbeit". *Spiritual care*, 8 (2), 129-140.

Pablo Blanco-Sarto – Professor of Philosophy and Theology, researcher at the Faculty of Theology of the University of Navarra in Pamplona; specialist in fundamental theology and ecumenism.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 205-227
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.12

Spór o Eucharystię w epidemii, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu teologicznomoralnego

The Eucharist during a time of pandemic – theological and moral dispute

ANTONI BARTOSZEK
Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska
antoni.bartoszek@us.edu.pl
ORCID: 0000-0002-8756-3767

Summary: The time of the epidemic caused major transformations in the shape and functioning of society. In the midst of these social transformations was the Church as an environment based primarily on contact relationships. These transformations affected the most essential elements of the Church's ministry, including the very centre of the Church's life, the Eucharist. In the context of these changes, numerous questions and spiritual-moral dilemmas concerning the Eucharist have begun to arise. The present reflections attempt to address these very dilemmas. In the first part, these dilemmas are named. The essential part is to present the doctrinal foundations of the Church's teaching on the incompatibility of rational knowledge with the knowledge of faith regarding the doctrine of the Eucharist, especially regarding the real presence of Christ in the Blessed Sacrament and spiritual communion. In a particular way, this reflection takes into account the theological-moral aspect by referring to categories such as *ordo caritatis*, heteronomy, autonomy and theonomy. These categories make it possible to construct more detailed pastoral indications for the epidemic period concerning sacramental ministry, especially related to the Eucharist. The analyses also touch on the historical and liturgical themes concerning the different ways of distributing Holy Communion (on the tongue and on the hand). The final section recalls the figure of Saint Charles Borromeo, Bishop of Milan in the 16th century, in whose pastoral ministry during the epidemic many of the elements mentioned in these analyses can be found.

Keywords: Eucharist; Blessed Sacrament; spiritual communion; epidemic; *ordo caritatis*; sanitary standards

Streszczenie: Czas epidemii spowodował poważne przemiany w kształcie i funkcjonowaniu społeczeństwa. W środku tych przemian społecznych znalazł się Kościół jako środowisko bazujące przede wszystkim na relacjach kontaktowych. Przemiany te dotknęły najistotniejszych elementów posługi Kościoła, w tym samego centrum życia Kościoła, czyli Eucharystii. W kontekście tych zmian zaczęły się rodzić liczne pytania i dylematy duchowo-moralne dotyczące Eucharystii. Niniejsze refleksje są próbą zmierzenia się z tymi właśnie dylematami. W pierwszej części dylematy te zostają nazwane. Zasadniczą częścią jest ukazanie podstaw doktrynalnych, związanych z nauczaniem Kościoła o niesprzeczności poznania rozumowego z poznaniem płynącym z wiary, a dotyczących nauki na temat Eucharystii, szczególnie na temat realnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie oraz na temat Komunii duchowej. W sposób szczególny niniejsze rozważania uwzględniają aspekt teologicznomoralny poprzez odwołanie się do takich kategorii jak *ordo caritatis*, heteronomia, autonomia oraz teonomia. Kategorie te pozwalają bowiem skonstruować bardziej szczegółowe wskazania pastoralne na czas epidemii, dotyczące posługi sakramentalnej, szczególnie związanej z Eucharystią. W analizach poruszony zostaje także wątek historyczno-liturgiczny, dotyczący różnych sposób udzielania Komunii Świętej (do ust i na rękę). W ostatniej części zostaje przywołana postać św. Karola Boromeusza, biskupa Mediolanu w XVI wieku, w którego posłudze duszpasterskiej w czasie epidemii można odnaleźć wiele elementów, o których mowa w niniejszych analizach.

Słowa kluczowe: Eucharystia; Najświętszy Sakrament; Komunia duchowa; epidemia; *ordo caritatis*; normy sanitarne

Wstęp

Czas epidemii spowodował poważne przemiany w kształcie i funkcjonowaniu społeczeństwa. Zasadniczo wynikały one z norm sanitarnych, mających na celu ograniczenie rozprzestrzeniania się zakażenia. Obostrzenia te przybierały w poszczególnych falach epidemii różne formy. W pierwszej fali wyrażały się w najwyższej formie izolacji społecznej. Potem wprowadzono różne formy dezynfekcji, nakazano używanie maseczek. W kolejnych etapach epidemii pojawiły się szczepienia. Działania te były podyktowane troską o osoby z podwyższonym ryzykiem zakażenia oraz miały doprowadzić do niezałamania się systemu opieki medycznej. Załamania tego systemu mogły prowadzić i w niektórych krajach faktycznie prowadziły do poważnych dylematów moralnych związanych z ograniczeniem możliwości hospitalizacji oraz dostępności do specjalistycznego sprzętu (Gocko 2020, 128-132).

W środku tych przemian społecznych znalazł się Kościół jako środowisko bazujące na relacjach międzyludzkich, relacjach kontaktowych. Najdotkliwszym doświadczeniem okazała się radykalna izolacja w czasie pierwszej fali, której wyrazem było ograniczenie sprawowania liturgii świętej w obecności zaledwie pięciu osób, a nawet – w przestrzeni dwóch diecezji – obowiązywał

całkowity zakaz udziału wiernych we Mszach Świętych. W związku z tymi ograniczenia biskupi diecezjalni wprowadzili dyspensę od obowiązku udziału w niedzielnej Mszy Świętej[1].

W kontekście tych zmian zaczęły się rodzić liczne pytania i dylematy duchowo-moralne związane z różnymi obszarami działalności Kościoła. Jądrem tych problemów były te, które dotyczyły Eucharystii. Niniejsze refleksje będą próbą zmierzenia się z tymi właśnie dylematami. W pierwszej części zostaną one nazwane i zdefiniowane. Następnie zostaną pokazane bardziej szczegółowe okoliczności, które mogły mieć wpływ na powstanie poszczególnych dylematów, próby ich rozwiązań oraz ocena tychże rozwiązań. Zasadniczą częścią będzie tu ukazanie podstaw doktrynalnych, które leżą u fundamentu rozstrzygania poszczególnych dylematów. Centralnie chodzi o prawdę, dotyczącą samej Eucharystii i o odpowiedź na pytanie, czy w rozwiązaniach pastoralnych rzeczywiście uwzględniono naukę na jej temat? Czy nie dokonano jakichś przeakcentowań? Wydaje się, że spokojna dyskusja nad fundamentami teologicznymi oraz kwestami duszpasterskimi jest obecnie niezwykle ważna, gdyż pozwoli na dobre przygotowanie się przed kolejnymi możliwymi epidemiami. Dlatego też w ostatniej części rozważań zostaną sformułowane pastoralne wnioski, dotyczące funkcjonowania wspólnoty w czasie epidemii. Nie będzie to oczywiście pełna lista wskazań na czas epidemii, ale raczej wskazówki dotyczące posługi sakramentalnej, szczególnie tej, która odnosi się do Eucharystii.

Warto w tym miejscu wskazać na bardzo ciekawy problem, dotyczący kategorii czasowych. Podstawą tego tekstu jest wystąpienie na zjeździe Stowarzyszenia Teologów Moralistów, które odbyło się w czerwcu 2021 roku, czyli w czasie złagodzenia trzeciej fali zakażeń. Był to zatem czas, kiedy społeczeństwo, w tym wspólnota Kościoła, nabyło już pewnych doświadczeń związanych z epidemią. Jednak ograniczenia ciągle obowiązywały, a sam zjazd odbył się w formie zdalnej. Z kolei sam ten tekst powstał na wiosnę 2022 roku, kiedy to zniesiono wszystkie obostrzenia społeczne, co umożliwia zachowanie

---

[1] Dla archidiecezji katowickiej treść dokumentu brzmiała następująco: „W ślad za Zarządzeniem nr 1/2020 Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski z dnia 12 marca 2020 r., mając na uwadze zagrożenie zdrowia oraz życia (zgodnie z kan. 87 § 1, kan. 1245 i kan. 1248 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego), udzielam dyspensy od obowiązku niedzielnego uczestnictwa we Mszy Świętej do dnia 29 marca br. następującym wiernym archidiecezji katowickiej: a. osobom w podeszłym wieku, b. osobom z objawami infekcji (np. kaszel, katar, podwyższona temperatura, itp.), c. dzieciom i młodzieży szkolnej oraz dorosłym, którzy sprawują nad nimi bezpośrednią opiekę, d. osobom, które czują obawę przed zarażeniem. Skorzystanie z dyspensy oznacza, że nieobecność na Mszy św. niedzielnej we wskazanym czasie nie jest grzechem. Jednocześnie zachęcam, aby osoby korzystające z dyspensy trwały na osobistej i rodzinnej modlitwie, a także w duchowej łączności ze wspólnotą Kościoła poprzez transmisje radiowe, telewizyjne lub internetowe" (Skworc 2020a). Dyspensa ta została prolongowana, a ostatecznie zniesiona 20.06.2021 (Skworc 2021a).

pewnego dystansu wobec problematyki, ale też – być może – zbyt łatwe zanegowanie rozwiązań z czasów epidemii. Tym bardziej potrzebne jest zakorzenienie niniejszych rozważań w obiektywnych podstawach teologicznych.

1. Przegląd dylematów dotyczących postaw wobec Eucharystii oraz okoliczności kształtujących te postawy

W tym miejscu należy przywołać przynajmniej niektóre dylematy dotyczące zachowań i postaw wobec Eucharystii we wspólnocie Kościoła w trakcie trwania epidemii. Były to dylematy różnego typu. Najgłębsze z nich rodziły się na styku wiary katolickiej oraz nakazanych ograniczeń społecznych. Do nich możemy zaliczyć następujące wątpliwości: Czy można zarazić się podczas Eucharystii? Czy Komunia Święta może zarażać? A nawet: Czy Pan Jezus mógłby zarazić? W kontekście przypomnianej przez Kościół praktyki Komunii duchowej rodziły się pytania: czym ona jest? I w czym różni się od Komunii sakramentalnej? Do pytań natury teologicznej można zaliczyć także pytanie, które – zdaje się – bardzo słabo wybrzmiało podczas samej epidemii: Czy ograniczenie dostępu do Eucharystii nie jest zamknięciem się Kościoła w wymiarze doczesności i zminimalizowaniem tego, co jest podstawową misją Kościoła, czyli doprowadzenia ludzi do wiecznego zbawienia? Inny typ pytań dotyczył zagadnień etyczno-społecznych. Były to następujące kwestie: Jakie jest moralne uzasadnienie ograniczeń udziału wiernych we Mszach Świętych? Czy wprowadzenie tych ograniczeń nie jest przejawem zamachu na podstawową wolność w praktykach religijnych? Jakie powinności moralno-pastoralne wynikają ze społecznych obostrzeń? Inaczej mówiąc: Czy wszystkim ograniczeniom społecznym Kościół powinien się podporządkować? Bardziej uszczegółowiając można było pytać: Jakie jest moralne uzasadnienie środków ostrożności podczas Eucharystii: dystansu społecznego, płynów dezynfekujących, maseczek? W związku z tym pytano: Jakie jest moralne uzasadnienie ograniczeń w dostępie Komunii Świętej dla chorych? Wśród tych wielu problemów pojawił się bardzo ostry spór, który można umieścić na styku zagadnień teologicznych, liturgicznych oraz społecznych, dotyczący przyjmowania Komunii Świętej „na rękę". Praktyka ta istniejąca w wielu wspólnotach kościelnych na Zachodzie dość nagle została wprowadzona w Polsce, co wywołało silne spory i dyskusje, które można sprowadzić do kilku pytań: Czy Komunia na rękę jest osłabieniem pobożności eucharystycznej? Czy Komunia Święta tak przyjmowana jest poddaniem się zjawisku laicyzacji? Czy wolno przymuszać do takiej lub innej formy przyjmowania Komunii Świętej? Spór ten w Polsce przebiegał dość ostro. Nie tylko nie służył jedności wspólnoty,

a wręcz przeciwnie: pogłębiał podziały między grupami wiernych mających różne wizje Kościoła.

Odpowiedzi na te pytania padały z różnych ust, pojawiały się w różnych gremiach i co charakterystyczne – były uwarunkowane różnymi czynnikami. Pierwszym z nich był czas, czyli określony etap pandemii. Czas wpływał na kształtowanie się różnych form zabezpieczeń, ale i na odmienny sposób ich oceny. W pierwszej fali istniały największe obostrzenia we wspólnotach kościelnych, ale też wydaje się, że stosunkowa łagodna była reakcja społeczeństwa na nie oraz dość jednoznaczna (pozytywna) ocena. Z biegiem czasu przybywało doświadczeń społecznych w radzeniu sobie z epidemią, a oceny obostrzeń zaczynały się polaryzować. W kolejnych etapach epidemii nasilenie obostrzeń epidemicznych w określonych wspólnotach zależało od wielu czynników: od miejsca zamieszkania pod kątem liczby zakażeń, od wielkości powierzchni miejsca kultu, od typu miejsca sprawowania Eucharystii (czy odbywała się w społecznościach zamkniętych typu kaplice w domach pomocy społecznej lub w placówkach leczniczych, czy też w społecznościach otwartych typu kościoły parafialne. Zarówno same obostrzenia, jak i ich ocena, były też bardzo zróżnicowane w zależności od podejścia poszczególnych członków wspólnoty parafialnej: duszpasterzy i wiernych. To zróżnicowanie było widoczne w różnych regionach Polski i w poszczególnych parafiach jednego regionu, na przykład w jednej diecezji. Także własne doświadczanie związane z samą epidemią duszpasterzy i wiernych, wpływały na intensywność zachowywania norm sanitarnych oraz na ich ocenę. Im bliższy był kontakt z doświadczeniem epidemii, tym większa pojawiała się ostrożność, ale i ostrzejsza ocena braku środków ostrożności.

W ocenie różnych postaw i zachowań wobec epidemii należy także uwzględnić nagłość wystąpienia tego zjawiska, do czego nikt z obywateli oraz żadne ze środowisk nie było przygotowane. Mówi się czasem, że pandemia była wydarzeniem typu „czarny łabędź", czyli doświadczeniem nagłym, nieprzewidywalnym, a równocześnie przebudowującym całość życia społecznego. Jest to nawiązanie do książki Nassima Nicholasa Taleba *Czarny łabędź. O skutkach nieprzewidywalnych zdarzeń* (*The Black Swan. The Impact of Highly Improbable*) (Szczepański 2020, 8). Fakt ten można uznać za znaczącą okoliczność łagodzącą dla możliwych błędów w rozwiązaniach oraz dla niektórych niewłaściwych zachowań społeczno-eklezjalnych, szczególnie w początkowych fazach pandemii. Ważne jest zatem, aby z tych wszystkich doświadczeń wyciągać właściwe wnioski na przyszłość, czyli na czas możliwej kolejnej pandemii. Oczywiście, u podstaw tych praktycznych wniosków winien leżeć pogłębiony namysł nad podstawami doktryny chrześcijańskiej na temat Eucharystii. Poszczególne elementy tej doktryny zostaną tu przed-

stawione, przy czym zostaną one osadzone w szerszym kontekście nauczania Kościoła.

2. *Fides et ratio* w obliczu epidemii

Pierwszym elementem nauczania Kościoła, który należy przywołać w kontekście epidemii, to ścisły związek wiary i rozumu, określany jako *fides et ratio*. To ważne dla chrześcijaństwa połączenie dwóch sposobów poznawania rzeczywistości stanowi przestrogę przed popadnięciem w skrajności. Pisał o tym św. Jan Paweł II w encyklice zatytułowanej właśnie *Fides et ratio*: „krytyka [Magisterium Kościoła], wymierzona symetrycznie w dwóch przeciwnych kierunkach, dotyczyła z jednej strony *fideizmu* i *radykalnego tradycjonalizmu* ze względu na ich nieufność wobec przyrodzonych zdolności rozumu, a z drugiej *racjonalizmu* i *ontologizmu*, które przypisywały naturalnemu rozumowi wiedzę o tym, co można poznać tylko w świetle wiary" (Jan Paweł II 1998, 52). Warto przypomnieć, że racjonalizm to przekonanie o sile i możliwościach poznawczych rozumu ludzkiego (pojmowanego jako całokształt wiedzy i władz umysłowych człowieka), o konieczności kierowania się nim w życiu przy rozstrzyganiu problemów zarówno teoretycznych, jak i praktycznych (Podsiad 2000, 738n). W czasach pandemii objawiał się on przekonaniem, że wszystkie problemy rozwiąże się ludzkim rozumem i społecznymi działaniami (w sferze ochrony, profilaktyki i leczenia). „Magisterium wielokrotnie zabierało głos na ten temat, przestrzegając przed pokusą racjonalizmu" (Jan Paweł II 1998, 54). Z kolei fideizm to pogląd podważający rolę intelektu ludzkiego w poznaniu i uzasadnieniu ważności prawd ostatecznych (zwłaszcza istnienia Boga i praw moralnych). Dla zwolenników fideizmu jedynym niepodważalnym źródłem wiedzy jest objawienie, które może być zaafirmowane przez człowieka jedynie w akcie wiary, bez refleksji rozumowej (Podsiad 2000, 264n). W okresie epidemii wyrażał się w przekonaniu, że niepotrzebna jest ochrona, leczenie, profilaktyka i że wystarcza sama wiara w opatrzność Bożą. Nauczanie Kościoła przypomina w tym względzie: „chociaż jednak wiara jest ponad rozumem, nigdy nie może zaistnieć prawdziwa rozbieżność między wiarą a rozumem: ten sam Bóg, który objawia tajemnice i udziela wiary, rozniecił też w ludzkim umyśle światło rozumu, nie może zatem tenże Bóg wyprzeć się samego siebie ani też prawda nie może zaprzeczać prawdzie" (Jan Paweł II 1998, 53). Jest to dokładnie cytat z dokumentu Soboru Watykańskiego I *Dei Filius* (Sobór Watykański I 1870).

W połączeniu dróg poznawczych wiary i rozumu chodzi z jednej strony o wykazywanie niesprzeczności między tymi dwiema drogami, a z drugiej – o specyfikę tych dwóch dróg. W praktyce życia podczas epidemii nie było ła-

two o zachowanie równowagi między rozumowym poznaniem rzeczywistości, a pełnym wiary otwieraniem się na objawienie Boże, zawarte w słowie Bożym i Tradycji Kościoła. Poszczególne środowiska kościelne krytycznie oceniały siebie nawzajem, zarzucając czy to z jednej strony racjonalizm, wyrażający się w sanitaryzmie, przesadnie troszczącym się o zdrowie własne i publiczne, bez uwzględnienia transcendentnego celu Kościoła, jakim jest zbawienia wieczne, a z drugiej – o fideizm, mniej troszczący się o doczesność, o obostrzenia epidemiczne, a bardziej zawierzający się opatrzności Bożej. Chrześcijańską odpowiedzią jest tu na pewno próba szukania rozwiązania „pośrodku", zawierzającego człowieka opatrzności Bożej i prowadzącego go do wiecznego zbawienia, przy równoczesnym możliwie najszerszym otwarciu się na dane rozumu w zakresie zapobiegania i zwalczania epidemii oraz troski o zdrowie doczesne.

3. Aktualność nauki o Eucharystii w trakcie epidemii

W czasie pandemii nastąpiło mocne ograniczenie możliwości udziału we Mszach Świętych. Zgodnie z zasadą, że nieraz zaczyna się cenić jakąś wartość, gdy jej brakuje, ograniczenia w przyjmowaniu Komunii Świętej na nowo przypomniały naukę o realnej obecności Jezusa w Eucharystii. Podstawą są w tym względzie przekazy biblijne Ewangelii synoptycznych, zgodnie z którymi podczas ostatniej wieczerzy Jezus dał apostołom do spożycia swoje ciało i swoją krew: „A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał i dał uczniom, mówiąc: «Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje». Następnie wziął kielich i odmówiwszy dziękczynienie, dał im, mówiąc: «Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów»" (Mt 26,26-28; por. Mk 14,22nn; Łk 22,19nn). Analogiczną myśl zawiera przekaz św. Pawła (por. 1 Kor 11,23nn). Z kolei w Ewangelii według św. Jana zawarta jest tzw. mowa eucharystyczna Jezusa będąca głęboką medytacją nad tajemnicą Eucharystii. Dlatego warto się przy niej na chwilę zatrzymać. W mowie tej zawarte są słowa Jezusa: „Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba. Jeśli kto spożywa ten chleb, będzie żył na wieki. Chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata" (J 6,51). Z realizmem tych słów nie potrafili pogodzić się słuchacze: „Sprzeczali się więc między sobą Żydzi mówiąc: «Jak On może nam dać [swoje] ciało do spożycia?»" (J 6,52). Jezus jednak podtrzymał realne, a nie jedynie duchowe znaczenie swoich słów: „Rzekł do nich Jezus: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja

go wskrzeszę w dniu ostatecznym»" (J 6,53n). Słowa te – jak wiadomo – wywołały zgorszenie wielu słuchaczy i ich odejście. Jezus nie powstrzymał tego odejścia próbą duchowej interpretacji własnych słów. Na słowa z Ewangelii według św. Jana zwraca uwagę Jan Paweł II, wskazując na nie jako na jeden z fundamentów prawdy o obecności Jezusa w Eucharystii: „Ofiara eucharystyczna uobecnia nie tylko tajemnicę męki i śmierci Zbawiciela, lecz także tajemnicę zmartwychwstania, w której ofiara znajduje swoje wypełnienie. Jako żywy i zmartwychwstały, Chrystus może uczynić siebie w Eucharystii «chlebem życia» (J 6,35.48), «chlebem żywym» (J 6,51)" (Jan Paweł II 2003, 14).

Naukę o realnej obecności Jezusa w Eucharystii rozwinął Sobór Trydencki w *Dekrecie o Najświętszym Sakramencie*: „przez konsekrację chleba i wina dokonuje się przemiana całej substancji chleba w substancję Ciała Chrystusa, Pana naszego i całej substancji wina w substancję Jego krwi. Tę przemianę trafnie i właściwie nazwał święty katolicki Kościół przeistoczeniem" (Sobór Trydencki, 1551)[2]. Nauka o przeistoczeniu sięgająca św. Tomasza z Akwinu, który z kolei nawiązywał do arystotelesowego rozróżnienia między istotą a przypadłościami, zawiera zarówno element możliwy do uchwycenia jedynie na płaszczyźnie wiary (*fides*), a mianowicie samą transsubstancjację, jak i element ujmowany na płaszczyźnie rozumu (*ratio*), czyli akcydentalny *constans*: chleb i wino zachowują swoje właściwości, dostępne dla zmysłów[3]. Te właśnie właściwości mogą sprawiać, że poprzez przyjęcie Komunii Świętej możliwe jest przeniesienie zakażenia.

Z racji ograniczeń w możliwości udziału w Eucharystii przypomniano tradycję Komunii duchowej. Chodziło o wskazanie na możliwość duchowego jednoczenia się z Jezusem bez konieczności przyjmowania Komunii Świętej

---

[2] Podobnie w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* czyni Jan Paweł II, tzn. z przesłania płynącego z Ewangelii wg św. Jana przechodzi do nauczania Soboru Trydenckiego o realnej obecności Jezusa w Eucharystii (Jan Paweł II 2003, 15).

[3] C. Giraudo tak interpretuje nauczanie Soboru Trydenckiego: „Sobór określa stałą wiarę Kościoła w rzeczywistość przemiany eucharystycznej. Nie wypowiadając się w sprawie sposobu przemiany, poprzestaje na stwierdzeniu, że w konsekracji: (a) substancja chleba/wina zostaje w całości przemieniona w substancję Ciała/Krwi Pana; (b) z chleba/wina pozostają jedynie postacie, czyli to, co poznają zmysły. Poza tym na określenie tej «przedziwnej i jedynej w swoim rodzaju przemiany» sobór proponuje termin transsubstancjacji, (przeistoczenia). […] W definicji przeistoczenia podanej przez Sobór Trydencki z łatwością można rozpoznać sformułowanie świętego Tomasza". Autor dalej wyjaśnia, na czym polega istota nauki św. Tomasza i innych scholastyków przejęta przez Sobór. Sobór mianowicie wykorzystał refleksję „wielkich mistrzów scholastyki, którzy wprowadzili związane ze sobą terminy *substancji* (rozumianej jako głęboka rzeczywistość bytu) i *postaci* albo przypadłości (rozumianych jako to, co jest dostępne dla zmysłów)". Dalej Giraudo wyjaśnia wagę samych postaci: „twierdząc, że substancjalna przemiana chleba/wina w Ciało/Krew Pana dokonuje się «manentibus dumtaxtat speciebus» («przy zachowaniu jedynie postaci»), sobór stanowczo podkreśla istnienie postaci. Postacie eucharystyczne są nie tylko ważne; mają one znaczenie w kwestii rzeczywistości eucharystycznej, ponieważ ich pozostawanie stanowi warunek jej trwałości. Gdyby nie pozostawały postacie, nie byłoby rzeczywistej obecności" (Giraudo 2019, 442n).

sakramentalnej. Miało to znaczenie w czasie trwania pierwszej fali epidemii, kiedy obowiązywały najostrzejsze ograniczenia co do liczby wiernych podczas liturgii. Za jedną z podstaw Komunii duchowej można uznać Ewangelię według św. Jana, w tradycji chrześcijańskiej przynajmniej od czasów św. Klemensa Aleksandryjskiego nazywanej „duchową" (Mędala 2010, 39). Charakterystyczne w tym względzie są słowa Jezusa zapisane w tej właśnie Ewangelii: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec. Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie" (J 4,23n). Praktyka Komunii duchowej znana była już św. Augustynowi, który objaśniając wspomniany wyżej szósty rozdział Ewangelii Jana, podkreślał, że wierzyć znaczy spożywać *credere et manducasti* (Nadolski 1992b, 258). Pojęcie Komunii duchowej zostało opracowane w sposób pogłębiony na Soborze Trydenckim. W *Dekrecie o Eucharystii* (1551) można przeczytać następujące słowa: „Ojcowie nasi słusznie rozróżnili trzy sposoby jego [świętego Sakramentu] przyjmowania. Nauczali bowiem, że niektórzy, jak grzesznicy, przyjmują go tylko sakramentalnie; inni – tylko duchowo, mianowicie ci, którzy przez pragnienie – «żywą wiarą, która działa przez miłość» (Ga 5,6) – pożywając ten przedłożony sobie niebieski chleb, odczuwają jego owoc i pożytek. Inni przyjmują i sakramentalnie, i duchowo, a są to ci, którzy tak się poprzednio badają i przysposabiają, że do tego Bożego Stołu przystępują «odziani szatą godową» (Mt 22,11nn)" (Sobór Trydencki 1551). W rozróżnieniu tym widać, że duchowym wymiarem przyjmowania Komunii Świętej jest nie fakt fizycznego Jej spożycia, ale wewnętrzne nastawienie przyjmującego, którego kluczowym elementem jest pragnienie przyjęcia Chrystusa Eucharystycznego w mocy wiary i miłości. Nie oznacza to umniejszenia roli Komunii Świętej sakramentalnej. W innym dokumencie Soboru Trydenckiego *Nauka o Najświętszej ofierze Mszy świętej* (1562) można przeczytać zachętę: „by wierni obecni na każdej Mszy przyjmowali Komunię nie tylko duchowym pragnieniem, ale także sakramentalnym przyjęciem Eucharystii, ażeby dostąpić obfitszych owoców tej Najświętszej Ofiary" (Sobór Trydencki 1562).

O Komunii duchowej mówił św. Jan Paweł II: „warto pielęgnować w duszy stałe pragnienie Sakramentu Eucharystii. Tak narodziła się praktyka «komunii duchowej», szczęśliwie zakorzeniona od wieków w Kościele i zalecana przez świętych mistrzów życia duchowego. Św. Teresa od Jezusa pisała: «Kiedy nie przystępujecie do Komunii i nie uczestniczycie we Mszy św., najbardziej korzystną rzeczą jest praktyka komunii duchowej [...]. Dzięki niej obficie jesteście naznaczeni miłością naszego Pana»" (Jan Paweł II 2003, 34). Praktykę tę przywołał także Benedykt XVI w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis*: „nawet wtedy, kiedy nie jest możliwe przystąpienie do sakramen-

talnej Komunii, uczestnictwo we Mszy świętej pozostaje konieczne, ważne, znaczące i owocne. W tej sytuacji dobrze jest żywić pragnienie pełnego zjednoczenia z Chrystusem, za pomocą, na przykład, praktyki komunii duchowej" (Benedykt XVI 2007, 55). W tych wypowiedziach ważne jest m.in. to, że pojawiły się one na długo przed epidemią, co potwierdza, że praktyka ta nie została „wymyślona" na czas epidemiczny.

Skuteczność Komunii duchowej zależy od nastawienia człowieka, od głębokości i żarliwości pragnienia zjednoczenia się z Chrystusem: *ex opere operantis*. Bogusław Nadolski podjął swego czasu ciekawe zagadnienie: „nasuwające się pytanie o celowość Komunii sakramentalnej przy tak wysokim walorze Komunii duchowej, znajduje odpowiedź w stwierdzeniu, iż Komunia sakramentalna jest wyraźną wolą Zbawiciela. Poza tym wzmocniona jest siła znaku jednocząca człowieka z Bogiem i Kościołem. Walor znaku sakramentalnego ma w tym przypadku znaczenie chrystologiczne, eklezjologiczne, a także antropologiczne. Daje wierzącemu potwierdzenie większej obiektywności jego zjednoczenia z Chrystusem, a także subiektywnej potrzeby znaku wynikającego z psychofizycznej struktury człowieka" (Nadolski 1992b, 259). Choć z nauki na temat Komunii duchowej wynika niewątpliwy jej pożytek duchowy, to jednak nie należy przekonywać (na przykład w czasie epidemii), że praktyka ta jest wystarczająca dla życia duchowego. Komunia duchowa nie jest tym samym, co Komunia Święta sakramentalna.

Przywołany już trydencki *Dekret o Najświętszym Sakramencie* wskazał też na szczególne znaczenie zanoszenia Komunii Świętej do chorych: „Noszenie zaś świętej Eucharystii do chorych i w tym celu staranne przechowywanie Jej w kościołach nie tylko jest bardzo słuszne i rozumne, ale bywało nakazywane na wielu Soborach i należy do najstarszych zwyczajów Kościoła katolickiego. Dlatego też święty Sobór postanowił zachować ten zbawienny i potrzebny zwyczaj" (Sobór Trydencki 1551). W wypowiedzi tej zawarte są dwa elementy: dogmatyczny (potwierdzający realną obecność Jezusa w Eucharystii) i pastoralny (wskazujący na znaczenie tej praktyki w życiu ludzi chorych). Pozostaje pytanie: Czy słowa te były rzeczywistym światłem dla duszpasterstwa chorych w czasie epidemii? Wydaje się, że praktyka nie w pełni realizowała to nauczanie. Do zagadnienia eucharystycznego duszpasterstwa chorych w czasie trwania epidemii przyjdzie jeszcze powrócić.

W podsumowaniu dotychczasowych rozważań na temat Komunii Świętej i odnosząc je do czasu epidemii, można stwierdzić, że katolicy, wierząc (*fides*), że Eucharystia jest pokarmem prowadzącym do życia wiecznego, pragnęli przyjmować Komunię i wielu z nich było gotowych czynić to, nawet narażając się na możliwość zarażenia się. Wiedzieli bowiem (*ratio*), że do zakażenia mogłoby dojść. Jednak zawiesili czasowo przyjmowanie Komunii z myślą o dobru wspólnym, czyli o całej społeczności, w której żyli, by ogra-

niczyć drogi transmisji wirusa (*ratio*). Starali się oddawać Bogu „cześć w Duchu i prawdzie", łącząc się z Jezusem poprzez Komunię duchową (a pomocą były transmisje). Żyli jednak w wielkiej tęsknocie za Komunią sakramentalną (*fides*) i w duchowym napięciu, którego *Ewangelia wg św. Jana*, pisząc z jednej strony o duchowym przeżywaniu wiary, a z drugiej – o realnej obecności Jezusa w chlebie, wcale nie niweluje, a wręcz przeciwnie – potęguje. Dyspensa od niedzielnej Mszy Świętej zawiesiła formalnie obowiązek udziału w niedzielnej celebracji, jednak tym bardziej aktualna pozostawała nauka o realnej obecności Jezusa w Eucharystii, będącej pokarmem na drogę do wieczności. Duszpasterze znaleźli się w pewnym potrzasku: z jednej strony wielu z nich słusznie zwracało uwagę, że nieuczestniczenie wiernych we Mszy Świętej niedzielnej przy równoczesnym bogatym życiu towarzyskim, turystycznym, sportowym przybierało charakter grzeszny (nawet w kontekście trwającej dyspensy), z drugiej strony – z racji istniejących limitów wiernych w świątyniach – nie mogli użyć kwantyfikatora dużego przy zaproszeniu na Eucharystię: „przyjdźcie wszyscy". Podobny, a może jeszcze bardziej jaskrawy potrzask uwidocznił się w duszpasterstwie chorych: z jednej strony – znano wagę Eucharystii dla życia duchowego chorych, a szczególnie dla umierających, z drugiej – w imię ochrony przed epidemią (ochrony własnej duszpasterza oraz tych, z którymi on się kontaktował) bardzo mocno ograniczono dostęp chorych do Komunii Świętej.

4. Zasady *ordo caritatis* na czas epidemii

Wydaje się, że z tradycji chrześcijańskiej można wydobyć cenne rozróżnienia moralne, które powinny stać się światłem dla praktyki duszpasterskiej, szczególnie w czasach i doświadczeniach ekstremalnych, a takim jest epidemia. Rozróżnienia te można wydobyć m.in. z tzw. *ordo caritatis*, czyli porządku miłości[4]. Chodzi w nim o normy dotyczące praktycznej realizacji przykazania miłości bliźniego. Ewangeliczne przesłanie mówi o uniwersalizmie tego przykazania. Jednak rodzi się pytanie: Co uczynić, by „miłowanie wszystkich" nie pozostało teoretyczną ideą, inaczej mówiąc, komu i w jakiej kolejności pomagać, gdy nie można pomóc wszystkim? Sięgające swymi początkami św. Tomasza z Akwinu *ordo caritatis*, podpowiada, jaki jest poziom odpowiedzialności za realizację poszczególnych potrzeb człowieka. Kluczowe są tu zatem rozróżnienia na określone potrzeby. Bez wchodzenia w szczegółową analizę

[4] Szczegółowo zagadnienie *ordo caritatis* przedstawiłem w artykule *Odpowiedzialność za bliźnich w potrzebie w kontekście kategorii ordo caritatis* (*z uwzględnieniem problemu migracji*) (Bartoszek 2017, 59-72).

trzeba wymienić trzy typy potrzeb wyszczególnianych właśnie w *ordo*, przy czym w niniejszym artykule zostaną one tu od razu odniesione do sytuacji epidemii.

Otóż, zasadniczo mówi się o trzech rodzajach potrzeb. Potrzebą skrajną (*extrema necessitas*) jest sytuacja, w której to od zaspokojenia tej potrzeby zależy być albo nie być danej osoby. Może tu chodzić o skrajne zagrożenie życia doczesnego (skrajną potrzebę cielesną) albo też o niebezpieczeństwo utraty zbawienia wiecznego (skrajną potrzebę duchową). Zasadniczo w tym miejscu *ordo caritatis* znajdują się przepisy dotyczące niebezpieczeństwa śmierci (także te zawarte w *Kodeksie prawa kanonicznego*). W czasie epidemii były one w praktyce duszpasterskiej zaspokajane poprzez gotowość przybycia duszpasterzy z Komunią Świętą na wezwanie do człowieka umierającego[5]. Gotowość tę w większym lub mniejszym stopniu, wyraźnie bądź mniej wyraźnie wyrażali duszpasterze poprzez różnego rodzaju ogłoszenia duszpasterskie w trakcie transmisji nabożeństw lub na różnych internetowych platformach komunikacyjnych[6]. Do wielu umierających chorych duszpasterze faktycznie docierali bez względu na to, która fala epidemii dotykała społeczeństwo. Jednak równocześnie pojawiały się (niestety nie pojedyncze) doniesienia informujące, że wielu chorych odeszło bez przyjęcia sakramentów.

Drugą potrzebą wyróżnianą w *ordo caritatis* jest potrzeba poważna (*necessitas gravis*). Występuje ona wówczas, gdy człowiek nie jest w stanie uniknąć znacznej przeszkody w swoim życiu doczesnym lub na płaszczyźnie swej wspólnoty z Bogiem, jeśli nie otrzyma pomocy z zewnątrz. To tu mieści się przede wszystkim posługa sakramentalna względem wiernych, nieznajdujących się w potrzebie skrajnej, czyli wiernych nieumierających. Wydaje się, że w wielu wspólnotach posługa ta nie została wystarczająco zrealizowana w czasie epidemii. Zbyt łatwo uznano, że nauka o Komunii duchowej rozwiązuje sprawę zaspokojenia tej potrzeby, kwalifikując ją jako potrzebę trzeciego rzędu, czyli tzw. potrzebę zwyczajną (*necessitas habitualis*). Mówi się o niej, kiedy ktoś znajduje się w niezbyt wielkich trudnościach, które może sam prawie w całości przezwyciężyć. Niemożność przystępowania do sakramentów świętych w czasie epidemii była jednak postrzegana przez bardzo wielu wiernych jako znaczący brak, czyli jawiła się dla nich jako potrzeba poważna, która zgodnie z zasadami *ordo caritatis* powinna być zaspokojona, nawet za cenę wysokich wyrzeczeń.

---

[5] W jednym z pierwszych zarządzeń epidemicznych metropolity katowickiego zawarta została następująca norma: „3.f – ograniczyć posługę wobec osób chorych do wiatyku udzielanego wiernym w wypadku bezpośredniego zagrożenia życia" (Skworc 2020c).

[6] W przywołanym wyżej zarządzeniu pojawiła się następująca norma: „3.g – podjąć codziennie pełnienie w kancelarii i przy parafialnym telefonie duszpasterskich dyżurów w celu udzielania informacji i duszpasterskiej pomocy oraz duchowego wsparcia" (Skworc 2020c).

5. Równowaga między heteronomią, autonomią i teonomią

Poza zasadami wypracowanymi w ramach *ordo caritatis* bardzo ważne było właściwe rozumienie hetoronomii, autonomii oraz teonomii moralnej. W kontekście różnych przepisów dotyczących obostrzeń sanitarnych do głosu szczególnie dochodziła heteronomia, czyli zachowanie polegające na przyjęciu norm ustalonych przez innych ludzi, szczególnie przez różnego rodzaju władze, zarówno świeckie, jak i kościelne (Janeczek 1993, 821). Władze te, odpowiedzialne za dobro wspólne, a zatem za zdrowie publiczne, wydawały różnego rodzaju przepisy związane z zachowaniem bezpieczeństwa sanitarnego. Zwykle przepisy najpierw ustanawia władza świecka, a potem – potwierdzająco – władza kościelna. Zazwyczaj były one obwarowane określonymi sankcjami w przypadku ich łamania. Dla wielu duszpasterzy przepisy zewnętrzne, czyli ze strony władz, były czymś pożądanym. Zwalniały bowiem z szukania własnych rozwiązań duszpasterskich, miały charakter ochronny w obliczu różnego rodzaju roszczeń. Wynikająca z nich heteronomia była zabezpieczeniem oraz ułatwieniem. Jednak przeakcentowanie tej postawy generowało kazuistykę, ograniczającą swobodę decydowania, szczególnie w wyjątkowych przypadkach. Szeroko stosowana heteronomia sprawiała, że poszerzano różnego rodzaju zakazy, by szukać rozwiązań organizacyjnie najłatwiejszych, maksymalnie chroniących prawnie duszpasterzy, ale równocześnie mocno ograniczających dostęp do sakramentów świętych, w tym do Komunii Świętej.

Odwrotnością heteronomii jest autonomia, wyrażająca się w samodzielności w decydowaniu o sobie, odwołująca się ostatecznie do własnego sumienia, które faktycznie jest ostateczną normą określającą zachowanie[7]. Autonomia moralna prowadzi do szukania własnych rozwiązań, co w szczególnych okolicznościach epidemicznych miało duże znaczenie. Na jej podstawie można było szukać indywidualnych rozwiązań. Czasem działo się to w ramach przepisów prawnych, prowadząc do pomysłowych i oryginalnych rozwiązań duszpasterskich, ułatwiających dostęp do sakramentów świętych, w tym do Komunii Świętej. Czasem autonomia moralna prowadziła wręcz do łamania przepisów prawnych. Choć w niektórych przypadkach łamanie przepisów prawnych mogło mieć charakter sprzeciwu sumienia w obliczu skrajnego sa-

[7] Jan Paweł II, odrzucając koncepcję skrajnej autonomii moralnej, opowiada się za „słuszną autonomią moralną": „U podstaw życia moralnego leży zatem zasada «słusznej autonomii» człowieka, osobowego podmiotu swoich czynów. Prawo moralne pochodzi od Boga i w nim ma zawsze swe źródło: mocą naturalnego rozumu, który bierze początek z mądrości Bożej, jest ono zarazem własnym prawem człowieka. Jak bowiem widzieliśmy, prawo naturalne «nie jest niczym innym jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki niemu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia». Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy" (Jan Paweł II 1993, 40).

nitaryzmu, zbyt mocno akcentującego wymiar *ratio*[8], to jednak bardzo często było wyrazem pychy i mogło stanowić zagrożenie dla dobra wspólnego, czyli zdrowia publicznego, w imię przeakcentowania wymiaru *fides*. Na taką skrajną autonomię moralną czasem powoływali się niektórzy duszpasterze i niektórzy wierni. Rodziło to różnego rodzaju konflikty. Rozwiązywanie ich wymagało wiele taktu i cierpliwości.

Wreszcie należy przywołać trzeci sposób podejścia do norm moralnych, a mianowicie specyficznie chrześcijańską teonomię, określaną czasem jako teonomię uczestniczącą, polegającą na poddaniu się prawu Bożemu, wpisanemu w ludzkie sumienie, a objawionemu w Piśmie Świętym[9]. Całe życie chrześcijańskie wymaga światła Ducha Świętego. Tym bardziej jest ono potrzebne w tak ekstremalnych warunkach, jak epidemia. Wyrazem teonomii uczestniczącej jest modlitwa o dary Ducha Świętego oraz poddanie się słowu Bożemu. Epidemia była dobrym czasem ponownego jego odczytania i kierowania się jego światłem. Owocem teonomii jest podejmowanie roztropnych, ale i odważnych decyzji życiowych i duszpasterskich, także tych dotyczących życia sakramentalnego.

Ostatecznie należy stwierdzić, że nie ma sprzeczności między heteronomią oraz autonomią moralną, że potrzebna jest równowaga między jednym a drugim podejściem do norm, że sama teonomia jest zarówno heteronomiczna, gdyż odwołuje się do obiektywnego prawa Bożego, jak i autonomiczna, gdyż prawo to wypisane jest w ludzkich sercach.

6. Dwie szczegółowe sugestie pastoralne, dotyczące posługi sakramentalnej na czas epidemii

Na podstawie nauki, dotyczącej Eucharystii, a także w nawiązaniu do przywołanych wyżej zasad (*fides et ratio*, *ordo caritatis* oraz równowagi między heteronomią, autonomią a teonomią), można sformułować na czas epidemii dwie szczegółowe sugestie pastoralne, dotyczące posługi sakramentalnej, w tym Sakramentu Ołtarza. Pierwszą zasadę można sformułować następująco: maksymalnie ofensywne duszpasterstwo przy maksymalizacji ochrony siebie

---

[8] Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* przypomniał naukę św. Tomasza z Akwinu na temat prawa ludzkiego niezgodnego z prawem naturalnym: „Każde prawo ustanowione przez ludzi o tyle ma moc prawa, o ile wypływa z prawa naturalnego. Jeśli natomiast pod jakimś względem sprzeciwia się prawu naturalnemu, nie jest już prawem, ale wypaczeniem prawa" (Jan Paweł II 1995, 72), w obliczu którego potrzebny jest sprzeciw sumienia (Jan Paweł II 1995, 73).

[9] „Słusznie mówią niektórzy o teonomii lub też o teonomii uczestniczącej, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrzności" (Jan Paweł II 1993, 41).

i bliźnich przed zakażaniem. Chodzi o to, by w dynamice ewangelicznej, wynikającej z misyjnego nakazu Jezusa „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody" (Mt 28,19), wychodzić do ludzi[10], stosując nawet w nadmiarze środki ochronne.

Maksymalizacja posługi duszpasterskiej, w tym sakramentalnej, powinna obowiązywać w odniesieniu do ludzi chorych, a więc winna wyrażać się w regularnych obchodach zarówno w szpitalach, jak i domach, przy równoczesnym bardzo wysokim poziomie zabezpieczeń sanitarnych: stosowaniu maseczek, płynów dezynfekujących, płaszczy ochronnych. W przypadku duchownych zalecane jest stosowanie łatwych do wyprania i zdezynfekowania alb, a nie trudniejszych do czyszczenia sutann. W kontekście limitów wiernych w niektórych wspólnotach organizowano dodatkowe Msze Święte lub przynajmniej dodatkowe pory udzielania Komunii Świętej. Szczególnie wartościowy w tym względzie był tydzień Oktawy Wielkanocnej, jako dopełnienie czasu Wielkiego Tygodnia, który z kolei był właściwym czasem organizowania dodatkowego czasu spowiedzi świętej jako sposobu na zmniejszenie intensywności spotkań międzyludzkich. Z zasad *ordo caritatis* wynika wysokie uzasadnienie poddania się szczepieniom przez szafarzy Komunii Świętej. Ryzyko poddania się oddziaływaniu eksperymentalnemu jest wysoko uzasadnione zadaniami pastoralnymi przy równoczesnym braku odpowiedzialności za ewentualny dalszy współudział materialny w aborcji, przy linii produkcyjnej niektórych szczepionek[11].

---

[10] Do dynamicznego duszpasterstwa zachęcał Jan Paweł II w Liście *Novo millennio ineunte*: „Idźmy naprzód z nadzieją! Nowe tysiąclecie otwiera się przed Kościołem niczym rozległy ocean, na który mamy wypłynąć licząc na pomoc Chrystusa. Syn Boży, który z miłości do człowieka przyszedł na świat dwa tysiące lat temu, także dzisiaj prowadzi swoje dzieło: musimy mieć przenikliwy wzrok, aby je dostrzec, a nade wszystko wielkie serce, abyśmy sami stawali się jego narzędziami. Czyż nie po to właśnie obchodziliśmy Rok Jubileuszowy, aby na nowo zaczerpnąć z tego żywego źródła naszej nadziei? Dzisiaj Chrystus, którego kontemplujemy i miłujemy, znów wzywa nas, byśmy wyruszyli w drogę: «Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28,19). Ten misyjny mandat wprowadza nas w trzecie tysiąclecie, wzywając nas, byśmy naśladowali entuzjazm pierwszych chrześcijan: możemy liczyć na moc tego samego Ducha, który został wylany w dniu Pięćdziesiątnicy, a dzisiaj przynagla nas, abyśmy wyruszyli w dalszą drogę pokrzepieni nadzieją, która «zawieść nie może» (Rz 5,5). Przemierzając drogi świata na początku nowego stulecia, musimy przyspieszyć kroku" (Jan Paweł II 2001, 58). Podobnie czyni papież Franciszek: „Mam nadzieję, że wszystkie wspólnoty znajdą sposób na podjęcie odpowiednich kroków, aby podążać drogą duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia, które nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są. Obecnie nie potrzeba nam «zwyczajnego administrowania». Bądźmy we wszystkich regionach ziemi w «permanentnym stanie misji»" (Franciszek 2013, 25).

[11] Stanowisko odpowiednich gremiów kościelnych na temat ewentualnego współudziału w aborcji poprzez przyjęcie szczepionek zostało przedstawione między innymi w następujących dokumentach: *Stanowisko Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski dotyczące szczepionek* (23.12.2020); *Stanowisko Przewodniczącego Zespołu Ekspertów Konferencji*

Trzeba w tym miejscu dodać, że w wielu wspólnotach, czasem w sposób nieuświadomiony, postępowano według zasady odwrotnej w stosunku do tej tutaj proponowanej: minimalizacja duszpasterstwa przy minimalizacji ochrony. Szczególnie uwidoczniły się pewne zaniedbania – poza licznymi wyjątkami[12] – w duszpasterstwie chorych, w tym w kapelanii szpitalnej[13]. Czasem zaniedbania te wynikały z postaw samych kapelanów, a czasem związane były ze stanowiskiem kierownictwa placówek leczniczych, niedopuszczającego kapelanów do posługi[14].

Drugą zasadą na czas epidemii może być znana już wcześniej norma teologii pastoralnej, a mianowicie, że duszpasterstwo zwyczajne ma pierwszeństwo nad duszpasterstwem nadzwyczajnym (Kamiński 2006, 209). W czasie epidemii realizacja tej właśnie zasady powinna być stosowana w sposób niezwykle intensywny. Do duszpasterstwa zwyczajnego na pewno należy zaliczyć posługę sakramentalną, szczególnie względem ludzi chorych. Jeszcze raz warto przywołać nakaz Jezusa z Ewangelii Mateusza, gdyż zawiera on istotę duszpasterstwa zwyczajnego: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28,19n). W słowach tych zawarte jest wezwanie do posługi ewangelizacyjnej i sakramentalnej. Brak bowiem głoszenia

---

Episkopatu Polski ds. Bioetycznych w sprawie korzystania ze szczepionek przeciw covid-19 firm AstraZeneca i Johnson&Johnson (14.04.2021). Szczegółowo problematykę tego zagadnienia przedstawia M. Szczodry (Szczodry 2021).

[12] O tych pozytywnych sytuacjach skrzętnie informowało w ciągu trwania epidemii „Apostolstwo Chorych"; oto niektóre artykuły przybliżające zaangażowanie kapelanów szpitalnych w czasie epidemii (Gwioździk 2021, 32-34; Bartoszek 2021, 4-7; Machnik 2021, 15-16; Kryczko 2021, 35-36).

[13] Jerzy Polaczek opowiedział o tych zaniedbaniach na łamach „Gościa Niedzielnego". Por. *Przestroga i wezwanie. Rozmowa z Jerzym Polaczkiem*, „Gość Niedzielny" 2020 nr 46.

[14] Konieczność wydania specjalnego zarządzenia przygotowanego z inicjatywy Apostolstwa Chorych potwierdza występowanie problemu duszpasterskiego. Chodzi o *Zarządzenie Arcybiskupa Katowickiego dla kapelanów szpitalnych w związku z aktualną sytuacją epidemiologiczną z dn. 30.03.2021* (VA I 25/21): „1. Zobowiązuję kapelanów szpitalnych do realizowania posługi duszpasterskiej w placówkach leczniczych. Zasadniczo posługa to powinna odbywać się w formie regularnego obchodu chorych. W szczególności powinna być ona spełniana wobec ludzi znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci. 2. Zobowiązuję kapelanów do rygorystycznego przestrzegania wytycznych sanitarnych, obowiązujących na terenie danej placówki leczniczej i wykorzystania środków ochrony osobistej. W razie konieczności kapelan powinien przejść odpowiednie szkolenia w zakresie bezpieczeństwa sanitarnego. 3. Szczegółowy kształt posługi duszpasterskiej należy omówić z kierownictwem placówki leczniczej. Zachęcam do merytorycznego i cierpliwego dialogu z kierownictwem placówki. Przydatny może okazać się w tym względzie opracowany przez Ordo Iuris «Poradnik dla kapelanów służby zdrowia» […]. Przypadki poważnego konfliktu między kapelanem a kierownictwem placówki leczniczej w sprawie kształtu posługi duszpasterskiej sprawę należy zgłaszać do Kurii Metropolitalnej w Katowicach" (Skworc 2021b). Można powiedzieć, że pierwsze dwa punkty zarządzenia są realizacją przywołanej wyżej zasady: maksymalnie ofensywne duszpasterstwo przy maksymalizacji ochrony siebie i bliźnich przed zakażaniem.

Ewangelii i sakramentów (przywołanego tu chrztu, ale także innych, w tym szczególnie Eucharystii) sprawia, że człowiek znajduje się w naprawdę ciężkiej potrzebie. O ile misję nauczycielską w jakiejś mierze da się realizować za pomocą różnego rodzaju transmisji, o tyle transmisje te są niewystarczające, jeśli chodzi o udział w sakramentach świętych, a właśnie posługa sakramentalna należy do podstawowych wymiarów misji Kościoła.

W przywołanym tekście aż trzykrotnie pojawiają się tzw. wielkie kwantyfikatory, wskazujące na uniwersalność misji Kościoła. To, co zwykle było w Kościele oczywiste, a mianowicie, że do wspólnoty zaproszeni są „wszyscy", zostało podważone przez limity wiernych w świątyniach. Dlatego duszpasterze mogliby opracować własny plan duszpasterski, dostosowany do wielkości kościoła i parafii, by móc dotrzeć do wszystkich wiernych, na przykład według ulic, według rejonów parafii. Próby tego modelu miały miejsce podczas tzw. „kolęd" i podczas rozłożonych w czasie spotkań pierwszokomunijnych. Chodzi mianowicie o tworzenie segmentów (komórek) w parafiach, by w ich obrębie móc zapraszać według dużych kwantyfikatorów, czyli „wszystkich". Ważne byłoby opracowanie programu pracy w jednym segmencie: centralny charakter Eucharystii, a zatem także spowiedzi; bardzo ważna adoracja, rozmowy duszpasterskie. Paradoksalnie głębsze lockdowny mogły służyć zindywidualizowanemu (choć systemowemu) duszpasterstwu[15].

W czasie epidemii należy zawiesić działalność różnych form duszpasterstwa specjalistycznego, adresowanego do poszczególnych grup wiernych, a związanego z dodatkowymi spotkaniami w różnego rodzaju małych wspólnotach. Jeśli tu mowa o małych wspólnotach, których działalność należy odwołać, to nie ma tu sprzeczności z tym, co zostało wyżej powiedziane o segmentach (komórkach) w parafiach. Segmenty te nie miałyby być formą duszpasterstwa nadzwyczajnego, lecz próbą realizowania podstawowego duszpasterstwa w grupach umożliwiających zachowanie różnego rodzaju limitów. W tym miejscu wyraźnie należy podkreślić, że duszpasterstwo chorych

[15] Warto w tym względzie zwrócić uwagę na to, że w życiu Kościoła znane jest doświadczenie „systemu parafialnych komórek ewangelizacyjnych", który zrodził się w ewangelickich wspólnotach ewangelizacyjnych, a w Kościele katolickim został zaadoptowany w niektórych parafiach w Stanach Zjednoczonych i przeniesiony na grunt Europy, do Włoch. Obecnie parafie oparte na systemie komórek ewangelizacyjnych istnieją w wielu krajach. System ten powstał nie w kontekście epidemii, ale z potrzeby budowania w Kościele bardziej spersonalizowanych relacji, stanowiąc strukturę pośrednią między parafią terytorialną a personalną. Funkcjonuje on na podstawie małych grup wiernych, spotykających się pod kierunkiem lidera w domach członków grupy. Bardzo ciekawa jest w tym względzie publikacją M. Kudełki, *„System parafialnych komórek ewangelizacyjnych" jako nowa propozycja dla duszpasterstwa* (Kudełka 2008). Wydaje się, że pewne elementy tego systemu można by przenieść na czas epidemiczny, nie tyle zachęcając do spotkań w małych grupach w domach chrześcijańskich (co mogłoby być formą łamania zasad dotyczących dystansu społecznego), ile w świątyniach, z zachowaniem odpowiednich limitów oraz dystansów.

w czasie epidemii nie tylko nie jest formą duszpasterstwa nadzwyczajnego, ale wręcz przeciwnie: stanowi szczególny priorytet. Wszystkie dodatkowe spotkania duszpasterskie można uznać za formy nadzwyczajne: pielgrzymki, zjazdy, konferencje, zebrania, koncerty, tym bardziej że większość z nich może być realizowanych w formie *on-line*. Wymogiem moralnym jest zawieszenie w kontekście wysokich fal epidemicznych spotkań o charakterze towarzyskim oraz wyjazdów rekreacyjnych, gdzie występowałoby niebezpieczeństwo niepotrzebnego spotykania się z większą liczbą osób.

Realizacja tych dwóch zasad pozwoliłaby na roztropne kształtowanie duszpasterstwa, a uogólniając, można stwierdzić, że działanie według tych dwóch zasad nie tylko nie oddzieli duszpasterzy od wiernych, ale przeciwnie: przybliży ich do siebie. Paradoksalnie epidemia może wpłynąć na pogłębienie więzi duszpasterskich.

7. Spór o sposób udzielania Komunii Świętej

Na styku omawianych tutaj zagadnień, czyli zasady *fides et ratio*, nauki o realnej obecności Jezusa w Komunii Świętej i zasad ostrożności sanitarnej legła sprawa sposobu udzielania Komunii Świętej. W celu zachowania bezpieczeństwa sanitarnego wprowadzono zalecenia dotyczące udzielania Komunii świętej „na rękę", formułowane często jako „usilne zalecenie"[16]. Wprowadzone przepisy w tym względzie, szczególnie w Kościele w Polsce, gdzie do tej pory zasadniczo istniała jedynie forma udzielania Komunii świętej do ust[17], wywołały intensywny spór, czasem prowadzący do opinii i postaw skrajnych. W niektórych wspólnotach, gdzie minimalizowano zachętę do udzielania Komunii Świętej na rękę, pewna liczba wiernych, z obawy przed zakażeniem, nie uczestniczyła w liturgii i nie przystępowała do Komunii Świętej. Grupa ta formułowała oskarżenia o intensyfikację przenoszenia zakażenia. Po drugiej stronie sporu formułowano zarzuty, że udzielanie Komunii Świętej na rękę jest brakiem szacunku wobec Eucharystii oraz że osłabia pobożność eucharystyczną. Posługiwano się argumentem, mającym kształt argumentu teologicznego, a mianowicie, że „Jezus nie zaraża". Spór ten wynikał między innymi

[16] „Mając na uwadze niebezpieczeństwo zakażenia się wirusem drogą kropelkową, usilnie zalecam wiernym przyjmowanie Komunii św. na rękę" – W. Skworc, *Zalecenia szczegółowe Metropolity Katowickiego do Zarządzenia Rady Stałej KEP z dn. 12.03.2020* (VA I – 19/20).

[17] Choć już wcześniejsze dokumenty nie wykluczały możliwości udzielania Komunii św. na rękę: „Synod Plenarny potwierdza i wyraża szacunek dla zwyczaju przyjmowania Komunii św. do ust w postawie zarówno klęczącej, jak i stojącej, nie wykluczając jednak innych form przyjmowania Komunii św., zachowaniem najwyższej czci dla Eucharystii" – *Dokumenty II Polskiego Synodu Plenarnego* (*1991-1999*), nr 92.

z nagłości wprowadzonych zmian oraz z niedostatecznego przygotowania do nich wiernych.

Właściwym sposobem rozwikłania tego konfliktu było i jest przedstawianie w pełni teologicznej nauki o obecności Jezusa w Eucharystii, w tym o postaciach chleba i wina, które po przeistoczeniu pozostają i które poprzez palce szafarza mogą przenosić zakażenie. Potrzebne jest też przypomnienie nauki historyczno-liturgicznej na temat zmian w pobożności eucharystycznej na przestrzeni dziejów oraz zastosowanie właściwych rozwiązań duszpasterskich. W ramach wyjaśnienia historyczno-liturgicznego potrzebne jest przypomnienie, że mniej więcej przez pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa praktykowane było przyjmowanie Komunii Świętej na rękę w postawie stojącej. Eucharystię przyjmowano na otwartą dłoń ułożoną jedna na drugiej w formie krzyża. Praktyce tej towarzyszyły dodatkowe zalecenia. Oto niektóre z nich: przypominano o natychmiastowym spożywaniu postaci, wymagano umycia rąk, do czego służyły fontanny w atrium bazylik, kobiety w liturgii galijskiej kładły na rękę specjalne białe płótno (Nadolski 1992b, 252). Od IX wieku pojawiła się praktyka przyjmowania Komunii Świętej do ust. Nie bez wpływu na zmianę było przejście na chleb niekwaszony i na małe hostie. Przyjmowanie Komunii Świętej bezpośrednio do ust związane było z przejściem na przyjmowanie Komunii w postawie klęczącej. Zwyczaj ten przyjął się powszechnie w XIII wieku (Nadolski 1992b, 252). Zmiany te wpisywały się w rozwój pobożności eucharystycznej, w ramach której pojawiły się: podniesienie, adoracje, procesje. Zwieńczeniem tego procesu było wprowadzenie uroczystości Bożego Ciała w XIII wieku. Po raz pierwszy uroczystość Bożego Ciała i Krwi Chrystusa obchodzono w Liège w Belgii w 1274 roku (Nadolski 1991, 118). Przypomnienie tych faktów może pomóc wiernym w zrozumieniu obydwu sposobów przyjmowania Komunii Świętej. Bardzo ważnym elementem rozwiązywania sporu było praktykowanie we wspólnotach obydwu postaw przy przyjmowaniu Komunii Świętej, będące wyrazem szacunku wobec różnych wrażliwości wiernych, przy równoczesnym minimalizowaniu dyskomfortu psychiczno-duchowego obydwu stron. W okresie zniesienia zagrożenia epidemicznego pojawiły się też głosy ze strony duszpasterzy, zachęcające do powrotu do przyjmowania Komunii Świętej do ust. Jeśli jest to czynione w sposób delikatny, przy równoczesnym zachowaniu możliwości przyjmowania Komunii Świętej na rękę, to należy to uznać za wyraz troski o pobożność eucharystyczną w formie, która rodziła się w Kościele na początku drugiego tysiąclecia.

Warto w tym miejscu dodać, że w obrębie szczególnej pobożności eucharystycznej mieszczą się wspomniane przed chwilą adoracje Najświętszego Sakramentu, które w wielu wspólnotach rozwinęły się intensywnie właśnie w czasie epidemii. Były bowiem pewną alternatywną formą pobożności wobec limitów obowiązujących podczas Mszy Świętych. To, do czego zachęcał

w swoim pontyfikacie Benedykt XVI, czyli adoracja Najświętszego Sakramentu, podczas epidemii było realizowane w niektórych wspólnotach z nową gorliwością[18]. O ile w wielu wspólnotach w czasie pandemii trwała adoracja Najświętszego Sakramentu, co należy uznać za pozytywny jej skutek[19], o tyle widoczne stało się nienawiązanie do tradycji procesji, tak wyraźnej w wielu wcześniejszych epidemiach, znanych z historii Kościoła[20]. Co prawda, można uznawać ten brak za wyraz realizacji obostrzeń epidemicznych, czyli nieorganizowania zgromadzeń, oraz za ostrożność przed skrzywionymi (na przykład magicznymi) formami pobożności, jednak procesje mogły być realizowane przez poszczególnych duszpasterzy, z ograniczoną liczbą członków służby liturgicznej oraz z właściwym wyjaśnieniem teologicznym. Każdy gest duszpasterski, wskazujący na żywą obecność Jezusa pośród ludzi, miał w epidemii szczególne znaczenie[21].

---

[18] „Dlatego wraz ze zgromadzeniem synodalnym żywo polecam pasterzom Kościoła oraz Ludowi Bożemu praktykę adoracji eucharystycznej, czy to osobistej, czy wspólnotowej. […] Chciałbym wyrazić mój głęboki szacunek oraz poparcie dla tych wszystkich instytutów życia konsekrowanego, których członkowie poświęcają znaczną część swego czasu na adorację eucharystyczną. W ten sposób dla wszystkich są przykładem tych, którzy pozwalają się kształtować przez realną obecność Pana. Tak samo pragnę dodać otuchy stowarzyszeniom wiernych, jak również bractwom, które podejmują tę praktykę jako swoje szczególne zadanie, stając się zaczynem kontemplacji dla całego Kościoła i przypominając o centralnym miejscu Chrystusa w życiu poszczególnych ludzi oraz wspólnot" (Benedykt XVI 2007, 67). Ważne jest tu podkreślenie, że adoracja może mieć charakter osobisty oraz wspólnotowy. W czasie pandemii szczególne znaczenie miała indywidualna forma adoracji.

[19] Pozytywnym elementem pandemii stała się praktyka otwartych świątyń, wcześniej – przed epidemią – zamkniętych. Ten pozytywny aspekt stał się w wielu wspólnotach stałą praktyką, także po zakończeniu kolejnych fal epidemii.

[20] B. Nadolski wspomina o procesjach lustratywnych (od *lucere* – być jasnym, świecić), które miały na celu kultyczne oczyszczenie, polegające na obchodzeniu miejsca, która miało być oczyszczone. Miały one zwykle charakter pokutny i zawierały element błagania, skąd ich starożytne określenie – litania. Taki charakter miały procesje w celu odwrócenia zarazy, klęski głodu, wojny, uproszenia urodzaju i pogody (Nadolski 1992a, 256).

[21] W pojedynczych miejscach odbywały się procesje czy też proste nabożeństwa eucharystyczne. Tak było na przykład na terenie Parafii Matki Bożej Częstochowskiej w Knurowie, gdzie miejscowy proboszcz na zakończenie krótkiego nabożeństwa eucharystycznego, które odbyło się przy budynku miejscowego domu pomocy społecznej, błogosławił Najświętszym Sakramentem pensjonariuszy, zamkniętych z racji istnienia obostrzeń sanitarnych, a obecnych w oknach, w czasie trwania nabożeństwa. Pensjonariusze wspominają tamte wydarzenie jako znak sakramentalnej obecności Jezusa w ich trudnym doświadczeniu. O obecności Boga pośród doświadczenia epidemii mowa w artykule C.I. Urbiny (Urbina 2020, 30).

8. Przykład końcowy: postawa duszpasterska Świętego Karola Boromeusza

Wiele z tych rozwiązań, które zostały tutaj przywołane, były w historii Kościoła faktycznie stosowane przez wielu duszpasterzy w czasie różnego rodzaju epidemii. W tym względzie warto przywołać postawę biskupa Mediolanu, św. Karola Boromeusza (†1584). Karol Boromeusz w czasie epidemii, trwającej jeden rok (1576/1577) pozostał na miejscu, nawet wtedy gdy papież Grzegorz XIII dał mu możliwość prowadzenia posługi spoza miastem. W czasie epidemii osobiście odwiedzał chorych, spełniając wobec nich posługę sakramentalną. Swoją postawą i nauczaniem zachęcał duszpasterzy do odważnych działań na rzecz chorych. Sformułował hasło: wielkie miasto wielką świątynią. Dla uczestnictwa we Mszy Świętej zarządził tworzenie małych ośrodków służby liturgicznej. W różnych punktach miasta przy dziewiętnastu ołtarzach odprawiana była Msza Święta. Wierni nie wychodząc z domu, przestrzegając obowiązującej kwarantanny, mogli przez okna lub drzwi widzieć ołtarz i brać udział w Eucharystii. Po Mszy Świętej kapłani roznosili Komunię Świętą wiernym oczekującym ich przed swoimi domami. Karol Boromeusz dołączał często do swoich kapłanów, udzielając wiernym sakramentów oraz błogosławiąc. W czasie epidemii św. Karol zainicjował wielką modlitewną kampanię w intencji ustania zarazy, o nawrócenie grzeszników i przebłaganie Boga. W Mediolanie odbywały się nabożeństwa czterdziestogodzinne, procesje i pielgrzymki. Wskutek tych działań wiele osób nawróciło się, czyniło pokutę i przyjmowało Komunię świętą. Sam arcybiskup niósł w procesjach wielki krzyż, który od tamtego czasu czczony jest w mediolańskiej katedrze (Rybicki 1994, 109-121).

Widoczne są zatem jego odwaga i dynamizm duszpasterski, szczególnie w odniesieniu do chorych oraz względem innych duszpasterzy. Postawa głębokiej wiary nie oznaczała u Boromeusza rezygnacji ze zwykłych ludzkich działań. Biskup Mediolanu zdawał sobie sprawę z konieczności niesienia pomocy nie tylko duchowej, ale i medycznej. Zarządził lokowanie chorych w specjalnie wybudowanych w tym celu lazaretach, do stolicy Lombardii sprowadził najlepszych ówczesnych lekarzy, a z kasy kościelnej sfinansował remont szpitala. Przeznaczał też środki na poprawienie warunków sanitarnych. W imię stosowania zasady *fides et ratio* święty zasięgał rady specjalistów w dziedzinie medycyny, propagował higienę osobistą i działania profilaktyczne. Zalecał – zgodne z ówczesną wiedzą medyczną – unikać oddechu chorego, dezynfekować dłonie octem, często zmieniać ubrania czy spożywać odpowiednie przyprawy korzenne. Zachowywał zasady sanitarne ustanawiane przez władze miasta, choć między nim a władzami dochodziło w tym względzie do różnego rodzaju napięć (Rybicki 1994, 109-121).

BIBLIOGRAFIA

II Polski Synod Plenarny (1991-1999). 2001. *Dokumenty*. Poznań: Pallottinum.

Bartoszek, Antoni. 2017. Odpowiedzialność za bliźnich w potrzebie w kontekście kategorii ordo caritatis (z uwzględnieniem problemu migracji). *Teologia i Moralność*, 12(1), 59-72. DOI: 10.14746/tim.2017.21.1.4

Bartoszek, Wojciech. 2021. Idziemy do chorych ze względu na Chrystusa. *Apostolstwo Chorych*, 92(6), 4-7.

Benedykt XVI. 2007. *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*.

Franciszek. 2013. *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*.

Giraudo, Cesare. 2019. *Traktat o Eucharystii. Wprowadzenie w misterium*, tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M.

Gocko, Jerzy. 2020. Moralno-społeczne aspekty troski o zdrowie w kontekście epidemii COVID-19. *Roczniki Teologiczne* 67(3), 121-135. DOI: https://doi.org/10.18290/rt.20673-7

Gwioździk, Marek. 2021. Działanie pozasakramentalne w szpitalu. *Apostolstwo Chorych* 92(5), 32-34.

Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.

Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.

Jan Paweł II. 1998. *Encyklika „Fides et ratio”*.

Jan Paweł II. 2001. *List apostolski „Novo millennio ineunte”*.

Jan Paweł II. 2003. *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*.

Janeczek, Stanisław. 1993. Heteronomia. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. Jan Walkusz, 821--822. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Kamiński, Ryszard. 2006. Duszpasterstwo nadzwyczajne. W: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. Ryszard Kamiński, 209-212. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Kryczko, Tomasz. 2021. Buduję się wiarą medyków. *Apostolstwo Chorych*, 92(6), 35-36.

Kudełka, Magdalena. 2008. *„System parafialnych komórek ewangelizacyjnych” jako nowa propozycja dla duszpasterstwa*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Machnik, Katarzyna. 2021. Jak promień słońca. *Apostolstwo Chorych*, 92(6), 15-16.

Mędala, Stanisław. 2010. *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1-12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz.* Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.

Nadolski, Bogusław. 1991. *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*. Poznań: Pallottinum.

Nadolski, Bogusław. 1992a. *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty. Sakramentalia. Błogosławieństwa*. Poznań: Pallottinum.

Nadolski, Bogusław. 1992b. *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*. Poznań: Pallottinum.

Podsiad, Antoni. 2000. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: PAX.

Rybicki, Stanisław Romuald. 1994[2]. *Święty Karol Boromeusz. Wierny sługa Kościoła odrodzenia* (*1538-1584*). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Skworc, Wiktor. 2020a. *Dyspensa Metropolity Katowickiego od obowiązku niedzielnego uczestnictwa we Mszy św. w Archidiecezji Katowickiej*.

Skworc, Wiktor. 2020b. *Zalecenia szczegółowe Metropolity Katowickiego do Zarządzenia Rady Stałej KEP z dn. 12.03.2020*.

Skworc, Wiktor. 2020c. *Zarządzenie Metropolity Katowickiego w związku z ogłoszeniem w Polsce stanu epidemicznego*.

Skworc, Wiktor. 2021a. *Dekret Arcybiskupa Metropolity Katowickiego, dotyczący odwołania dyspensy ogólnej od obowiązku uczestnica w Mszy świętej w niedziele oraz w święta nakazane*.

Skworc, Wiktor. 2021b. *Zarządzenie Arcybiskupa Katowickiego dla kapelanów szpitalnych w związku z aktualną sytuacją epidemiologiczną*.

Sobór Trydencki. 1551. *Dekret o Najświętszym Sakramencie*.

Sobór Trydencki. 1562. *Nauka o Najświętszej ofierze Mszy świętej*.

Sobór Watykański I. 1870. *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*.

Stanowisko Zespołu Ekspertów ds. Bioetycznych Konferencji Episkopatu Polski dotyczące szczepionek. 2020.

Stanowisko Przewodniczącego Zespołu Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych w sprawie korzystania ze szczepionek przeciw covid-19 firm AstraZeneca i Johnson&Johnson. 2021.

Szczepański, Marek. 2020. Epidemia koronawirusa jako wydarzenie typu „czarny łabędź". *Przegląd Ekonomiczny*, 20, 8-12.

Szczodry, Marcin. 2021. Etyczny wymiar badań nad przygotowaniem i zastosowaniem szczepionki przeciw COVID-19. *Teologia i Moralność*, 16(2), 215-229. https://doi.org/10.14746/TIM.2021.30.2.12.

Urbina, César. 2020. *Covid-19 z perspektywy chrześcijańskiej*, tłum. A. Persidok. *Warszawskie Studia Teologiczne* 33(2), 27-39. DOI: 10.30439/WST.2020.2.2

Antoni Bartoszek – dr hab., prof. UŚ, prezbiter archidiecezji katowickiej, teolog moralista; od 2001 pracuje w Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach; autor trzech książek*: Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000; *Telefon zaufania w służbie człowiekowi i społeczeństwu*, Katowice 2003; *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009; redaktor sześciu prac zbiorowych; autor ok. osiemdziesięciu publikacji naukowych; kierunki badań: teologia moralna społeczna, bioetyka, moralny wymiar cierpienia, niepełnosprawności, etyka seksualna, nauki o rodzinie.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 229-242
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.13

Bezpieczeństwo seniorów w kontekście wyzwań polityki lokalnej w Polsce

Senior citizens' safety in the context of local policy challenges in Poland

JÓZEF MŁYŃSKI
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Instytut Spraw Społecznych i Zdrowia Publicznego, Polska
jozef.mlynski@up.krakow.pl
ORCID 0000-0002-2475-9658

Abstract: The article deals with the issue of social security of seniors in the context of the challenges of contemporary social policy in Poland, implemented at the level of their local residence. This is because one of the categories of people belonging to environmental policy at the local level, next to the integrally understood family, are also seniors in the penultimate and last phase of their lives. They not only have a sense of belonging to the area and place where they live, but also an awareness of social security in a multidimensional local policy. The argumentation highlights three aspects: the challenges of seniors in the local environment, the challenges of local policies stimulated by the increasing number of seniors and the demonstration of local policy strategies towards the older and oldest generation of citizens. Postulates and recommendations were also highlighted.

Keywords: social security; seniors; social policy; local environment; social assistance

Streszczenie: Celem artykułu jest przedstawienie zagadnienia bezpieczeństwa socjalnego seniorów w kontekście wyzwań współczesnej polityki społecznej w Polsce realizowanej na poziomie ich lokalnego zamieszkania. Jedną bowiem z kategorii osób należących do środowiskowej polityki na szczeblu lokalnym, obok integralnie rozumianej rodziny, są seniorzy w przedostatniej i ostatniej fazie życia. Mają nie tylko poczucie przynależności do obszaru i miejsca zamieszkania, ale również świadomość bezpieczeństwa społecznego w wielowymiarowej polityce lokalnej. W argumentacji zwrócono uwagę na trzy aspekty: wyzwania seniorów w środowisku lokalnym, wyzwania lokalnej polityki stymulowanej

zwiększającą się liczbą seniorów oraz ukazania strategii polityki lokalnej wobec starszej i najstarszej generacji obywateli. Podkreślono także postulaty i rekomendacje.

Słowa kluczowe: bezpieczeństwo społeczne; seniorzy; polityka społeczna; środowisko lokalne; pomoc społeczna

Wstęp

Środowisko lokalne jest bezpośrednim miejscem zamieszkania wszystkich jednostek, obywateli, grup społecznych, zbiorowości, rodzin i seniorów. W tym kontekście naturalnym środowiskiem zamieszkania seniorów w lokalnej społeczności, uwzględniając zmienną zamieszkania, jest miasto lub wieś. Natomiast odwołując się do podmiotu zamieszkania, należy wskazać rodzinę, będącą pierwszym środowiskiem ich egzystencji, bezpieczeństwa społecznego, zdrowotnego, socjalnego, ale też wiele innych instytucji oraz placówek i organizacji państwa.

Z literatury przedmiotu można wywnioskować, że każdy człowiek, niezależnie od historii zamieszkania, kultury oraz części świata, w jakiej się znajduje, należy do konkretnej społeczności lokalnej. Jest ona przede wszystkim zbiorowością osób należącą do konkretnych granic, obszaru geograficznego danej miejscowości. Według Wojciecha Modzelewskiego tworzą ją ludzie mieszkający na stosunkowo niewielkim terytorium, tworzący więź społeczną, bliskość terytorialną, która warunkuje pewne zachowania i odniesienia międzyludzkie. Z tej racji nawiązują bliższe i dalsze kontakty, mają wspólne sprawy, interesy, problemy. Łączy ich nie tylko sfera bliskiego zamieszkania, ale również instytucje: szkoła, Kościół, placówki usługowe, handlowe oraz instytucje władzy publicznej niższego i wyższego szczebla (Modzelewski 1999, 89). Wydaje się, że środowisko lokalne to środowisko społeczne z wszelką infrastrukturą, kapitałem społecznym jednostek, instytucjami, administracją, lokalną polityką, a szczególnie w skali mikro określaną terminem środowiskowa polityka społeczna (Wasylewski 2008, 352).

Jedną z kategorii osób należących do środowiskowej polityki na szczeblu lokalnym są seniorzy w przedostatniej i ostatniej fazie życia. Mają nie tylko poczucie przynależności do obszaru i miejsca zamieszkania, ale również świadomość bezpieczeństwa społecznego w wielowymiarowej polityce lokalnej. Zdaniem Remigiusza Kijaka i Zofii Szaroty, „z polityką społeczną sprzężone są podstawowe prawa człowieka. Tzw. prawa nienaruszalne i niezbywalne można zaklasyfikować do pięciu kategorii: praw i wolności osobistych, politycznych, ekonomicznych oraz praw socjalnych i praw kulturalnych" (Kijak i Szarota 2013, 24).

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie bezpieczeństwa seniorów w kontekście wyzwań polityki lokalnej w Polsce. W argumentacji zwrócono uwagę na trzy aspekty: wyzwania seniorów w środowisku lokalnym, wyzwania lokalnej polityki stymulowanej zwiększającą się liczbą seniorów oraz ukazanie strategii (bezpieczeństwa) polityki lokalnej wobec starszej i najstarszej generacji obywateli.

1. Wyzwania dla seniorów w lokalnej społeczności

Na podstawie literatury gerontologicznej, mieszczącej się w naukach o polityce, szczególnie w polityce społecznej, oraz wszelkich badań dyskursu nauk społecznych na temat starości można wskazać na pewien kompleks wyzwań, z jakimi borykają się współcześni seniorzy. Trzeba jednak uznać, że proces starzenia się społeczeństw połączony z dużym przyrostem osób starszych warunkuje również wiele trudności w zakresie polityki środowiskowej. Często przyjmują one kierunek obszarów korelacji, czyli wpływu podmiotowości seniorów i przedmiotowych działań w obrębie samorządu.

Do wyzwań seniorów należy zaliczyć między innymi: utratę sprawności fizycznej i psychicznej, samotność, często uwarunkowaną odejściem bliskiej osoby, poczucie osamotnienia jako efekt osłabienia więzi rodzinnych i społecznych, niedobór kondycji ekonomicznej spowodowanej brakiem wystarczających i godziwych zasobów finansowych, utratę statusu społecznego piastowanego przed przejściem na emeryturę, często też nieuchronnie zbliżające się choroby wynikające z naturalnego upływu czasu oraz brak opieki ze strony najbliższej rodziny i służb społecznych.

Podobną kafeterię wyzwań mieszczących się w przestrzeni lokalnego życia seniorów prezentuje Andrzej Grudziński, mianowicie wskazuje na trudności: zdrowotne warunkujące codzienne funkcjonowanie w zakresie nie tylko ograniczenia fizycznego, ale również dostępu do opieki medycznej; samotności i osamotnienia, które przyczyniają się do osłabienia kondycji psychicznej, nawet częściowej alienacji społecznej, szczególnie, gdy coraz częściej obserwuje się deficyty więzi rodzinnej, sąsiedzkiej, przyjacielskiej; wykluczenia społecznego spowodowanego trudną sytuacją materialną, brakiem życzliwości oraz zrozumienia, edukacji na poziomie dostępu do technologii; ekonomiczne, mieszczące sie w granicach niskich dochodów, które uniemożliwiają realizację własnych zainteresowań i hobby oraz możliwość podejmowanie alternatywnych aktywności na poziomie lokalnym; polityki środowiskowej implikowanej brakiem wpływu na kształtowanie sprzyjającej strategii polityki lokalnej, co prowadzi do zepchnięcia seniorów na margines życia społecznego (Grudziński 2014, 64; Zwolińska 2011, 156-168).

Nieco inną klasyfikację wyzwań osób starszych na poziomie lokalnego środowiska akcentuje Barbara Szatur-Jaworska, określając je jako krytyczne sytuacje starości. Do trudności tych zalicza: przejście na emeryturę, opuszczenie domu rodzinnego przez ostatnie dziecko, przewlekłą chorobę, która prowadzi do niepełnosprawności fizycznej, oraz zmianę miejsca stałego pobytu implikowaną zamieszkaniem u jednego z dzieci lub w instytucji opiekuńczej (Szatur-Jaworska 2000, 48).

Jedną z ważniejszych sytuacji życiowych dla każdej osoby osiągającej wiek emerytalny jest konieczność przystosowania się do dalszego funkcjonowania w przestrzeni lokalnej. Zwykle przejście to łączy się z: utratą statusu, pozycji społecznej, prestiżu, zmianą ról społecznych i rodzinnych. To czas tworzenia nowych relacji z osobami z najbliższego otoczenia, obniżenia kondycji ekonomicznej. Wydaje się, że współcześnie prymarnym efektem winno stać się elastyczne podejście do koncepcji czasu emerytalnego. Chociaż prawo wyznacza normę wieku w tym zakresie, to jednak należy stworzyć możliwość dalszej pracy, szczególnie dla tych, którzy somatycznie i psychosomatycznie nie wykazują deficytów zdrowotnych.

Z pewnością niemałym wyzwaniem jest dla seniorów (rodziców emerytów) opuszczenie domu przez ostatnie dziecko, które się usamodzielniło. Syndrom pustego gniazda i w pewnym sensie osamotnienie stanowi w tym przypadku istotny czynnik dalszego funkcjonowania pozostawionych rodziców. Pozostający emeryci zdani są nie tylko na własne siły w zarządzaniu gospodarstwem domowym, ale również relacje w diadzie. W niektórych sytuacjach, szczególnie, gdy więzi rodzinne są osłabione, seniorzy doświadczają poczucia zmniejszenia się ich przydatności w rodzinie i społeczności lokalnej.

Niezwykle istotną trudnością lokującą się w kafeterii problemów jest utrata zdrowia, które jest najistotniejszym czynnikiem życia ludzkiego. Choroba zwykle przyjmuje dwa kierunki. Pierwszy może prowadzić do straty chęci życia, rezygnacji czy rozpaczy, drugi pozwala osobie chorej zmierzyć się z cierpieniem, duchowo obudzić poczucie wartości, pragnienia godnego zmierzenia się z chorobą, niepełnosprawnością. Ważniejszym jednak zagadnieniem od koncepcji samopoczucia osoby chorej jest zagadnienie drogi powrotu do wyzdrowienia lub permanentnej opieki, w przypadku zaś odejścia jednego z współmałżonków – pochylenie się nad kwestią żałoby i pomoc w zakresie akceptacji nie tylko nowej sytuacji życia, ale również w przejściu przez etap żałoby.

Jeszcze inny zakres wyzwań dla generacji osób starszych łączy się z podjęciem decyzji o zamieszkaniu u dzieci lub w placówce opiekuńczej. Wiedza przednaukowa często osadzona na przysłowiach lub glosach, ukuła myśl „starych drzew się nie przesadza" (Szacka 2003, 21). Zwykle każda zmiana miejsca zamieszkania, szczególnie w przypadku osób starszych, jest bardzo trudna i prowadzi do trudnych przeżyć, nieraz do przykrych konsekwencji

zdrowotnych. Zamieszkanie w środowisku rodzinnym, czyli u jednego z dzieci, implikuje przystosowanie się do nowych realiów, nowych przyzwyczajeń domowników, ich stylu życia. Jest jednak nadzieja, że osoba starsza zostanie ocalona przed osamotnieniem i przyjmie niejako drugorzędną rolę życia domowego, szczególnie w relacji do wnuków. O wiele trudniejsza jest konieczność przeprowadzenia się do placówki opiekuńczej. Wprawdzie w miejscu takim zapewnione jest: bezpieczeństwo zdrowotne, konsumpcyjne, medyczne, socjalne, odpowiednie warunki bytowe, ale nigdy nie zastąpi ono możliwości mieszkania we własnym domu. Nowa sytuacja zmusza do wielu zmian osobowościowych umożliwiających przystosowanie się do życia w grupie, kontaktów z personelem, z osobami w jednym pokoju, jak również podporządkowanie się rytmowi życia i zasadom w placówce opiekuńczej.

Wypada zwrócić uwagę jeszcze na kwestię singlizmu seniorów związaną z odejściem współmałżonka. Z przeglądu definicji pojęcia singla wynika, że można uznać za niego „każdą osobę, której stan cywilny określony jest jako wolny (panny/kawalerowie, osoby rozwiedzione i owdowiałe), prowadzącą jednoosobowe gospodarstwo domowe, samodzielną materialnie oraz niepołączoną trwałą osobową więzią z inną, spokrewnioną lub nie osobą" (Żurek 2013, 55). Chociaż można podjąć polemikę z przywołaną definicją wynikającą z faktu, iż zwykle osoby starsze pozostają uzależnione od najbliższej rodziny, to jednak faktem jest, że często prowadzą jednoosobowe gospodarstwo i są niezależne ekonomicznie.

Niewątpliwie wyzwania generacji starszych w najbliższym środowisku implikowane są zmienną zamieszkania miasta i wsi. Zamieszkanie w mieście, w swojej dzielnicy, bliskość do infrastruktury, kultury, instytucji, medycyny daje większe poczucie bezpieczeństwa. Pozwala też łatwiej i intensywniej realizować zainteresowania, korzystać z aktywności, włączać się w realizację zadań polityki lokalnej. Natomiast mieszkanie na wsi cechuje nie tylko odległość od gminnego samorządu, ale też trudniejszą dostępność. Szczególnie w przypadku seniorów mieszkających samodzielnie, którzy w społecznych uwarunkowaniach mogą się czuć segregowani, czyli izolowani od środowiska społecznego oraz marginalizowani. Na obszarach wiejskich częściej przejawiają ubóstwo, zagubienie w warunkach społeczno-kulturowych, obniżoną aktywność w walce o swoje prawa i przywileje, również brak zaufania do różnych instytucji (Kwaśniewska 2016, 376).

2. Wyzwania dla polityki środowiskowej (samorządowej) względem seniorów

Problemy, z którymi borykają się współcześni seniorzy i osoby starsze są istotnym wyzwaniem dla polityki lokalnej. Ich oczekiwania są bardzo duże,

często niewymierne. Trzeba bowiem zwrócić uwagę, że samorządy lokalne nie zawsze mogą zaspokoić ich wszystkie problemy. Z tej racji w literaturze społecznej podejmowane są dyskusje dotyczące problemów, które generują osoby starsze. Problemy te wynikają nie tylko z potrzeb omawianej generacji osób, ale też deficytów ekonomicznych polityki na poziomie samorządowym.

W mikrostrukturze lokalnej do wyzwań z punku widzenia samorządu można zaliczyć:

- „zmniejszanie się potencjału opiekuńczego rodziny;
- zwiększanie się obciążenia systemu emerytalnego ze względu na konieczność wypłaty większej liczby świadczeń przez dłuższy okres;
- zwiększanie się kosztów ochrony zdrowia;
- zwiększanie się kosztów pomocy środowiskowej;
- zwiększanie się kosztów opieki instytucjonalnej, szczególnie nakładów finansowych" (Szweda-Lewandowska et al. 2012, 28).

W Polsce jak zaznacza J. Krzyszkowski „opieka nad osobami starszymi tradycyjnie należy do rodziny" (Krzyszkowski 2018, 40). Rodzina jednak, chociaż stanowi pierwsze ogniwo w strukturze opiekuńczej suubpopulacji osób starszych, w wielu przypadkach jest w małym stopniu wystarczającym środowiskiem opieki. Jedną z przyczyn tej sytuacji wydaje sie być szeroko posunięta mobilność dzieci lokująca się w przestrzeni migracji wewnątrz- i zewnątrzpaństwowej. Coraz więcej dzieci, zakładając własne rodziny, przyjmuje autonomiczny styl życia, zamieszkując w różnych miastach i poza granicami własnej ojczyzny. Również styl życia uwarunkowany ludzkimi potrzebami, ilością czasu pracy, konsumeryzmem, przyczynia się do ograniczenia czasu na odwiedziny, wspólne spotkania, troskę o osoby starsze. Wreszcie kondycja ekonomiczna, która nie zawsze jest dobra w rodzinach dzieci, obniża możliwość poświęcenia odpowiednich środków pieniężnych na opiekę dla swoich rodziców. Z tej racji potencjał opiekuńczy w zakresie bezpieczeństwa zdrowotnego zarówno w sferze personalnej, jak i ekonomicznej, jest mocno nadwyrężony, zaś seniorzy muszą liczyć na własne siły, własny budżet lub korzystać z pomocy samorządów lokalnych.

Zwiększająca się liczba świadczeń przyznawanych seniorom w ramach zapewniania bezpieczeństwa socjalnego, szczególnie w późniejszym wieku i w dłuższym okresie, to kolejne obciążenia budżetu samorządowego. W połączeniu z systemem emerytalnym, w którym liczba beneficjentów permanentnie wzrasta, przy jednoznacznym obniżaniu się liczby osób płacących składki, jest zjawiskiem wielce niepokojącym. Ponadto zwiększanie kosztów ochrony zdrowia w przedostatniej i ostatniej fazie życia seniorów nakłada na samorządy terytorialne dodatkowe obciążenia. Zgodnie z zapisem w konstytucji WHO zdrowie „to stan cechujący się uzyskaniem dobrego samopoczucia na

poziomie fizycznym, psychicznym i społecznym" (WHO). Trzeba przyznać, że najwyższy odsetek konsumpcji świadczeń zdrowotnych przypada na osoby powyżej 65. roku życia.

Jeszcze innym wyzwaniem dla polityki lokalnej stymulowanej suubpopulacją seniorów jest zwiększenie środków na rzecz pomocy środowiskowej. Obejmuje ona świadczenia rzeczowe, pieniężne i usługowe realizowane w środowisku zamieszkania osoby starszej (świadczeniobiorcy). Udzielana jest w ośrodkach wsparcia, takich jak: domy pomocy społecznej, dzienne domy samopomocy oraz noclegownie (Kowalczyk i Kamiński 2013, 105), i wymaga dodatkowych środków pochodzących z budżetu samorządu terytorialnego. W latach 2015-2017 Najwyższa Izba Kontroli po przeprowadzeniu badań pt. *Usługi opiekuńcze świadczone osobom starszym w miejscu zamieszkania* uznała, że w realizacji zadań opieki środowiskowej wzrasta liczba osób kierowanych do placówek opiekuńczych. W konsekwencji relatywnie wzrastają wydatki ośrodków pomocy społecznej, które generują wzrost wydatków samorządowych. Obecnie liczba osób wykazujących deficyty w obszarze samodzielnej egzystencji i potrzebujących opieki środowiskowej bliska jest dwóch milionów (Informacja o wynikach kontroli NIK).

Również zwiększanie kosztów opieki instytucjonalnej, szczególnie nakładów finansowych to kolejny obszar działań realizowanych na rzecz starszej generacji osób w ramach polityki lokalnej. Zadania te rekomendowane są w Ustawie o Pomocy Społecznej, w której zapisano „osobie samotnej, która z powodu wieku, choroby lub innych przyczyn wymaga pomocy innych osób, a jest jej pozbawiona, przysługuje pomoc w formie usług opiekuńczych lub specjalistycznych usług opiekuńczych (Ustawa o pomocy społecznej 2004, 50), a organizowanie i świadczenie usług opiekuńczych i specjalistycznych w miejscu zamieszkania pozostaje obowiązkowym zadaniem własnym gminy (Ustawa o pomocy społecznej 2004, 17.1). Wprawdzie opieka instytucjonalna, która obejmuje przede wszystkim osoby starsze, jest szeroko realizowana w środowiskach lokalnych, ale pochłania wiele środków generowanych z systemu państwa i znaczną część nakładów finansowych samorządów.

Według P. Błędowskiego, w przypadku wyzwań polityki lokalnej implikowanej generacją starszych należy zwrócić uwagę na cztery obszary: feminizację, singularyzację, spadek dochodów oraz pogorszenie stanu zdrowia (Błędowski 2002, 115-121). Statystycznie kobiety żyją średnio o 10 lat dłużej w stosunku do mężczyzn. W Polsce i nie tylko „kobiety stanowią przeważającą liczbę osób starszych, co znajduje również odzwierciedlenie w przeciętnym trwaniu życia, które dla kobiet wynosiło 80,8 lat, zaś dla mężczyzn 71,9" (*Informacja o sytuacji osób starszych w Polsce za 2018 r.* 2019). Pochodną cechą feminizacji jest również singularyzacja zwiększająca konieczność dostosowania opieki do samotnie żyjących kobiet. Feminizacja i sinularyzacja wydają

się istotnym wyzwaniem dla samorządów lokalnych, szczególnie jeśli chodzi o dostosowanie realizacji usług instytucjonalnych i opiekuńczych, a także w przypadku uwzględniania warunków miejskich i wiejskich. Z kolei dochody seniorów ograniczające się najczęściej jedynie do relatywnie niskich emerytur w przypadku osób obciążonych różnymi chorobami obniżają styl ich życia. Trzeba bowiem mieć na uwadze, że każda osoba osiągająca wiek emerytalny przyjmuje w społeczeństwie role konsumenta. Wydatki zaś związane z utrzymaniem, konsumpcją nie zawsze bilansują się z przychodami emerytalnymi. Niewystarczające dochody, w połączeniu z różnymi zaawansowanymi chorobami osób starszych, a szczególnie konieczność korzystania z opieki przyczyniają się do zwiększonej liczby beneficjentów w ośródkach pomocy społecznej.

3. Gmina jako podmiot bezpieczeństwa seniorów w środowisku lokalnym

Wskazane problemy seniorów w środowisku zamieszkania i problemy polityki lokalnej jako wyzwanie dla samorządów to ważne zagadnienia w dyskusji społecznej. Pierwszym i nadrzędnym podmiotem strategii lokalnego zrozumienia seniorów, również w zakresie ich wsparcia oraz bezpieczeństwa, są samorządy terytorialne, szczególnie gminne[1]. Ich zadaniem jest zapewnić sieć bezpieczeństwa społecznego i socjalnego dla seniorów i osób starszych. Odwołując się do podstaw prawnych, a więc do art. 6. ustawy o samorządzie gminnym, należy nadmienić, że „do zakresu działania gminy należą wszystkie sprawy publiczne o znaczeniu lokalnym, niezastrzeżone ustawami na rzecz innych podmiotów", a „zaspokajanie zbiorowych potrzeb wspólnoty należy do zadań własnych gminy" (Ustawa o samorządzie gminnym 1990, 6 i 7).

Do katalogu zadań tych zaliczono również te, które obejmują troskę o osoby starsze: ochronę zdrowia; pomoc społeczną, w tym ośrodki i zakłady opiekuńcze; wspieranie rodziny i system pieczy zastępczej; edukacji publicznej; kultury, kultury fizycznej i turystyki, porządku publicznego i bezpieczeństwa obywateli, utrzymania gminnych obiektów i urządzeń użyteczności publicznej, wdrażania programów pobudzania aktywności obywatelskiej (Ustawa o samorządzie gminnym 1990, art. 7.1). Niewątpliwie wskazane działania odnoszą się również do regulacji prawnych zamieszczonych w Ustawie o samorządzie powiatowym (Ustawa o samorządzie powiatowym 1998) zwykle korelujących z regulacjami gminnymi, których zadaniem jest tworzenie polityki lokalnej w środowiskach swoich obywateli.

[1] W literaturze zwykle odwołuje się do potrójnego rozumienia samorządu terytorialnego, realizowanego na poziomie organizacji w społeczności lokalnej (powiecie, gminie) oraz regionalnej (województwie).

Polityka samorządowa dostosowana jest do faz życia osób starszych. Wśród osób wieku między 65. a 75. rokiem życia istotne wydaje się przede wszystkim wykorzystanie ich potencjału. Z tej racji wypada, aby w odbiorze społecznym zmieniać świadomość współczesnych ludzi i stanowiących blisko 1/3 populacji seniorów nie kategoryzować jedynie jako wymagających permanentnego pomagania i wspierania, ale nade wszystko korzystać z ich wiedzy, aksjologii, bogatego doświadczenia.

Polityka senioralna realizowana w obszarze lokalnym skupia się przede wszystkim na wykorzystaniu kapitału seniorów. W bogatej ofercie można wskazać funkcjonowanie wielu instytucji, takich jak uniwersytety trzeciego wieku, kluby seniora, rady seniora. Uniwersytety trzeciego wieku, podnosząc jakość życia subpopulacji seniorów, organizują zajęcia w zakresie: samokształcenia, integracji grupowej, poszerzania wiedzy, umiejętności technologicznych, wypełniania wolnego czasu, wzajemnej akceptacji, akceptacji środowiska, wzmocnienia komunikacji wirtualnej, wzmocnienia rozwoju fizycznego i psychicznego, realizacji własnych marzeń, racjonalnego spędzania czasu wolnego, kształtowania zdrowego stylu życia, włączenia w życie publiczne i obywatelskie społeczności lokalnej oraz integracji międzygeneracyjnej (Borczyk et al. 2019, 13-14).

Kolejnym miejscem redystrybucji doświadczenia życiowego generacji starszych są kluby seniorów. Instytucje te funkcjonują prawie w każdej gminie a ich najważniejszą strategią jest: stymulowanie środowiskowej integracji, spędzania wolnego czasu, realizacji niedokończonych marzeń, promocja kultury, budzenie wirtualnego świata, doradztwo zdrowotne, a nade wszystko aktywizacja społeczno-kulturalna. Funkcjonują w środowiskach lokalnych na podstawie szeroko rozbudowanej działalności bibliotek gminnych, parafii, zaś ich działalność koncentruje się wokół: form oświatowych, zainteresowań hobbistycznych, kursów edukacyjnych, studium oświatowego, propagowania czytelnictwa, organizowania wypoczynku, pracy artystycznej, poznawania obcego języka, ułatwiania kontaktów wirtualnych za pośrednictwem portali społecznych (Kijak i Szarota 2013, 34). Odmienną formą działalności jest również, przynajmniej w niektórych parafiach, prowadzenie korepetycji dla dzieci i młodzieży.

Niewątpliwie właściwą formą wykorzystania kapitału seniorów w lokalnej polityce są miejskie i gminne rady seniorów. Nowelizacja ustawy o samorządzie gminnym opublikowana 30 listopada 2013 roku artykułuje, że gmina „sprzyja solidarności międzypokoleniowej oraz tworzy warunki do pobudzania aktywności obywatelskiej osób starszych w społeczności lokalnej" (Ustawa o zmianie ustawy o samorządzie gminnym 2013, 5). Rady seniorów „pełnią funkcję konsultacyjną, opiniodawczą i interwencyjną. Działają na rzecz podniesienia poziomu życia seniorów oraz wzrostu ich aktywności w społecz-

nościach lokalnych" (Ganeczko 2017, 5). Ponadto są organem samorządowym wspierania rady gminy w przygotowaniu i prowadzeniu strategii polityki senioralnej wobec suwerena.

Jeszcze innym elementem realizacji polityki senioralnej są dzienne domy seniorów[2]. To ośrodki wsparcia o zasięgu gminnym; pomoc świadczona jest w nich w warunkach dziennych, a nie stacjonarnych. Osoby potrzebujące wsparcia, a funkcjonujące we własnych domach, przywożone są do domu seniora i biorą udział w różnych zajęciach: integracji międzyosobowej, posiłkach oraz w odpowiednio dobranej rehabilitacji, szczególnie zaś: w terapii zajęciowej dla grup i osób indywidualnych w celu podtrzymania równowagi psychofizycznej i wzmocnienia umiejętności społecznego funkcjonowania. Zakres tych działań zogniskowany jest w trzech obszarach: świadczeń opiekuńczych, bezpieczeństwa zdrowotnego oraz działań fakultatywnych (kulturalnych, towarzyskich, integracyjnych)[3].

Instytucjonalne wsparcie osób starszych w środowisku lokalnego zamieszkania jest procedowane jako zadanie samorządu terytorialnego w Miejskich i Gminnych Ośrodkach Pomocy Społecznej. Joanna Staręga-Piasek konstatuje, że celem pomocy społecznej jest przede wszystkim podejmowanie działań na rzecz zapewnienia samodzielności jednostkom i rodzinom, wszędzie tam, gdzie jest to możliwe, oraz wspieranie ich, opiekowanie się nimi i zagwarantowanie im godnej egzystencji (Staręga-Piasek 1998, 9). W tej kategorii osób seniorzy wykazujący deficyty samodzielnej egzystencji pozostają pierwszym podmiotem wsparcia społecznego. Ośrodki Pomocy Społecznej w ramach polityki lokalnej realizują zadania w różnych placówkach. Należą do nich Domy Pomocy Społecznej (dalej: DPS) stanowiące szczególnie dla osób starszych jedyne miejsce zamieszkania. W tym kontekście A. Leszczyńska-Rajchert, dokonując charakterystyki DPS-ów, kategoryzuje je jako placówki długoterminowej opieki o charakterze zamkniętym, świadczące pomoc całodobową (stacjonarną) osobom wykazującym potrzebę stałej opieki z powodu: choroby, niepełnosprawności, samotności. Domy te w pewnym sensie zastępują wska-

[2] W niektórych gminach ośrodki te przyjmują nazwę Dzienne Domy Pomocy Społecznej i oferują wsparcie przez osiem godzin w tygodniu od poniedziałku do piątku. Nie tylko oferują szeroki wachlarz pomocowy dla osób starszych, ale są też odciążeniem dla ich dzieci, które w warunkach stacjonarnych własnych domów nie mogą zapewnić całodziennego wsparcia i opieki dla rodziców. Zwykle lokalizowane są w konkretnym regionie (gminie) a pomocą obejmują osoby samotne, starsze, o niskiej sprawności ruchowej i intelektualnej. Zaspokajają w części warunki bytowe, rehabilitacyjne i pielęgnacyjne.

[3] Z badań przeprowadzonych przez Najwyższą Izbę Kontroli wynika, że jednostki samorządowe prowadzące dzienne domy pomocy, działając na podstawie ustawy o pomocy społecznej z 2004 r. oraz programu „Senio-Wigor", zapewniają seniorom skuteczne wsparcie. W 2016 r. działało 295 DDP, z tego 123 w ramach programu „Senior-Wigor" (Informacja o wynikach kontroli NIK 2016, 6-9).

zanym powyżej jednostkom domy i miejsca środowiskowego zamieszkania, a ich cele ogniskują się wokół następujących świadczeń: permanentnej opieki, zaspokajaniu potrzeb bytowych, społecznych, religijnych i kulturowych oraz realizacji świadczeń zdrowotnych (Leszczyńska-Rajchert 2006, 157).

Środowiskowa polityka lokalna związana z troską o seniorów w ich środowisku zamieszkania obejmuje również opiekę realizowaną przez opiekunów będących najbliższymi członkami rodziny (córki, synów, dorosłe wnuki, innych krewnych), oraz opiekunów środowiskowych, a gminne ośrodki pomocy społecznej świadczą pomoc finansową, rzeczową, pracę socjalną, usługi opiekuńcze, pobyt w dziennych domach pomocy (Wawrzyniak 2014, 137).

Nowatorską formą lokalnych rozwiązań wsparcia seniorów przez samorządy terytorialne, przynajmniej w niektórych gminach, jest oferta „Teleopieki", skierowanej do osób starszych, samotnych, często schorowanych, wykazujących niski poziom samodzielności, które pozostają w domach na długie godziny bez opieki i wyrażają obawy, że w razie braku dyspozycji zdrowotnej mogą być pozbawione pomocy. Usługa ta ułatwia nie tylko całodobowe wzywanie pomocy, ale zapewnia poczucie bezpieczeństwa i komfort psychiczny podopiecznego. Według R. Pawlińskiej-Chmara w „Polsce ponad 2,5 mln osób wymaga stałej, codziennej opieki i tyle samo spełnia rolę opiekunów. Razem to daje prawie 5 mln ludzi. Jeśli dzięki teleopiece ta grupa może uzyskać na przykład zmniejszenie poziomu stresu, ogólną poprawę stanu zdrowia i samopoczucia, zwiększenie poziomu wolności i niezależności oraz poczucia bezpieczeństwa, odciążenie opiekunów od konieczności pozostawania w stałej gotowości i zapewnienie im chwil wytchnienia, a także zmniejszenie poczucia bycia ciężarem dla bliskich, to warto upowszechniać teleopiekę" (Pawlińska-Chmara 2016, 156).

Jak wskazano wcześniej, polityka społeczna dostosowana do potrzeb osób starszych realizowana jest w odpowiednich fazach ich życia. Istotne wydaje się zwrócenie uwagi na końcową fazę życia uwarunkowaną pewnymi okolicznościami: długofalową, permanentną chorobą niezależnie od wieku seniora oraz zmienną wieku powyżej 75. roku życia. Domniemywa się, że w tym wieku zapotrzebowanie na usługi opiekuńcze, opiekę gerontologiczną, jest relatywnie wyższe. Efektywna polityka lokalna adresowana do osób starszych ogniskuje się wokół pomocy przyznawanej suwerenowi w postaci różnych świadczeń pieniężnych i niepieniężnych oraz zasiłków. W kafeterii zasiłków pieniężnych wskazuje się: zasiłki stałe, okresowe, celowe, pielęgnacyjne i dodatki pielęgnacyjne. Zasiłki niepieniężne aplikowane są szczegółowo w zakresie pracy socjalnej, specjalistycznego poradnictwa, a w sytuacji braku rodziny również w prawie do sprawienia pogrzebu.

W ramach polityki opiekuńczej związanej z ostatnim stadium życia osób starszych, chociaż lokowane nie zawsze w obszarze gminnym, należałoby

wskazać zakłady opiekuńczo- lecznicze, realizujące w miejscu zamieszkania opiekę pielegnacyjną, rehabilitacyjną, medyczną, świadczenia pielęgnacyjne, terapię zajeciową; zakłady pielęgnacyjno-opiekuńcze świadczące usługi osobom niewymagającym hospitalizacji, ale przyczyniające się do poprawy zdrowia podopiecznego, a nawet umożliwiające jemu powrót do samodzielności po przebytej chorobie; hospicja zapewniające pomoc i opiekę medyczną, psychologiczną, w przypadku terminalnie chorych oraz uśmierzające ból i cierpienie. Nadrzędnym zadaniem tych placówek jest nade wszystko towarzyszenie choremu w drodze odchodzenia – umierania z udzieleniem holistycznego wsparcia: psychologicznego, socjalnego, duchowego (Wawrzyniak 2014, 133-134).

Odpowiedzią na potrzeby subpopulacji osób starszych w środowisku zamieszkania, oferowaną przez samorządy lokalne we współpracy z innymi instytucjami jest także tworzenie społecznego wsparcia bezpieczeństwa. Pomoc ta powinna być aplikowana w następujących sektorach: opracowania strategii wsparcia sieci bezpieczeństwa osób starszych; kształtowania odpowiedniej, dostosowanej dla nich przestrzenni publicznej, zapewnienia w granicach możliwości bezpiecznego transportu, włączania osób starszych w działania dotyczące ich bezpieczeństwa w społecznościach lokalnych oraz działaniach informacyjno-wspierających podejmujących profilaktykę w zakresie zagrożeń dla seniorów oraz przede wszystkim bezpieczeństwa socjalnego interpretowanego jako wolność od różnego typu ryzyka socjalnego, nie tylko od ubóstwa i choroby (Błędowski et al. 2017, 30-31 i 20).

Zakończenie

Gerontologia społeczna stanowiąca ważny przedmiot badań polityki społecznej w obszarze m.in. bezpieczeństwa społecznego seniorów, w obecnych uwarunkowaniach globalnych przyjmuje charakter prymarny, wpisując się w pojęcie polityki senioralnej. Z tej racji jakość życia seniorów we współczesnym świecie oraz wykorzystanie ich kapitału intelektualnego, doświadczenia życia, mądrości, wiedzy historycznej i kultury są bez wątpienia istotne. Chociaż wspomniana dziedzina wiedzy obejmuje całą subpopulację generacji starszych, to jednak cechuje ją feminizm, szczególnie w ostatniej fazie życia. W związku z tym kobiety częściej doświadczają samotności, zwykle spowodowanej wdowieństwem.

Generalnie polityka lokalna jest skierowana do wszystkich obywateli, w tym również do seniorów. Z jednej strony jawi się jako odpowiedź na ich problemy związane z egzystencją, z drugiej poszukuje strategii dostosowania do lokalnych warunków życia. W pewnym sensie cechuje ją indywidualność i koncentracja w mikro- i makroprzestrzeni. Z tej przyczyny trudno o dostoso-

wanie holistycznej polityki lokalnej do wszystkich gmin. Każda gmina zobligowana jest do opracowania takiej strategii, która sprawdzi się w poszczególnych przypadkach troski, pomocy i wsparcia osób starszych.

Wydaje się, że należy rekomendować i postulować zwrócenie uwagi na środowiskowe uwarunkowania zamieszkania współczesnych seniorów podczas realizacji polityki społecznej w obszarach wiejskich i miejskich. Chociaż współcześnie te granice się zacierają, to jednak nie brakuje typowych wiejskich środowisk, w których życie jest dla seniorów dużym wyzwaniem. Istotnym postulatem wydaje się także dostosowanie strategii polityki społecznej względem seniorów wymagających usług społecznych i opiekuńczych, których dystrybucja wpłynie na bezpieczeństwo socjalne, warunkujące podniesienie jakości ich życia oraz uchronienie przed wykluczeniem społecznym.

Końcowym asumptem polityki społecznej na poziomie loklnym jest zwiększanie liczby inicjatyw samorządowych uwzględniających nie tylko położenie geograficzne środowiska lokalnego egzystencji seniorów, ale również aspekty kulturowe, demograficzne, społeczne, ekonomiczne i socjalne. Struktura zaś realizacji polityki senioralnej przyjmuje charakter dualnego podejścia: permanentnej troski w obszarze pomocy i relatywnej realizacji zadań opiekuńczych.

BIBLIOGRAFIA

Błędowski, Piotr. 2002. *Lokalna polityka społeczna wobec ludzi starych.* Warszawa: PWN.

Błędowski, Piotr et al. 2017. Model wsparcia społecznego osób starszych w środowisku zamieszkania. W: *System wsparcia osób starszych w środowisku zamieszkania*, red. Szatur-Jaworska, Barbara i Błędowski Piotr, 11-37. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich.

Borczyk, Wojciech et al. 2019[3]. *Standardy działania uniwersytetów trzeciego wieku w Polsce*. Nowy Sącz: Ogólnopolska Federacja Stowarzyszeń Uniwersytetów Trzeciego Wieku.

Ganeczko, Aneta. 2017. Rady Seniorów w Polsce. Podstawa prawna i liczba. Rady seniorów, dodatek tematyczny do pism. *Polityka Senioralna*, 4, 5-9.

Grudziński, Andrzej. 2014. Ludzie starzy w obliczu współczesnych przemian. W: *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*, red. Józef Stala, 61-69. Kraków: UPJPII.

Informacja o sytuacji osób starszych w Polsce za 2018 r. 2019. Ministerstwo Rodziny Pracy i Polityki Społecznej. Warszawa. Dostęp: 16.09.2022. https://www.gov.pl/web/rodzina/informacja-o-sytuacji-osob-starszych-w-polsce-za-rok-2019.

Informacja o wynikach kontroli NIK. 2016. *Opieka nad osobami starszymi w dziennych domach pomocy* KPS.410.004.00.2016, Warszawa 2016. (pdf. z dnia. 02.04.2020).

Informacja o wynikach kontroli NIK. 2017. *Usługi opiekuńcze świadczone osobom starszym w miejscu zamieszkania*, KPS.430.006.2017r., Warszawa 2017. (pdf. z dnia. 01.04.2020r).

Kijak, J. Remigiusz i Szarota Zofia. 2013. *Starość. Między diagnozą a działaniem.* Warszawa: Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich.

Konstytucja WHO z dnia 19 czerwca i 22 lipca 1946.

Kowalczyk, Olga i Kamiński Stanisław. 2013. *Wymiary polityki społecznej.* Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.

Krzyszkowski, Jerzy. 2018. Deinstytucjonalizacja usług dla seniorów jako element polityki senioralnej. *Problemy Polityki Społecznej*, 3 (42), 37-52.

Kwaśniewska, Krystyna. 2016. Problematyka senioralna jako istotne zadanie polityki społecznej. *Studia z Zakresu Nauk Prawnoustrojowych. Miscelleanea*, 4, 369-383.
Leszczyńska-Rajchert, Anna. 2006. *Człowiek starszy i jego wspomaganie – w stronę pedagogiki starości*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Olsztyńskiego.
Modzelewski, Wojciech. 1999. *Wprowadzenie do socjologii.* Katowice: Śląsk.
Pawlińska-Chmara, Romana. 2016. Teleopieka – wyzwanie i system wzmocnienia bezpieczeństwa dla samorządów w opiece nad osobą starszą. *Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach*, 290, 149-157.
Staręga-Piasek Joanna. 1998. O roli prawa i wartościach w pomocy społecznej. *Polityka Społeczna*, 7, 9-11.
Szacka, Barbara. 2003. *Wprowadzenie do socjologii.* Warszawa: PWN.
Szatur-Jaworska, Barbara. 2000. *Ludzie starzy i starość w polityce społecznej.* Warszawa: Aspra-JR.
Szweda-Lewandowska et al. 2012. Starzenie się i starość – ogólna charakterystyka. W: *Raport na temat sytuacji osób starszych w Polsce*, oprac. Piotr Błędowski et al., 15-32. Warszawa: Instytut Pracy i Spraw Socjalnych.
Ustawa o pomocy społecznej z dnia 12 maja 2004 r. Dz.U. 2004 nr 64 poz. 593.
Ustawa o samorządzie gminnym z dnia 8 marca 1990 r. Dz. U. z 2019 r. poz. 506.
Ustawa o samorządzie powiatowym z dnia 5 czerwca 1998 r., Dz.U. z 2013 r., poz. 595.
Ustawa o zmianie ustawy o samorządzie gminnym z dnia 11 października 2013 r. Dz.U. z 2013 r. poz. 1318.
Wasylewski, Roman. 2008. Lokalna polityka społeczna. W: *Polityka społeczna*, red. Grażyna Firlit-Fesnak i Małgorzata Szylko-Skoczny, 351-360. Warszawa: PWN.
Wawrzyniak, K. Joanna. 2014. Instytucje pomocowe i organizacje pozarządowe w pracy na rzecz osób starszych. W: *Starzenie się i starość w perspektywie pracy socjalnej*, red. Agata Chabior, Artur Fabiś i Joanna. K. Wawrzyniak, 133-142. Warszawa: Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich.
Zwolińska, Katarzyna. 2011. Sytuacja społeczna osób starszych w polskim społeczeństwie. Diagnoza na podstawie raportu końcowego projektu WŁĄCZwiek. W: *Osoby starsze w społeczeństwie – społeczeństwo wobec osób starszych*, red. Marta Makuch i Dorota Moroń, 156-168. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
Żurek, Aldona. 2013. *Single.* Między samotnością a wspólnotowością, W: *Singlizm. Nowy styl życia w ponowoczesnym świecie*, red. Karolina L. Kuklińska, s. 47-70. Warszawa: Collegium Civitas, Wydawnictwo Trio.

Józef Młyński – dr hab. w dziedzinie nauk społecznych w dyscyplinie nauki o polityce oraz dr w dziedzinie nauk społecznych w dyscyplinie nauki socjologiczne, profesor uczelniany, Wykładowca w Instytucie Spraw Społecznych i Zdrowia Publicznego Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Członek Rady ds. Wewnętrznej Oceny, Jakości Szkolnictwa Wyższego Uniwersytetu Trnava w Trnavie. Członek w rejestrze ekspertów do spraw jakości programu kierunków społecznych Uniwersytetu Ivan Franko National of Lviv. Koordynator Studium Poradnictwa Rodzinnego „Pomagam Sobie – Pomagam Innym" Europy Zachodniej. Pracownik Poradni Specjalistycznej ARKA i Telefonu Zaufania w Tarnowie. Koordynator naukowy Stowarzyszenia „Familiaris" we Freiburgu – Niemcy. Obszary badawcze: polityka społeczna (praca socjalna, bezpieczeństwo socjalne, gerontologia) socjologia rodziny (migracje, poradnictwo rodzinne). Autor, współautor i redaktor monografii oraz ponad 150 artykułów w języku polskim, niemieckim i angielskim oraz wielu książek.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 243-259
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.14

Selected aspects of perceiving and experiencing birth – study of men participating in hospital childbirth and men with an experience of home childbirth

Wybrane aspekty postrzegania i przeżywania porodu – badanie mężczyzn uczestniczących w porodach szpitalnych oraz mężczyzn z doświadczeniem porodu domowego

JUSTYNA STĘPKOWSKA, MD, PHD
(CORRESPONDING AUTHOR)
Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw, Poland
jstepkowska@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0035-8964

MAGDALENA BOGUSZ, MA
Warsaw, Poland
magdab295@gmail.com
ORCID: /0000-0001-7429-2841

KATARZYNA STĘPKOWSKA, MA
Psychological Practitioner, Poland
stepkowskakatarzyna@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2587-7330

Abstract: Participating in childbirth of his own child can be a plane for redefining man's own identity and self-esteem. The study aimed to verify whether there is a relationship between the place of childbirth and selected aspects of man's perceiving and experiencing participation in childbirth of his own child and to assess the relationship between man's perception of childbirth as an essential life experience and an experience affecting self-esteem. The study included 147 men aged 18 to 57 years (M = 34,56; SD = 8,29) who had experience of participating in the delivery of their child. The conducted research was

preliminary. The research was carried out using the diagnostics survey method and non-probabilistic sampling. The data were collected anonymously via the survey questionnaire. The collected data was analyzed using descriptive statistics methods, with the Kolmogorov-Smirnov and Mann-Whitney U tests and the analysis of Spearman's ρ rank correlation, with the IBM SPSS Statistics 23 package. The threshold of $\alpha = 0.05$ was considered as the significance level. Main results: (a) According to the respondents, man's participation in birth of his own child is an important factor influencing self-esteem; (b) the stronger perception of childbirth as an important event in life, the more this experience affects self-esteem according to the respondents.

The research shows the importance of the father participation in the childbirth for the self-esteem level of the man. The preliminary study indicates also the need for in-depth research on the participation of the father at childbirth and on the multifaceted importance of this presence.

Keywords: home delivery; hospital delivery; self-esteem; father's participation in childbirth; family delivery

Abstrakt: Uczestniczenie w porodzie swojego dziecka może być dla mężczyzny płaszczyzną redefiniowania własnej tożsamości oraz kształtowania poczucia własnej wartości i samooceny. Celem badania była ocena czy istnieje zależność między miejscem porodu a wybranymi aspektami postrzegania i przeżywania przez mężczyzn uczestnictwa w porodzie swojego dziecka oraz ocena zależności między postrzeganiem przez mężczyzn porodu jako istotnego doświadczenia życiowego i doświadczenia wpływającego na samoocenę. W badaniu wzięło udział 147 mężczyzn w wieku od 18 do 57 lat ($M = 34{,}56$; $SD = 8{,}29$), którzy mieli doświadczenie uczestniczenia w porodzie swojego dziecka. Przeprowadzone badania miały charakter wstępny. Badania przeprowadzono metodą sondażu diagnostycznego; dobór próby nieprobabilistyczny. Badanie było anonimowe. Zastosowano autorski kwestionariusz. Zgromadzone dane przeanalizowano metodami statystyki opisowej z wykorzystaniem testów: Kołmogorowa-Smirnowa, U Manna-Whitney'a oraz analizy korelacji rangowej ρ Spearmana przy użyciu pakietu IBM SPSS Statistics 23. Za poziom istotności uznano próg $\alpha = 0{,}05$. Główne wyniki (a) Towarzyszenie przy porodzie swojego dziecka jest istotnym czynnikiem wpływającym w opinii respondentów na samoocenę; (b) im silniejsze jest postrzeganie przez mężczyznę porodu swego dziecka jako ważnego wydarzenia w życiu, tym silniej w opinii respondentów, wydarzenie to wpływa na samoocenę.

Przeprowadzone badania wykazują, że uczestniczenie przez mężczyznę w porodzie swego dziecka ma znaczenie dla jego samooceny. Zrealizowane badania, mające charakter wstępny, wskazują na potrzebę pogłębionych badań dotyczących obecności ojca przy porodzie dziecka oraz badań dotyczących wielopłaszczyznowego znaczenia tej obecności.

Słowa kluczowe: poród domowy; poród szpitalny; samoocena; udział ojca w porodzie; poród rodzinny

Introduction

In Poland, the history of childbirth in the presence of the child's father is relatively short. The first such recorded childbirth took place in the Clinic of Perinatology of the Institute of Gynecology and Obstetrics of the Medical Academy in Łódź in 1983 (Jenczura et al. 2016, 107-115). Since then, this practice has become more common. Home births are also becoming more popular. In Poland, in a certain period of history of obstetrics, home births were de facto prohibited due to the issuance in the mid-1950s of a ministerial order to give birth in a hospital (Chołuj 2017, 10-43; Walewska et al. 2017, 171-181). However, following the actions of family and medical circles, it has been possible to obtain the right to choose the place of childbirth for a woman.

The concept of family birth is most often perceived as a situation where a woman gives birth in the presence of her husband, the child's father. In the literature on the subject, one can find numerous studies on the importance of family births not only for the woman giving birth but also for the child's father. The studies concern, in particular, the attitudes the men adopt during childbirth, the reasons they decide to be present at the delivery, and the multifaceted dimension of the effects of man's presence during childbirth.

In the past, women in the perinatal period were supported by other women, experienced mothers (Bohren et al. 2017, 7). It was also believed that childbirth was an exclusively female event, in which the man – the father of the child, did not participate directly and actively (Wrześniewska and Bąk 2012, 89-99). After the Second World War in Poland, delivery rooms began to be created (Słoma, Krajewska-Kułak and Krajewska-Ferishah 2020, 20), in which women in physiological pregnancies were cared for. In hospitals, mainly complicated births were delivered. The first delivery room was established in 1945 in Laski near Warsaw (Kassner 2007, 40-42). In the 1970s, separate delivery rooms were gradually liquidated, and healthy women giving birth in physiological pregnancies were also admitted to hospitals (Słoma, Krajewska-Kułak and Krajewska-Ferishah 2020, 21). The introduced changes in perinatal care, the gradual elimination of separate delivery rooms, and the above-described ministerial hospital birth order aimed to reduce perinatal mortality and the risk associated with complicated births. Despite very noble assumptions, a large number of medical procedures were also applied for mothers with no medical indication for intervention. The complete transfer of births to the hospital, the development of medical equipment, an increased number of medical procedures and the taking over of most of the care of the woman giving birth by doctors, led to the fact that childbirth ceased to be treated as something natural and became a medical event (Chołuj 2017, 42-43). The decision-making powers were limited for a woman giving birth in the hospital. Her contact with the

child was also limited, often to feeding at fixed hours (Walewska et al. 2017, 171-181).

However, in recent years, attention has been paid to the problem of the medicalisation of childbirth through interventions that, instead of facilitating parturition, often lead to the transformation of physiology into pathology (Fijałkowski 1998, 114-115). The progressive medicalization of childbirth was to be counteracted by the Organizational Standard for Perinatal Care (Polish: Standard Organizacyjny Opieki Okołoporodowej, SOOO) introduced in recent years. On January 1, 2019, a new SOOO entered into force based on the Regulation of the Minister of Health of August 16, 2018 (Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 16 sierpnia 2018 r. w sprawie standardu organizacyjnego opieki okołoporodowej. 2018. Dz.U. z 2018 r. poz. 1756). The main assumption of this standard is to regulate the organization of perinatal care to organize and standardize the principles prevailing in obstetric wards in Poland and to provide the best possible care for a pregnant woman and her child. The regulation indicates a crucial area of activation of people accompanying the woman giving birth, in particular in the area of non-pharmacological methods for relieving birth pain, which include, for example, assistance in the use of breathing techniques, massage, and assistance in taking comfortable positions, including vertical ones. As indicated in the literature on the subject, such activation brings benefits of both medical and mental nature (Balaskas 1992, 94-95; Berkau 2015, 71-75; Berkau, Suchowiak and Plagens-Rotman 2016, 18-23; Cevik and Yanikkerem 2020, 1159-1164; Chapman and Charles 2018, 2-3; Hasani et al. 2021, 1687--1694; Kabakian-Khasholian, El-Nemerand and Bashour 2015, 223-6; Słoma, Krajewska-Kułak and Krajewska-Ferishah 2020, 29; Smolarek et al. 2016, 74--80). The most common birth companion is the husband of the woman giving birth, who, thanks to his involvement, can actively participate in the delivery process. The current standard of perinatal care also reminds about the right of a woman to choose the place of childbirth in the hospital or non-hospital conditions, e.g., at home or in birth centres (Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 16 sierpnia 2018 r. w sprawie standardu organizacyjnego opieki okołoporodowej. 2018. Dz.U. z 2018 r. poz. 1756).

It is natural for a significant part of Polish society to associate childbirth with a hospital. This may be due to the fact that despite the abolition of the ministerial order to give birth in a hospital, this practice has become fixed in the mentality of society, and childbirth is still perceived as a strictly medical procedure carried out in hospital conditions (Chołuj 2017, 62-63). Women often choose to give birth in a hospital for financial and pragmatic reasons, and because of their fears, especially at the first birth, related to the complications that may occur. The presence of a doctor and the availability of specialized medical equipment give them a sense of security. The hospital also

allows them to use anesthesia and – in emergencies – undergo a caesarean section (Tataj-Puzyna 2011, 89-99). However, on the other hand, in-hospital physiological delivery increases the risk of implementing unnecessary medical procedures that may later prove unfavourable to the mother and/or the newborn. The use of medical interventions without medical indications makes the physiological course of childbirth disturbed. Often, this results in a cascade of medical interventions interfering with the natural process of childbirth, which is associated with a higher risk of completing pregnancy procedurally or surgically (Doroszewska 2016, 47-59; Wagner 2001, 25-37).

Due to the high level of birth medicalization, using their rights, women in physiological pregnancies are increasingly willing to choose their own home for the place of childbirth (Gierszewska et al. 2013, 220-224). The Royal College of Obstetricians and Gynaecologists indicated in the Homebirth Statement that there is no reason to deny women in uncomplicated pregnancies the home delivery experience. It emphasized that home births increase the probability of experiencing childbirth as satisfactory and safe, which translates into the mother's and child's health condition (Royal College of Obstetricians and Gynaecologists and Royal College of Midwives 2007, 1-6).

Naturally, during childbirth (both at home and in the hospital), the child's father is an important companion of the woman giving birth. The research confirms the positive impact of the presence of the child's father at birth on the woman in labour (Świątkowska-Freud, Kawiak and Prei 2007, 476-478). The influence of the father's presence on parental bonding is also significant (Fägerskiöld 2008, 64-71; Ulman-Włodarz et al. 2007, 52-56). What is more, the literature on the subject also emphasizes the thesis that the presence of a father during childbirth may positively impact the development of tighter bonds between spouses (Fägerskiöld 2008, 64-71). Family birth brings spouses closer together through more profound knowledge and openness to the other person and their needs (Berkau 2015, 71-75; Berkau, Suchowiak and Plagens-Rotman 2016, 18-23; Stadnicka and Pawłowska-Muc 2015, 149-159; Ulman-Włodarz et al. 2007, 52-56). Studies conducted among women who gave birth in the presence of their husbands indicate that the experience was associated with a greater sense of security (Stadnicka and Pawłowska-Muc 2015,149-159) and mental support (Ulman-Włodarz et al. 2007, 52-56). As Walewska et al. emphasize, childbirth is also the plane of redefining one's identity. The presence of a father at the birth of a child may have an impact shaping his self-esteem (Walewska et al. 2017, 171-181).

Research purpose

The study aimed to verify whether there is a relationship between the place of childbirth and selected aspects of man's perceiving and experiencing participation in childbirth of his own child and to assess the relationship between man's perception of childbirth as an essential life experience and an experience affecting self-esteem.

Research methodology

Completed quantitative research was conducted using the online diagnostic survey method; sample selection was non-probabilistic. The conducted research was preliminary. The study was anonymous, and participation was voluntary. The author's survey questionnaire consisted of particulars and the main part of the questionnaire. The particulars part contained thirteen questions regarding socio-demographic data such as age, place (village/city) and the province of residence, level of education, economic status, nature of work performed (physical/non-physical work), nature and length of the relationship, number of children, number of births in which the respondents participated. The main part of the questionnaire contained 27 statements with responses on the 5-point Likert scale. The main part of the questionnaire concerned three aspects of a man's participation in childbirth. The first group of statements involved the perception of childbirth and the role of the man during childbirth (8 statements), the second group concerned the feelings accompanying the man during childbirth (6 statements), the third group included statements regarding the subjective assessment of the impact of participation in childbirth on the perception of oneself and the marriage (13 statements).

The statistical analysis was carried out using the IBM SPSS Statistics 23 package. The analyzes were performed using descriptive statistics methods with the following tests: Kolmogorov-Smirnov, Mann-Whitney U test and Spearman's ρ rank correlation analysis. The classical threshold of $\alpha = 0.05$ was considered the significance level; however, the test statistic probability results at the level of $0.05 < p < 0.1$ were interpreted as significant at the statistical trend level. The analyses were performed separately for the group participating only in hospital births (G1) and the group participating in at least one home birth (G2).

Materials

The study involved 147 men aged 18 to 57 years (M = 34.56; SD = 8.29; M is the mean; SD is the standard deviation). People with a higher education level (N = 102, 69.4%) were most frequently recorded in the study group, while secondary education level was recorded in 29 men representing 19.7% of the sample.

Most of the respondents lived in cities with more than 250 thousand inhabitants (N = 75, 51%). 39 men lived in cities with up to 250 thousand inhabitants (26.5%) and 33 people lived in the countryside (22.3%). The vast majority of the surveyed men indicated the status of the employed person (135 people, 91.8%), of which 97 men constituting 71% were white-collar workers. The economic status was diverse: 84 people constituting 57.1% of the sample indicated the average economic status. A significant percentage of respondents, 38.7% of the surveyed sample (N = 57) indicated a high or very high level of economic status.

With regard to the relationship status, among the men surveyed, the vast majority indicated marriage (N = 129, 87.8%), while 15 people indicated an informal relationship (10.2%). The length of the studied relationships varied. The most frequently indicated duration of the relationship was 6-10 years (58 people, 39.5%), slightly less frequent were relationships longer than 10 years (46 people, 31.3%). 33 men were in a relationship lasting from 2 to 5 years (22.4%), and the remaining 10 people were in relationships shorter than 2 years (6.8%).

In terms of the number of children in a family (including possible ongoing pregnancy), the largest number of offspring was seven children (two respondents) (M = 2.24; SD = 1.32). 45 respondents indicated having one child (30.6%), 51 – two children (34.7%), 33 – three children (22.4%). The number of home births in which the respondents participated ranged from 0 to 6 (M = 0.54; SD = 1.17), while the number of hospital births ranged from 0 to 7 (M = 1.37; SD = 0.92). The number of men participating in hospital childbirths (chart 1) and men participating in home childbirths (chart 2) is presented in the following charts.

The surveyed men were divided into two groups. The first group (G1) included men participating only in hospital deliveries the second group (G2) included men who participated in at least one home delivery. The following are synthetic characteristics of both groups.

In G1 group participating only in hospital deliveries, 108 men aged 18 to 56 years were recorded (M = 33.41; SD = 7.83). Most often, they were people with higher education level (74 people, 68.5% of the sample), living in cities with over 250 thousand inhabitants (54 people, 50%), mainly employed

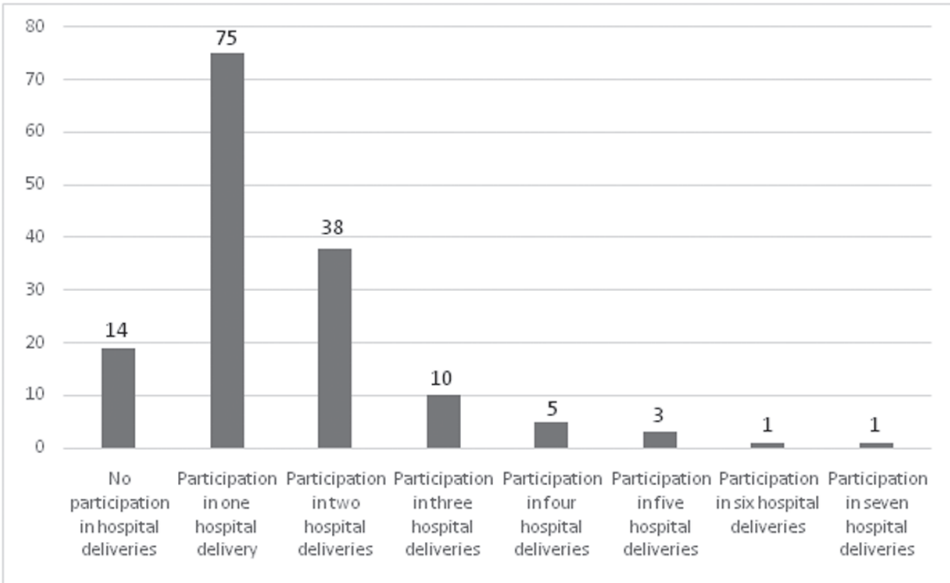


Chart 1. The number of men who participated in hospital deliveries.

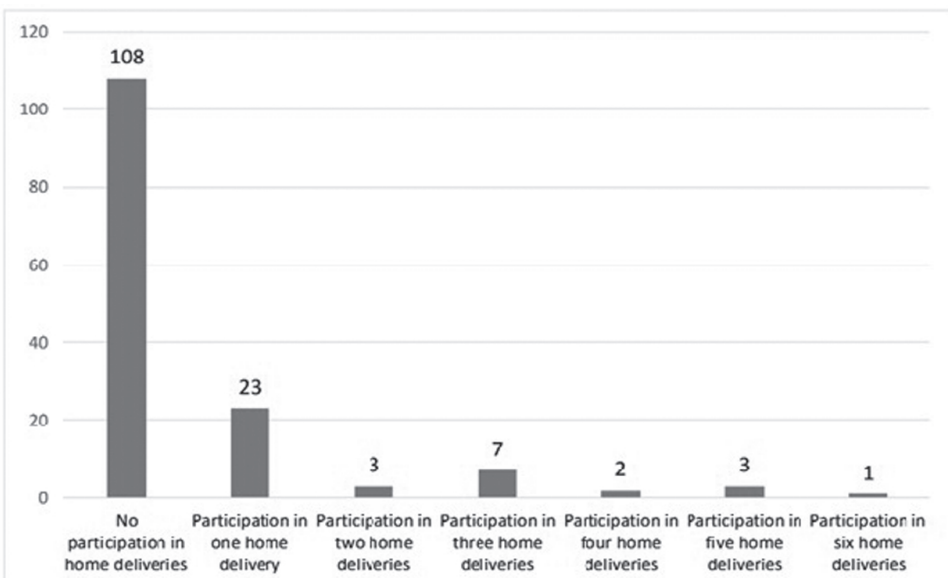


Chart 2. The number of men who participated in home deliveries.

people (98 people, 90.7%) with medium (65 people, 60.2%) or high economic status (35 people, 32.4%). The vast majority of respondents from G1 group were married (94 people, 87%). The most frequently indicated relationship duration was 6-10 years (45 people, 41.7%), or 2 to 5 years (28 people, 25.9%), while the average number of children in this group was approx. 2 ($M = 1.90$; $SD = 0.94$).

In G2 group participating in at least one home birth, 39 men aged 23 to 57 years were recorded ($M = 37.74$; $SD = 8.79$). As in G1, they were most often people with higher education level (28 people, 71.8%), living in cities with over 250 thousand inhabitants (21 people, 53.8%), mainly employed people (37 people, 94.9%) with a medium (19 people, 48.7%) or high economic status (17 people, 43.6%). The vast majority of respondents from G2 group were married (35 people, 89.7%). The most frequently indicated relationship period was over 10 years (20 people, 51.3%), or 6-10 years (13 people, 33.3%), while the average number of children in this group was approx. 3 ($M = 3.18$; $SD = 1.74$).

Results

In the first step, the basic descriptive statistics of the examined quantitative variables were calculated together with the Kolmogorov-Smirnov test, verifying the normality of the distribution of variables. The analyses were performed separately for G1 and G2. For all quantitative variables, distributions were different from the normal ones.

1. In order to achieve the goals of the study, the following relationships were analyzed:
   - The group of relationships between the place of childbirth and selected aspects of perceiving and experiencing participation in childbirth:
   - The relationship between the place of childbirth and the feeling of being a support for the woman giving birth.
   - The relationship between the place of childbirth and the feeling of being needed during childbirth.
   - The relationship between the place of childbirth and the perception of participation in childbirth as an experience affecting self-esteem.
   - The relationship between the place of childbirth and the perception of participation in childbirth as an experience positively affecting self-esteem.
   - The relationship between the place of childbirth and the statement that a man should accompany the woman giving birth.

- The relationship between the place of childbirth and the statement that the man coped well with the challenge of childbirth.
- The relationship between the place of childbirth and the feeling of confusion during childbirth.
- The relationship between the place of childbirth and the statement that the presence of a man at the birth is necessary for a woman in labour.
- The relationship between the place of childbirth and the feeling of being appreciated for participating in childbirth.
- The relationship between the place of childbirth and the statement that participation in childbirth was a masculinity test.

2. The relationship between the perception of childbirth as an important life experience and the perception of participation in childbirth as an experience affecting self-esteem.

Relationships between the place of delivery (only hospital or not) and selected aspects of perception and experience of participation in childbirth

The next step verified whether the level of responses regarding various aspects of perceiving and experiencing participation in childbirth was different depending on whether the fathers participated only in hospital deliveries or participated in at least one home birth. A series of non-parametric Mann-Whitney *U* tests were performed. None of the correlations studied had a statistically significant difference or even close statistical significance (Table 1, Chart 3).

Table 1. Results of individual correlations related to the level of selected aspects of perception and experience of participation in childbirth, depending on the place of childbirth

	only hospital births (n = 108)		**at least one home birth (n = 39)**					
	M	***SD***	***M***	***SD***	***U***	***Z***	***p***	***r***
During childbirth, I was supportive of my wife/partner	4.26	0.92	4.54	0.64	1777.5	-1.60	0.109	0.13
Being at the birth of my child made me feel needed	4.40	1.03	4.67	0.62	1901.5	-1.08	0.281	0.09
Being the childbirth companion affected my self-esteem	3.31	1.31	3.64	1.06	1842.0	-1.19	0.233	0.10
Being the childbirth companion positively affected my self-esteem	3.45	1.27	3.85	0.93	1784.5	-1.46	0.144	0.12
The man should accompany his wife/partner during childbirth	4.48	0.89	4.51	0.68	2046.0	-0.31	0.756	0.03

I think I handled the challenge of the childbirth well	4.27	0.91	4.56	0.55	1780.0	-1.59	0.111	0.13
I felt confused during childbirth	2.41	1.26	2.00	0.95	1767.0	-1.55	0.122	0.13
The presence of the husband/partner at the birth is needed for the woman giving birth	4,49	0.88	4.46	0.72	1949.5	-0.81	0.420	0.07
After the birth, I felt appreciated for my participation in the birth	3.89	1.16	4.15	0.93	1876.5	-1.07	0.286	0.09
Participation in childbirth was a masculinity test to me	3.27	1.34	3.51	1.25	1891.5	-0.97	0.335	0.08

M – mean; *SD* – standard deviation; *U* – Manna-Whitney's U test result; *Z* – standardized value; *p* – statistical significance; *r* – strength of the effect

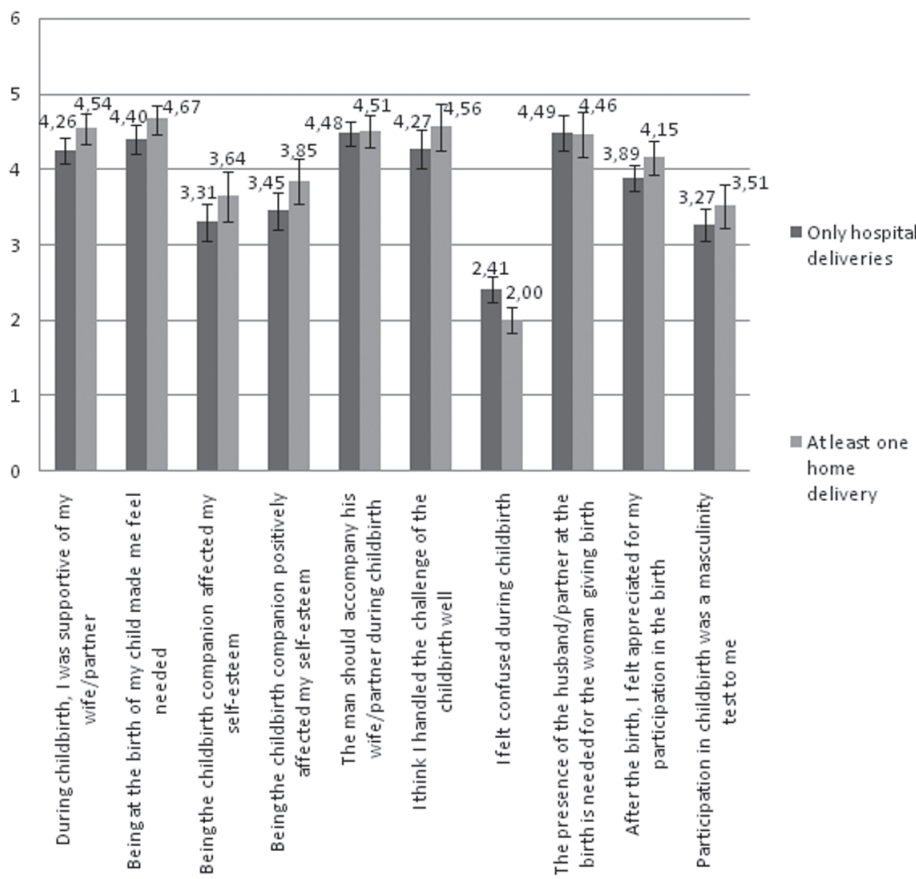


Chart 3. The average level of selected aspects of perception and experience of participation in childbirth depending on the place of childbirth (G1 vs G2).

The relationship between the perception of childbirth as an important life experience and the perception of participation in childbirth as an experience affecting self-esteem.

In the next step, it was verified whether there was a relationship between the answers given to the statements: 'childbirth was an important experience in my life' and 'being the childbirth companion affected my self-esteem'. Spearman's rank correlation analysis was performed separately for both groups. In both groups, statistically significant correlations of the examined variables were recorded – in the group G1: $\rho = 0.387$; $p < 0.001$; in G2: $\rho = 0.542$; $p < 0.001$. Both correlations were positive. The strength of the first was moderately large, while the strength of the second was large. The results are presented in Table 2.

Table 2. The result of the Spearman's rank correlation for the relationship between the respondents' responses to the statement referring to childbirth as an important event in life and the statement that being the childbirth companion had an impact on self-esteem.

	p -Spearman's	p-value
only hospital births	0.387	< 0.001
at least one home birth	0.542	< 0.001

p – statistical significance

Discussion

At the end of the 1980s and the beginning of 1990s, the issue of the role of the father in the perinatal period was more and more often discussed in scientific literature. Chapman emphasized in his article *Expectant fathers' roles during labour and birth* from 1992, referring to various authors, that it is the father of the child who is the best companion for the woman giving birth (Chapman 1992, 114-120). Professor Fijałkowski, a promoter of the rehumanization of perinatal care in Poland, pointed out that a man should actively accompany and implement his fatherhood from the conception of the child through active participation in its birth (Fijałkowski 1987, 162-168).

The preliminary research presented in this paper indicates that the majority, as many as 94% of the men surveyed, present a view consistent with modern scientific thought that '*childbirth is an event affecting both parents*' and that '*a man should accompany his wife/partner during childbirth*'. These results are consistent with the results of other Polish researchers over the last twenty years (Berkau, Suchowiak and Plagens-Rotman 2016, 18-23; Guzikowski and

Kudaś 1999, 18-22; Mazurkiewicz, Wietrzyńska and Dmoch-Gajzlerska 2014, 89-108). Naturally, the decision on whether a man should participate in childbirth must be made jointly by both parents, taking into account the needs and sense of comfort of the woman giving birth, but also the right of the man to witness the birth of his child, and the medical staff should recognize the needs of both the woman giving birth and the father of the child (Premberg, Hellström and Berg 2008, 56-63). Nevertheless, it should be pointed out that an ill-considered decision and the lack of proper preparation of a man to participate in childbirth may bring unexpected and negative effects (Kabakian-Khasholian, El-Nemer and Bashour 2015, 223-226). Therefore, both the child's father and mother should make an effort to reliably prepare for childbirth in organizational, emotional, legal and, to some extent, also medical terms. The support of a well-prepared man can satisfy many of the urgent needs of the woman giving birth – from the need for a sense of security to emotional needs and ending with invaluable support in the field of non-pharmacological pain relief methods.

Childbirth and participation in childbirth may be one of the factors shaping self-esteem (van Scheppingen et al. 2018, 973-991). Kuryś in his work entitled „Birth of the first child as a critical event in the life of women and men" recognizes that parenthood is an important human developmental experience (Kuryś 2010, 80-156). Therefore, participation in childbirth may be a factor shaping the self-esteem of men (Chen, Enright and Tung 2016, 341-352). This is also confirmed by the results of the preliminary research presented in this paper because the vast majority of the surveyed men confirmed that being a childbirth companion was a factor affecting self-esteem, while 51% of the respondents in total (N = 75) stated that this impact was positive, and 17% (N = 25) described it as negative. The obtained significant percentage of indications for a possible negative impact on the self-esteem of participation in childbirth has also been analyzed in the literature on the subject, in which attention is drawn to the claim that men may interpret birth complications as a result of their actions or negligence (Due, Chiarolli and Riggs 2017, 1-13; Kuryś 2010, 80-156).

A significant result of the presented research is a strong, positive correlation between the perception of childbirth as an essential life experience and the statement that childbirth affects a man's self-esteem. This relationship confirms that the stronger the perception of childbirth as an important event in a man's life, the stronger it shapes self-esteem according to the respondents. This result is consistent with the definition of self-esteem. It indicates how important it is for a man to be adequately prepared for childbirth and actively involved, as this may be related to the continued functioning of the man in terms of self-perception and self-esteem. As the literature on the subject indicates, the more active the attitude of a man participating in childbirth, the more im-

portant this participation is for him (Laudanski and Lipecka-Kidawska 2004, 15-18; Sioma-Markowska and Poręba 2008, 141-148).

The characteristic of hospital deliveries is a more routine course of childbirth and the involvement of a man is usually strictly defined by obstetric staff and is more passive in relation to home deliveries. During home birth, the man has important organizational tasks and is actively involved in meeting the needs of the woman giving birth. The lack of hospital facilities is also an important challenge as regards the level of a man's readiness for various scenarios of an ongoing childbirth. In this respect, antenatal education for men based on the theory of self-efficacy may be useful (Howarth and Swain 2020, 1-10; Li et al. 2009, 289-296).

The obtained results indicate no significant differences in both groups, between different aspects of perception and experience of participation in childbirth, and whether participation in delivery was limited only to hospital birth or this experience also included home birth. Contrary to predictions, the obtained results indicate that the experience of home birth did not correlate with the feeling of being needed; the feeling of being a support for the woman giving birth; the feeling of being appreciated through one's participation in childbirth; the statement that the presence at childbirth is necessary for the woman giving birth, as well as the feeling of being confused during childbirth. It was also shown that there was no such correlation in relation to the respondents' sense that they coped well with the challenge of childbirth and the statement that participation in childbirth was a test of masculinity for a man – although it is certainly more demanding and activating for a man to participate in home birth and usually involves better preparation. It would also seem that the possibility of more active participation in childbirth was associated with a greater probability of being appreciated for his actions. Therefore, men present at home births would potentially have a greater chance of feeling appreciated later by being able to participate more actively in this event than men present only at hospital births. However, as indicated above in our own research, there was no statistically significant difference in this respect. The lack of statistical significance obtained in the first group of respondents may be determined by a less numerous group of men participating in at least one home birth (N = 39) compared to men participating Orly in hospital births (N = 108). The disproportion between the surveyed groups results from the low percentage of home births in Poland, and a lower number of this group and more difficult access to it that follow. The results obtained in this correlation group also seem to be influenced by the fact that not all men from G2 group participated only in home births.

Conclusion

The presence at childbirth has an impact on the man's self-esteem. This presented preliminary research shows that the stronger the perception of childbirth as an important event in a man's life, the stronger it shapes self-esteem according to the respondents. The preliminary study indicates the need for in-depth research on the participation of the father at childbirth and on the multifaceted importance of this presence.

Due to the critical role of the active participation of a man in the birth of a child for the development of a proper father-child bond and the bond between spouses, it is necessary to popularize knowledge about the role and tasks of a man in the perinatal period and education in the area of methods and scope of active participation of fathers in the birth of their children.

REFERENCES

Balaskas, Janet. 1992. *Active Birth: The New Approach to Giving Birth Naturally*. United States: Harvard Common Press.

Berkau, Agnieszka. 2015. Wpływ wsparcia i obecności partnera na samopoczucie kobiety rodzącej. *Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu*, 2(43): 71-75.

Berkau, Agnieszka, Sara Suchowiak and Katarzyna Plagens-Rotman. 2016. Poród z perspektywy ojca dziecka. *Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu*, 1(46): 18-23.

Bohren, Meghan et al. 2017. Continuous support for women during childbirth. *The Cochrane database of systematic reviews*, 7(7), CD003766. doi: 10.1002/14651858.CD003766.pub6

Cevik, Esra and Emre Yanikkerem. 2020. The factors affecting self-esteem, depression and body image of pregnant women in a state hospital in Turkey. *The Journal of the Pakistan Medical Association*, 70 (7): 1159-1164. doi:10.5455/JPMA.19892

Chapman, Linda L. 1992. Expectant father's roles during labour and birth. *Journal of Obstetric, Gynaecologic and Neonatal Nursing*, 21(2): 114-120. doi.org/10.1111/j.1552-6909.1992.tb01729.x

Chapman, Vicky and Cathy Charles. 2018. *The midwife's labour and birth handbook 4th Edition*. Verlag: Wiley-Blackwell.

Chen, Eva Yi-Ju, Enright Robert and Tung Eli Yi-Liang. 2016. The influence of family unions and parenthood transitions on self-development. *Journal of family psychology: JFP: journal of the Division of Family Psychology of the American Psychological Association* (*Division 43*), 30(3): 341-352. doi:10.1037/fam0000154

Chołuj, Irena. 2017. *Urodzić razem i naturalnie.* Mszczonów: Fundacja Źródła Życia.

Doroszewska, Antonina. 2016. Opieka okołoporodowa w Polsce po transformacji ustrojowej – między medykalizacją a demedykalizacją. *Annales I – Philosophy and Sociology*, 41(2): 47-59.

Due, Clemence, Stephanie Chiarolli and Damien W. Riggs. 2017. The impact of pregnancy loss on men's health and wellbeing: a systematic review. *BMC pregnancy and childbirth*, 17(1), 380: 1-13. doi:10.1186/s12884-017-1560-9

Fägerskiöld, Astrid. 2008. A change in life as experienced by first-time fathers. *Scandinavian journal of caring sciences*, 22(1): 64-71. doi:10.1111/j.1471-6712.2007.00585.x

Fijałkowski, Włodzimierz. 1987. Narodziny ojca. Jego udział w przygotowaniu do porodu, W: *Rodzi się człowiek*, red. Włodzimierz Fijałkowski, 162-168. Warszawa: Wydawnictwo PZWL.

Fijałkowski, Włodzimierz. 1998. *Dar rodzenia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Gierszewska, Małgorzata et al. 2013. Poród domowy – anachronizm czy wybór i potrzeba świadomych kobiet?. *Perinatologia, Neonatologia i Ginekologia*, 6(4): 220-224.

Góralewska-Słońska, Anna. 2011. Poczucie własnej wartości jako potencjał jednostki. *Problemy Profesjologii*, 2: 97-112.

Guzikowski, Wojciech and Dariusz Kudaś. 1999. Porody rodzinne w ocenie ich uczestników. *Ginekologia Praktyczna*, 7: 18-22.

Hasani, Sonia et al. 2021. The effect of counseling based on health promotion awareness on mental health and self-esteem in women with ectopic pregnancy: a randomized controlled clinical trial. *The journal of maternal-fetal & neonatal medicine: the official journal of the European Association of Perinatal Medicine, the Federation of Asia and Oceania Perinatal Societies, the International Society of Perinatal Obstetricians*, 34(11): 1687-1694. doi:10.1080/14767058.2019.1644314

Howarth, Anne M. and Nicola R .Swain. 2020. Low-cost self-paced interventions increase birth satisfaction in first time fathers. *Sexual & reproductive healthcare : official journal of the Swedish Association of Midwives*, 24, 100503. doi:10.1016/j.srhc.2020.100503

Jenczura, Anna et al. 2016. Postawy partnera podczas porodu rodzinnego. W: *Dobrostan a Edukacja*, red. Ewa Dybińska and Bożena Zboina, 107-115. Lublin: Wydawnictwo Naukowe Neuro-Centrum.

Kabakian-Khasholian, Tamar, Amina El-Nemer and Bashour Hyar. 2015. Perceptions about labour companionship at public teaching hospitals in three Arab countries. *International Journal of Gynaecol and Obstetrics*, 129(3): 223-226.

Kassner, Elżbieta. 2007. Historia izb porodowych w Polsce. Sukces zawodu położnej. *Magazyn Pielęgniarki i Położnej*, 5: 40-42.

Kuryś, Karolina. 2010. *Urodzenie pierwszego dziecka jako wydarzenie krytyczne w życiu kobiet i mężczyzn*. Kraków: Oficyna Wydawnicza IMPULS.

Laudański, Tadeusz and Elżbieta Lipecka-Kidawska. 2004. Analiza porodów rodzinnych w świetle 20 lat doświadczeń. *Kliniczna Perinatologia i Ginekologia*, suplement 1: 15-18.

Li, Hsin-Tzu et al. 2009. A birth education program for expectant fathers in Taiwan: effects on their anxiety. *Birth* (*Berkeley, Calif.*), 36(4): 289-296. doi:10.1111/j.1523-536X.2009.00356.x

Mazurkiewicz, Barbara, Anna Wietrzyńska and Ewa Dmoch-Gajzlerska. 2014. Decyzja o porodzie rodzinnym: przyczyny, motywy, uwarunkowania. *Zdrowie i Dobrostan. Dobrostan i Rodzina*, 3: 89-108.

Poole, Kristie L. et al. 2008. Early developmental influences on self-esteem trajectories from adolescence through adulthood: Impact of birth weight and motor skills. *Dev Psychopathol*, 30(1): 113-123. doi:10.1017/S0954579417000505

Premberg, Asa, Anna L. Hellström and Marie Berg. 2008. Experiences of the first year as father. *Scandinavian journal of caring sciences*, 22(1): 56-63. doi:10.1111/j.1471-6712.2007.00584.x

Royal College of Obstetricians and Gynaecologists and Royal College of Midwives Joint statement No.2. 2007. *Home Births*. Summary. London.

Rozporządzenie Ministra Zdrowia z dnia 16 sierpnia 2018 r. w sprawie standardu organizacyjnego opieki okołoporodowej. 2018. Dz.U. z 2018 r. poz. 1756.

Sioma-Markowska, Urszula and Ryszard Poręba. 2008. Analiza postaw ojców w porodzie rodzinnym w materiale Katedry i Oddziału Klinicznego Ginekologii i Położnictwa w Tychach Śląskiej Akademii Medycznej. *Perinatologia, Neonatologia i Ginekologia*, 1(2): 141-148.

Słoma, Magdalena, Elżbieta Krajewska-Kułak and Katarzyna Krajewska-Ferishah. 2020. *Miejsce porodu a percepcja porodu domowego oraz jakości narodzin*, Białystok: UM w Białymstoku.

Smolarek, Natalia et al. 2016. Alternatywne sposoby łagodzenia bólu porodowego. *Polski Przegląd Nauk o Zdrowiu*, 1(46): 74-80.

Stadnicka, Grażyna and Agnieszka K. Pawłowska-Muc. 2015. Poród rodzinny w opinii kobiet i ich współmałżonków/partnerów. *Roczniki Teologiczne*, 62(10): 149-159. doi: dx.doi.org/10.18290/rt.2015.62.10-10

Świątkowska-Freud, Małgorzata, Dorota Kawiak and Preis Krzysztof. 2007. Pozytywne aspekty obecności ojca przy porodzie. *Ginekologia Polska*, 78: 476-478.

Tataj-Puzyna, Urszula. 2011. Kryteria wyboru miejsca i rodzaju porodu przez kobiety w Polsce, w: Dlaczego rodzić w domu?. W: *Dlaczego rodzic´ w domu? Poród domowy w perspektywie interdyscyplinarnej,* red. Anna Irzmańska-Hudziak, Joanna Płońska and Marian Z. Stepulak, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Turowska, Anna. 2008. Znaczenie samooceny w funkcjonowaniu społecznym – na przykładzie młodzieży maturalnej. *Kultura i Edukacja*, 2: 151-162.

Ulman-Włodarz, Izabela et al. 2007. Poród z udziałem ojca wpływ na kształtowanie więzi w rodzinie. *Kliniczna Perinatologia i Ginekologia*, 43(3): 52-56.

van Scheppingen, Manon et al. 2018. Self-esteem and relationship satisfaction during the transition to motherhood. *Journal of personality and social psychology*, 114(6), 973-991. doi:10.1037/pspp0000156

Wagner, Marsden. 2001. Fish can't see water: the need to humanize birth. *International journal of gynaecology and obstetrics: the official organ of the International Federation of Gynaecology and Obstetrics*, 75(1): 25-37.

Walewska, Daria et al. 2017. Poród – rodzinne wydarzenie. *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1(29): 171-181.

Wrześniewska, Marzena and Beata Bąk. 2012. Historia zawodu położnej i kształtowanie się opieki okołoporodowej na świecie i w Polsce. *Studia Medyczne*, 3: 89-99.

Justyna Stępkowska – doctor of medical sciences (in medicine), medical practitioner. Assistant Proffessor at the Faculty of Family Studies of Cardinal Stefan Wyszynski University in Warsaw.

Magdalena Bogusz – midwife.

Katarzyna Stępkowska – psychologist and sociologist, therapist and trainer.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 261-272
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.15

Zawieszenie funkcji chrzestnych i świadków bierzmowania w Kościele włoskim

Suspension of the functions of godparents and confirmation sponsors in the Italian Church

PIOTR LEWANDOWSKI[1]
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny, Polska
piolew1@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5473-1181

Summary: The purpose of this article is to present the reasons and implications of the temporary suspension of the functions of godparents and witnesses of confirmation in the Italian Church, in order to draw attention to the contemporary profile and importance of godparents and witnesses in sacramental pastoral ministry. The issue of godparents and witnesses of confirmation requires further research in order for the legislator to undertake appropriate solutions arising from their almost total absence in light of the tasks they have undertaken in the administration of the sacraments under consideration.

Keywords: godparent; confirmation sponsor; suspension; Christian life; faith

Streszczenie: Celem niniejszego artykułu jest prezentacja przyczyn i implikacji tymczasowego zawieszenia funkcji chrzestnych i świadków bierzmowania w Kościele włoskim, co ma zwrócić uwagę na współczesny profil i znaczenie chrzestnych i świadków w duszpasterstwie sakramentalnym. Problematyka chrzestnych i świadków bierzmowania wymaga dalszych badań, aby ustawodawca podjął stosowne rozwiązania wynikające z niemal całkowitej ich nieobecności w świetle zadań, których podjęli się przy udzielaniu rozpatrywanych sakramentów.

Słowa kluczowe: chrzestny; świadek bierzmowania; zawieszenie; życie chrześcijańskie; wiara

[1] Artykuł finansowany ze źródeł własnych.

Wstęp

Zadanie rodzica chrzestnego czy świadka bierzmowania jest poważnym i zarazem delikatnym obowiązkiem, niestety tak ważna instytucja straciła wiele ze swojego religijnego charakteru. Często sprowadza się ją do konwencjonalnej formalności, podyktowanej czysto ludzkimi motywami (Chiappetta 1996, 110).

Należy zwrócić uwagę, że obecność chrzestnego nie jest jedynie fakultatywna, nie jest też absolutnie nakazana. Ustawodawca wymaga, aby chrzestny lub świadek bierzmowania był wyznaczony „jeśli to możliwe" (Chiappetta 1996, 110). Na przykładzie zawieszenia tych funkcji w wybranych diecezjach włoskich należy zastanowić się nad złożonymi przyczynami tychże decyzji i perspektywami na przyszłość.

Analiza rozpatrywanego zagadnienia zmierza do ukazania aktualnej sytuacji duszpasterskiej chrzestnych i świadków bierzmowania na gruncie Kościoła włoskiego, jednak percypowanego w perspektywie Kościoła powszechnego. Zawieszenie tychże funkcji na pewien okres, ma prowadzić do ponownego ich zbadania i określenia nowych dyrektyw, zarówno co do konieczności dalszego istnienia czy też możliwości nadania nowego charakteru instytucji rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania.

1. Geneza

Instytucja rodziców chrzestnych sięga czasów wczesnego Kościoła, jako rzeczywista służba, gdy nałożono obowiązek chrztu dzieci, chociaż przypuszczalnie dzieci były początkowo przedstawiane przez rodziców. Możliwe, że potrzeba rodziców chrzestnych związana z chrztem pojmowanym jako nowe narodziny, które wymagały zatem nowych ojców „w wierze" (Fabris 2009, 1).

Już w pierwszym wieku po Chrystusie funkcje chrzestnych były spełniane przez ówczesną gminę chrześcijańską. Z czasem przyjęto praktykę osoby towarzyszącej przystępującemu do chrztu, która „przedstawiała go nauczycielowi katechumenów i zaświadczała, że jest zdatny do słuchania Pisma Świętego" (Czaja 2017, 261).

„Od VI wieku w świecie chrześcijańskim upowszechnił się chrzest niemowląt. Kościół wkrótce uzależnił ten sakrament od spełnienia pewnych warunków: ojciec chrzestny i matka chrzestna musieli być ochrzczeni, musieli wspomagać duchowo swojego chrześniaka i prowadzić życie chrześcijańskie" (Guzzi-Heeb 2011, 1).

W późniejszym czasie „św. Tomasz z Akwinu przypomni, że odrodzenie duchowe dokonane przez chrzest przypomina odrodzenie cielesne i tak jak w tym ostatnim dziecko potrzebuje pielęgniarki i pedagoga, tak w odrodzeniu

duchowym potrzebny jest ktoś, kto pouczy je w wierze i życiu chrześcijańskim, (Summa Th. III, q. 67, a. 7). Aby uniemożliwić intruzom wejście do wspólnoty, wymagano, aby kandydat do chrztu był przedstawiany przez znanego wiernego, który gwarantowałby powagę jego intencji i towarzyszył mu podczas katechumenatu i udzielania sakramentu, a także zapewniał wierność podjętemu zobowiązaniu" (Fabris 2009, 1).

Przed XVI wiekiem każde nowo narodzone dziecko miało często kilku chrzestnych i matkę chrzestną. Sobór Trydencki (1545-1563) ustanowił bardziej restrykcyjne zasady, przydzielając do każdego chrztu ojca i matkę chrzestną, a do bierzmowania tylko jednego ojca lub matkę chrzestną (Guzzi-Heeb 2011, 1).

2. Konieczność chrzestnego i świadka bierzmowania

Kodeks prawa kanonicznego stanowi, że jeżeli to możliwe, przyjmujący chrzest powinien mieć przynajmniej jednego chrzestnego (Kan. 872, 873; Codex 1983, 159). W razie nieobecności chrzestnego spowodowanej jakimikolwiek przyczynami udzielający chrztu powinien zatroszczyć się co najmniej o jednego świadka chrztu (Kan. 875; Codex 1983, 159).

Przy udzielaniu sakramentu chrztu świętego w wyjątkowych okolicznościach nie będzie możliwe wyznaczenie chrzestnych. Z tego względu nie należy domagać się wyznaczenia chrzestnego, który nie będzie w stanie wypełnić tego zadania. Tym bardziej że brak chrzestnego nie ma wpływu na ważność tego sakramentu (Trojanowski 2021, 90).

Kongregacja Kultu Bożego udzieliła 25 lipca 1925 r. odpowiedzi na pytanie, czy powołanie świadka bierzmowania jest konieczne. Stwierdzono, że poza przypadkiem nadzwyczajnym, świadka bierzmowania należy powoływać. Trzeba, by tym świadkiem był ktoś z rodziców chrzestnych. W poszczególnych przypadkach ordynariusz danej diecezji może postanowić, aby sakrament bierzmowania odbył się bez świadka (Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum 1926, 43-47).

3. Zawieszenie *ad experimentum*

W ostatnich latach ordynariusze niektórych włoskich diecezji podjęli decyzję o zawieszeniu funkcji chrzestnych i świadków bierzmowania[2]. Podjęto dzia-

[2] Tekst kanonu 892 w tłumaczeniu polskim *Kodeksu prawa kanonicznego* stanowi: „*Jeżeli to możliwe, bierzmowanemu powinien towarzyszyć świadek* […]". Podczas, gdy kan. 892 w j. łaciń-

łania duszpasterskie mające na celu ponowną ocenę duchowej roli rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania, często podyktowanej zwykłą formalnością (Caruso 2022, 1).

W ten sposób, Arcybiskup Spoleto-Norcia Renato Boccardo dekretem z 20 stycznia 2020 r., zawiesił na trzyletni okres próby świadka bierzmowania. Z tego względu przystępujący do bierzmowania „zostaną przedstawieni biskupowi przez proboszcza i jednego z katechetów, co jest wyrazem wspólnoty, która towarzyszy młodym pokoleniom w pogłębianiu i przeżywaniu ich przylgnięcia do Chrystusa w Kościele". W uzasadnieniu zawieszenia świadków bierzmowania Arcybiskup Renato Boccardo powołuje się na notę duszpasterską Rady Stałej Konferencji Episkopatu Włoch „*L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta*" z dnia 3 czerwca 2003 r., w której zaleca się, aby wybór świadka był dokonywany „z troską o to, aby wybrana osoba była dojrzała w wierze, reprezentatywna dla wspólnoty, zatwierdzona przez proboszcza i zdolna do towarzyszenia kandydatowi na drodze do sakramentów oraz do podążania za nim w pozostałych etapach życia poprzez wsparcie i przykład" (Conferenza Episcopale Italiana 2003, 34). Wskazał, że obecność świadka jest rodzajem formalnego spełnienia lub społecznego obyczaju, w którym wymiar wiary pozostaje bardzo mało widoczny. Świadkowie są wybierani według kryteriów i celów rozbieżnych ze wskazaniami Kościoła (relacje pokrewieństwa, przyjaźni, zainteresowania itp.), „wydaje się, że nie mają pełnej świadomości i faktycznej przydatności do odgrywania skutecznej i wiarygodnej roli w przekazywaniu wiary świadectwem swojego życia". Tym bardziej, że złożona czy nieregularna sytuacja rodzinna osób wskazanych do tego zadania sprawia, że rozpatrywana materia staje się jeszcze bardziej dyskusyjna (Boccardo 2020, 1).

Rzeczywistość duszpasterstwa parafialnego wynikająca z powyższej problematyki doprowadziła do powierzenia katechetom roli świadka, a w dalszej perspektywie do zawieszenia owego zadania. Z tego względu podczas spotkania Kolegium dnia 14 listopada 2019 r., jednomyślnie głosowano za zawieszeniem roli świadka bierzmowania począwszy od następnych uroczystości (Boccardo 2020, 1).

Biskup Diecezji Sulmona-Valva Michele Fusco, dekretem z 13 lipca 2020 r., postanowił znieść chrzestnych i świadków bierzmowania na okres trzech lat. Powodem takiej decyzji były zmieniające się konteksty społeczno-

---

skim brzmi: „*Confirmando, quantum id fieri potest, adsit patrinus* […], w j. włoskim: „*Il confermando sia assistito per quanto è possibile dal padrino* […]". W treści dekretów wydanych przez ordynariuszy włoskich diecezji pojawia się słowo „*padrino*", również w odniesieniu do bierzmowanych, co nie jest równoznaczne tylko z chrzestnymi, albowiem jest tłumaczone z j. włoskiego jako „*świadek*" w tłumaczeniu polskim. Z tego względu w tłumaczeniu cytowanych tekstów dekretów zastosowano rozróżnienie pomiędzy chrzestnymi i świadkami.

-kulturalne, zważywszy, że chrzestni i świadkowie są zobowiązani przekazywać wiarę i mimo że są dobrymi ludźmi, to jednak nie są w pełni świadomi roli, do której zostali powołani. Tenże dekret wszedł w życie 1 sierpnia 2020 r. (Fusco 2020, 1).

Arcybiskup Viterbo Lino Fumagalli, dekretem z 1 listopada 2020 r., zdecydował na dwuletni okres próby zawiesić funkcje chrzestnych i świadków bierzmowania począwszy od 1 września 2021 r. W uzasadnieniu odniesiono się do przeglądu obecności chrzestnych i świadków bierzmowania. Ich wybór, w większości przypadków, jest realizowany w celach i motywacjach innych niż związane z charakterem tej funkcji. Nierzadko udział chrzestnych i świadków ogranicza się do formalnego wypełnienia, w którym wymiar wiary nie jest w ogóle brany pod uwagę. Przy tym, rośnie liczba osób wyznaczonych do tych funkcji z przeszkodami prawnymi, co pociąga za sobą trudności proboszczów spotykających się z niezrozumieniem i sprzeciwem wobec niemożności zaakceptowania wyboru niektórych chrzestnych i świadków bierzmowania (Fumagalli 2020, 1).

Arcybiskup Salvatore Gristina z Katanii wraz z miejscowym prezbiterium po konsultacjach z Radą Duszpasterską tejże Archidiecezji wydał dekret[3] o zawieszeniu na trzyletni czas próby rodziców chrzestnych i świadków sakra-

---

[3] Prot. N. 334/U-64 z 22 marca 2021.

„Zgodnie z wielowiekową tradycją Kościoła ojciec chrzestny lub matka chrzestna powinni towarzyszyć osobie, która jest chrzczona lub bierzmowana, aby pomóc jej w drodze wiary.

Obecność rodziców chrzestnych [/ świadków] nie jest konieczna dla samej celebracji, lecz dla wzrostu wiary osoby, która ma być ochrzczona lub bierzmowana, dlatego muszą to być osoby głęboko wierzące, zdolni i gotowe wspierać na drodze życia chrześcijańskiego. Ich misja jest prawdziwą funkcją kościelną (por. Katechizm Kościoła Katolickiego, 1255).

Zważywszy, że w dzisiejszym kontekście społeczno-kościelnym obecność chrzestnych i świadków jest często rodzajem formalnego dopełnienia lub zwyczaju społecznego, w którym wymiar wiary pozostaje niemal niezauważalny;

Złożona i nieregularna sytuacja rodzinna wielu osób proponowanych do tych funkcji sprawia, że zagadnienie staje się jeszcze bardziej delikatne; Z uwagi na fakt, że prawodawca w kanonie 872 nie określa obligatoryjności tej postaci;

Konsultacje duchowieństwa diecezjalnego z poszczególnych dekanatów pozwoliły na podjęcie decyzji o czasowym zawieszeniu rodziców chrzestnych [/ świadków] w sprawowaniu sakramentów chrztu i bierzmowania, aby sprawdzić możliwość odzyskania przez nich tożsamości i misji kościelnej;

Po wysłuchaniu pozytywnej opinii Rady Kapłańskiej, wyrażonej większością głosów na posiedzeniu w dniu 22 października 2019 r; Po konsultacji z Diecezjalną Radą Duszpasterską na jej posiedzeniu w dniu 8 stycznia 2020 r.; Uwzględniając kanony 381 i 391 KPK, na mocy niniejszego dokumentu dekretuję *ad experimentum* i *ad triennium* zawieszenie obecności rodziców chrzestnych [/ świadków] sakramentów chrztu i bierzmowania.

Niniejszy dekret wchodzi w życie z dniem 25 maja 2021 r.
Katania, 4 marca 2021 r.
Ottavio Marco Mesumeci Kanclerz Arcybiskupi + Salvatore Grisitina".

mentu bierzmowania[4]. Przyczyna tej decyzji wynika wyłącznie z motywów duszpasterskich będących następstwem absencji chrzestnych i świadków bierzmowania w życiu przyjmujących chrzest czy bierzmowanie (Caruso 2022, 1).

W wielu przypadkach rola chrzestnych i świadków bierzmowania wydaje się powiązana z prezentami czy czynnikami natury społecznej determinującymi wybór tychże osób aniżeli towarzyszenia w życiu duchowym przyjmujących rozpatrywane sakramenty. Wielokrotnie kandydaci na chrzestnych i świadków bierzmowania nie spełniają kryteriów wymaganych w kan. 874 i 893 KPK i z tego względu tymczasowe zawieszenie ma na celu zwrócenie uwagi na współczesny profil i znaczenie chrzestnych i świadków w duszpasterstwie sakramentalnym (Caruso 2022, 1).

Postać chrzestnego / świadka bierzmowania stała się okazją, zwłaszcza dla rodzin pragnących poprawić swoje warunki materialne do nawiązania kontaktów z osobami wpływowymi z danego miejsca, jak również metodą zacieśniania więzi rodzinnych, a niekiedy i przestępczych (Ferro 2021, 1).

Kanony 874 i 893 KPK określają wymogi stawiane kandydatom na chrzestnych i świadków bierzmowania. We współczesnych uwarunkowaniach poszczególnych Kościołów partykularnych, w tym włoskich, proboszczowie spotykają się z brakiem zrozumienia, a nawet groźbami, gdy stawiają wymagania wspomnianym kandydatom. Czasami pozycja chrzestnego czy świadka bierzmowania była wykorzystywana do szantażu społecznego i lichwy, ale

---

[4] „Nota wyjaśniająca
Nowe przepisy, określone w odpowiednim dekrecie, wejdą w życie 25 maja 2021 r.; przy wprowadzaniu reformy należy jednak przestrzegać następujących zasad duszpasterskich:

1) Po 25 maja 2021 r. obecność rodziców chrzestnych będzie dozwolona tylko w tych celebracjach sakramentu chrztu, które w momencie publikacji dekretu są już ustalone w kalendarzu duszpasterskim poszczególnych wspólnot. Odstępstwo będzie stosowane tylko wtedy, gdy rodziny wyznaczyły już rodziców chrzestnych.

2) Obecność świadków będzie dozwolona w celebracjach sakramentu bierzmowania, które z powodu zagrożenia sanitarnego zostały przełożone w stosunku do pierwotnie zaplanowanego terminu, gdy

– przełożenie takich uroczystości przed 25 maja okazuje się niemożliwe;

– rodziny bierzmowanych rzeczywiście wyznaczyły świadków.

3) Powyższe wyjątki (nr 1-2) należy zrealizować w terminie definitywnym do 30 września 2021 r.; po tym terminie obecność rodziców chrzestnych [/ świadków] nie będzie dozwolona, także w przypadku uroczystości, które zostały już zaplanowane: duszpasterze dołożą starań, aby przyspieszyć w wyznaczonym terminie uroczystości, na które zostali już wyznaczeni rodzice chrzestni [/ świadkowie]; gdyby to nie było możliwe, odbędą się one bez rodziców chrzestnych [/ świadków], po odpowiednim poinformowaniu wiernych.

4) W przypadku braku wyżej wymienionych przyczyn o charakterze duszpasterskim, niniejsze normy należy stosować niezwłocznie, bez opóźnień i odstępstw". (Gristina 2021, 1).

przede wszystkim stała się metodą wzmacniania głęboko zakorzenionej na Sycylii kultury rytualnego pokrewieństwa[5] (Ferro 2021, 2).

Biskup Ventimiglii i Sanremo, Antonio Suetta, postanowił zawiesić „*ad experimentum*" na najbliższe trzy lata funkcje ojca i matki chrzestnej w celebracji sakramentu chrztu i świadka bierzmowania, ponieważ jest ona przyczyną „zbyt wielu dyskusji" (Suetta 2022, 1).

Funkcja chrzestnego i świadka bierzmowania nie jest obowiązkowa (kan. 872, 892; Codex 1983, 159,161), wielokrotnie stawała się przyczyną problemów z powodu tego, że liczni chrzestni i świadkowie bierzmowania nie spełniają wymagań wynikających z konieczności chrześcijańskiego towarzyszenia ochrzczonym czy bierzmowanym, aby wypełniali obowiązki wynikające z przyjętych sakramentów. Z tego względu postać chrzestnego i świadka bierzmowania została zawieszona na pewien czas. Postanowienia dekretu weszły w życie z dniem 1 czerwca 2022 roku z obowiązującym okresem przejściowym do 31 sierpnia 2022 roku odnośnie do przypadków, w których zaplanowano już udzielenie sakramentów (Suetta 2022, 1).

W tej perspektywie należy zauważyć, że często kandydaci na chrzestnych nie spełniali kryteriów do przyjęcia zadania rodzica chrzestnego, wobec czego dochodziło do kłótni z zainteresowanymi rodzinami. Konieczność uświadamiania, że nie zostały spełnione wymagania z kan. 874 § 1 KPK nie zawsze spotykała się ze zrozumieniem ze strony tychże rodzin. Z tego względu po zbadaniu stanu faktycznego podjęto decyzję zawieszenia chrzestnych i świadków bierzmowania (Suetta 2022, 1).

Rozpatrywany dekret Ordynariusza Diecezji Ventimiglia i Sanremo nie stosuje się w przypadku dzieci powierzonych lub danych w adopcję osobom tej samej płci żyjącym w związku partnerskim lub cywilnym. W tym przypadku pozostają w mocy obowiązującej postanowienia zawarte w „Wytycznych i normach" z 28 listopada 2021 r.[6]

---

[5] Rola pokrewieństwa krwi, nabytego lub „duchowego", wywodzącego się z kumostwa służyła budowaniu powiązań i połączeń tworzących nierozerwalną sieć relacji typowych dla organizacji o charakterze przestępczym. W tym sensie, małżeństwa i chrzty pieczętowały sojusze i legitymizowały powiązania ze światem przestępczym (Patti 2017, 2).

[6] „W świetle wymagań Katechizmu Kościoła Katolickiego i Kodeksu Prawa Kanonicznego, Proboszcz lub Administrator Parafii, po otrzymaniu prośby o udzielenie sakramentu Chrztu dziecku zgłoszonemu przez parę tej samej płci deklarującej życie w związku partnerskim lub cywilnym należy postępować w następujący sposób:

a) należy nawet kilkakrotnie spotkać się z osobami proszącymi o Chrzest dziecka, aby poznać ich historię, wiarę i motywy dla których proszą o sakrament, przybliżając z rozwagą, cierpliwością i jasnością naukę Kościoła katolickiego, zwracając uwagę, by nie mylić chrztu udzielonego zgodnie z prawem każdemu dziecku niezależnie od specyficznych warunków życia, z uznaniem, nawet tylko dorozumianym, sytuacji egzystencjalnej osoby proszącej o sakrament, która jest niezgodna z moralnością katolicką.

Domenico Mogavero, Biskup Diecezji Mazara del Vallo w dekrecie z 27 grudnia 2021 r., postanowił zawiesić *ad experimentum* z dniem 1 stycznia 2022 r. do dnia 31 grudnia 2024 r., „urząd" rodzica chrzestnego i świadka bierzmowania ze względu na to, że stracił swoje pierwotne znaczenie, ograniczając się do czysto formalnej obecności liturgicznej, za którą nie idzie towarzyszenie ochrzczonym i bierzmowanym na drodze ludzkiego i duchowego wzrostu. W dekrecie powołano się również na zawieszenie w świetle podobnych doświadczeń w kilku diecezjach włoskich, po uwzględnieniu kan. 872 i 892 KPK, które nie mają charakteru obligatoryjnego i wiążącego, lecz są uzależnione od oceny uznaniowej zawartej w klauzuli «jeżeli to możliwe» (Mogavero 2021, 1).

Arcybiskup Cosenza-Bisignano Francesco Nolè, po otrzymaniu próśb i refleksji proboszczów i świeckich z parafii, zawiesił na okres trzech lat funkcję rodziców chrzestnych i świadków bierzmowania w tej archidiecezji. Niniejsza decyzja została podjęta po uświadomieniu sobie osłabienia i zubożenia roli chrzestnych i świadków bierzmowania. Dekret arcybiskupa wszedł w życie 1 stycznia 2022 r., jednak nie dopuszcza się żadnych wyjątków. Zamierzeniem tego zawieszenia jest „stworzenie rodzinom, wspólnotom chrześcijańskim, katechetom i wychowawcom okazji do refleksji nad kryteriami wyboru tych szczególnych postaci, które w tradycji chrześcijańskiej pełnią trzy ważne

---

b) należy upewnić się, poprzez żądanie autentycznej dokumentacji, co do wykonywania władzy rodzicielskiej ze strony osoby proszącej o sakrament chrztu i wskazanie podstawy prawnej (zrodzenie, powierzenie lub adopcja). Dokumentacja niech pozostanie w aktach.

c) W przypadku nakazu powierzenia lub adopcji połączonych, przy składaniu prośby o udzielenie sakramentu chrztu, uwzględnia się tylko jednego z rodziców adopcyjnych (zawsze należy preferować rodzica biologicznego, jeśli taki istnieje), posiadającego władzą rodzicielską, wskazując w akcie chrztu jego nazwisko jako osoby ubiegającej się o chrzest dla dziecka; dokument należy podpisać tylko przez samego wnioskodawcę, co pozwala uniknąć potwierdzenia w akcie chrztu jakiegokolwiek odniesienia do formalnego istnienia pary.

d) Do prośby o chrzest należy dołączyć zgłoszenie ojca chrzestnego i matki chrzestnej, odpowiednich do zapewnienia chrześcijańskiego wychowania dziecka oraz spełniających wspomniane kryteria kanoniczne.

e) Akt Chrztu należy wypełnić i podpisać w dwóch egzemplarzach na załączonym formularzu (wzór 2); jeden egzemplarz zostanie załączony do parafialnej księgi chrztów, a drugi zostanie przekazany do Kancelarii Kurii Biskupiej, która przechowa go we właściwej teczce.

f) Celebracja chrztu powinna odbywać się w taki sposób, aby uniknąć wszelkich form rozpoznania pary tej samej płci oraz na podstawie dostosowanego formularza liturgicznego w załączniku (wzór 1).

g) Celebracja chrztu musi mieć miejsce zawsze poza Mszą Świętą i nie razem z innymi dziećmi ze względu ponieważ na konieczność zastosowania zmodyfikowanego obrzędu.

h) Celebracja chrztu w przypadku, o którym mowa w niniejszym dekrecie, musi być zawsze autoryzowana dekretem Ordynariusza.

Niniejszy dekret wchodzi w życie natychmiast i będzie obowiązywał do czasu, gdy Stolica Apostolska lub Konferencja Episkopatu Włoch nie wydadzą szczegółowych wskazań i norm dotyczących tej kwestii"(Suetta 2021, 1).

funkcje: towarzyszą i wspierają dziecko, dają świadectwo wiary Kościoła oraz pełnią posługę wiary, miłości i chrześcijańskiej nadziei" (Nolè 2021, 1).

Również Biskup Ernesto Mandara, Ordynariusz Diecezji Sabina - Poggio Mirteto dekretem z 1 stycznia 2022 r., zawiesił *ad experimentum* chrzestnych i świadków bierzmowania począwszy od 1 czerwca 2022 r. (Mandara 2022, 1).

Arcybiskup Agrigento Alessandro Damiano, dekretem z 9 stycznia 2022 r. postanowił zawiesić funkcje chrzestnych i świadków bierzmowania z dniem 27 listopada 2022 r. Powodem tej decyzji było uświadomienie sobie, „że tak ważna instytucja z czasem straciła wiele ze swego religijnego charakteru, sprowadzając się – najczęściej – do czysto konwencjonalnej formalności, podyktowanej ludzkimi pobudkami i pozbawionym znaczenia zwyczajem" (Damiano 2022, 1).

4. Zobowiązania chrzestnych i świadków bierzmowania. Teoria a rzeczywistość

Rodzice chrzestni i świadkowie bierzmowania przyjmują na siebie zobowiązania, w przypadku chrzestnych dzieci mają pomagać ich rodzicom w ich chrześcijańskim wychowaniu, a dorosłym towarzyszyć w chrześcijańskim wtajemniczeniu. Świadkowie bierzmowania powinni towarzyszyć bierzmowanym, by postępowali jak wyznawcy Chrystusa i wypełniali obowiązki wypływające z tych sakramentów (kan. 872, 892).

Duszpasterstwo tych sakramentów wskazuje, że niestety przyjęte zobowiązania w większości przypadków są tylko deklaracjami bez pokrycia. Świadomość podejmowanych zobowiązań, zarówno chrzestnych, jak i świadków bierzmowania jest bardzo ograniczona albo żadna. Wynika to z niewystarczającej formacji chrześcijańskiej osób wyznaczonych do tych funkcji. Przyjęcie roli chrzestnego czy świadka nie oznacza, że zostaną wypełnione zobowiązania wynikające z tych sakramentów. Wydaje się, że zdecydowana większość nie podejmuje żadnych prób wychowania w wierze czy towarzyszenia. Taki stan rzeczy wynika z tego, że sami chrzestni czy świadkowie są niepraktykujący lub z bardzo powierzchownym życiem wiarą, z tego względu nie mają czego przekazać. Rodzice dziecka ochrzczonego czy młodego człowieka przystępującego do bierzmowania wielokrotnie są niepraktykujący, przy tym nawet nie dają możliwości nielicznym chrzestnym, którzy chcieliby pomagać w wychowaniu chrześcijańskim dziecka na przykład przez uczestnictwo w Mszy Świętej niedzielnej czy świątecznej. Uważają, że nikt nie powinien ingerować w wychowanie ich dziecka, wynika z tego, że rodzice nie byli świadomi zobowiązań podejmowanych w sakramencie chrztu.

Na podstawie doświadczeń diecezji włoskich i duszpasterstwa polskiego trzeba zastanowić się, czy wierni, a zatem wspólnota chrześcijańska w zasadniczej większości zdaje sobie sprawę ze znaczenia tych funkcji.

Zakończenie

Wyznaczeni do funkcji chrzestnych dziecka bądź dorosłego, jak również wskazani na świadków bierzmowania powinni podejmować zobowiązania wynikające z obowiązku wychowania w wierze i towarzyszenia w chrześcijańskim wtajemniczeniu oraz wypełnianiu obowiązków wynikających z przyjętych sakramentów. Ich rola nie ogranicza się do jedynie do funkcji standardowego świadka przyjętego sakramentu (Krzywda 2011, 59, 80).

Chrzestni i świadkowie bierzmowania przyjmują na siebie odpowiedzialność za wychowanie chrześcijańskie przyjmujących chrzest czy bierzmowanie (Krzywkowska 2015, 49). Analiza udziału chrzestnych i świadków bierzmowania w tej rzeczywistości doprowadziła do zawieszenia tej funkcji w niektórych diecezjach włoskich ponieważ zdecydowana ich większość nie podejmuje przyjętych na siebie zobowiązań. Problem jednak dotyczy również innych Kościołów partykularnych, co wskazuje na to, że ustawodawca powinien podjąć inicjatywy czy wyzwania zmierzające do wytyczenia odnowionego charakteru tych funkcji bądź zastanowić się nad zasadnością ich dalszego istnienia, zważywszy, że w praktyce duszpasterstwa parafialnego nie spełniają swoich zadań.

Wskazujący chrzestnych i świadków bierzmowania niestety rzadko biorą pod uwagę ich wiarę czy udział w praktykach religijnych, a zatem możliwość wychowania czy towarzyszenia w wierze (Kantor 2011, 150). W obecnej sytuacji potrzeba katechezy i pogłębionej formacji chrześcijańskiej zarówno obecnych, jak i przyszłych rodziców oraz kandydatów na chrzestnych czy świadków bierzmowania.

BIBLIOGRAFIA

Boccardo, Renato. 2020. *Sacramenti. La svolta di Spoleto: non ci saranno più i padrini*. Dostęp: 12.07.2022. https://www.avveniredicalabria.it/sacramenti-la-svolta-di-spoleto-non-ci-saranno-piu-i-padrini/.

Caruso, Grazianna. 2022. *Catania. "Experimentum" sui padrini sospesi, perché e cosa cambia?*. Dostęp: 12.03.2022. https://www.vdj.it/diocesi-catania-cause-effetti-experimentum-sui-padrini/.

Chiappetta, Luigi. 1996. *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. II. Roma: Edizioni Dehoniane.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promoulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983); tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego*. 1984. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum.

Conferenza Episcopale Italiana. 2003. *L'iniziazione cristiana, 3. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta Nota Pastorale – 8 giugno 2003*. Dostęp: 14.07.2022. https://www.chiesacattolica.it/documenti-segreteria/liniziazione-cristiana-3-orientamenti-per-il-risveglio-della-fede-e-il-completamento-delliniziazione-cristiana-in-eta-adulta-nota-pastorale-8-giugno-2003/.

Czaja, Arkadiusz Mirosław. 2017. Geneza i znaczenie posługi chrzestnych w ujęcie liturgiczno-kanonicznym. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 70, (3), 259-277. DOI: http://doi.org/10.21906/rbl.290.

Damiano, Alessandro. 2022. *Arcidiocesi di Agrigento: sarà sospeso l'ufficio di padrino e di madrina nella celebrazione dei sacramenti del battesimo e della confermazione*. Dostęp: 07.07.2022. https://www.diocesiag.it/arcidiocesi-di-agrigento-sara-sospeso-lufficio-di-padrino-e-di-madrina-nella-celebrazione-dei-sacramenti-del-battesimo-e-della-confermazione/.

Fabris, Carlo. 2009. *L'istituto del padrinato*. Dostęp: 08.02.2022. http://www.catechistaduepuntozero.it/wiki/lib/exe/fetch.php?media=l_istituto_del_padrinato.pdf.

Ferro, Alessandro. 2021. *Sospese madrine e padrini. La decisione della curia*. Dostęp: 31.07.2022. https://www.ilgiornale.it/news/cronache/sospesi-i-padrini-battesimi-e-cresimerafforza-legame-mafioso-1982744.html.

Fumagalli, Lino. 2020. *Decreto su padrini e madrine*. Dostęp: 10.07.2022. http://www.diocesiviterbo.it/wp-content/uploads/2020_Decreto-sui-Padrini.pdf .

Fusco, Michele. 2020. *Decreto "ad experimentum" per tre anni. L'abolizione dei padrini e delle padrini nei sacramenti del battesimo e della confermazione*. Dostęp: 10.06.2022. http://www.diocesisulmona-valva.it/decreto-ad-experimentum-per-tre-anni-labolizione-dei-padrini-e-delle-madrine-nei-sacramenti-del-battesimo-e-della-confermazione/.

Gristina, Salvatore. 2021. *Lettera dell'Arcivescovo ai Presbiteri e ai Diaconi del 22 marzo 2021*. Dostęp: 10.04.2022. http://www.diocesi.catania.it/sites/default/files/Lettera%20dell%27Arcivescovo%20ai%20Presbiteri%20e%20ai%20Diaconi%20del%2022%20marzo%202021.pdf .

Guzzi-Heeb, Sandro, 2011. *Padrinato*. W: *Dizionario storico della Svizzera* (*DSS*). Dostęp: 14.07.2022. https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/016089/2011-03-15/.

Kantor, Robert. 2011. Świadek bierzmowania w Kodeksie Jana Pawła II. Niektóre uwagi na kanwie kan. 893. *Studia Gdańskie*, XXIX, 141-153.

Krzywda, Józef. 2011. Sakramenty. W: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2, ks. IV: *Uświęcające zadanie Kościoła*, red. J. Krukowski, 15-83. Poznań: Pallottinum.

Krzywkowska, Justyna. 2015. Kanoniczna pozycja chrzestnych jako duchowych przewodników. W: *Wychowanie religijne i moralne*, red. Mieczysław Różański i Ryszard Sztychmiler, 41-50. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski. Wydział Prawa i Administracji.

Mandara, Ernesto. 2022. *Decreto di sospensione padrini e madrine nella celebrazione del battesimo e della confermazione*. Dostęp: 20.06.2022. http://www.diocesisabina.it/decreto-di-sospensione-padrini-e-madrine-nella-celebrazione-del-battesimo-e-della-comunione/.

Mogavero, Domenico. 2021. *Il decreto. Dal 1° gennaio stop a padrini per battesimi e cresime*, Dostęp: 10.06.2022. https://www.diocesimazara.eu/wp-content/uploads/decreto-sospensione-padrini.pdf .

Nolè, Francesco. 2021. *Diocesi: Cosenza-Bisignano, dal 1° gennaio sospesi ad experimentum per un triennio padrini e madrine per la Cresima*. Dostęp: 18.06.2022. https://www.agensir.it/quotidiano/2021/12/15/diocesi-cosenza-bisignano-dal-1-gennaio-sospesi-ad-experimentum-per-un-triennio-padrini-e-madrine-per-la-cresima/.

Patti, Manoela. 2017. *Battesimi e matrimoni mafiosi*. Dostęp: 18.06. 2022. http://cultiemafie.uniroma2.it/battesimi-e-matrimoni-mafiosi/.

Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum. 1926. De patrinis baptismatis. *Acta Apostolicae Sedis* 18, 43-47.

Suetta, Antonio. 2022. *Padrini e Madrine: nuove norme dal 1 giugno riguardo Battesimo e Confermazione*. Dostęp: 14.06.2022. https://www.diocesiventimiglia.it/padrini-e-madrine-nuove-norme-dal-1-giugno-riguardo-battesimo-e-confermazione/.

Suetta, Antonio. 2021. *Decreto. Orientamenti Pastorali e Norme per il Battesimo dei Bambini affidati o dati in adozione a persone dello stesso sesso uniti di fatto o civilmente.* Dostęp: 14.06.2022. https://www.diocesiventimiglia.it/decreto-rito-e-certificato/.

Trojanowski, Bartosz. 2021, Katolik jako świadek sakramentu chrztu św. *Kościół i Prawo* 10 (23), 89-105. DOI: http://dx.doi.org/10.18290/kip21101-6.

Piotr Lewandowski – ks. dr, Zakład Teologii Praktycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 273-294
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.16

Attitudes Towards the Regulation of Family Fertility. Reality and Pastoral Guidelines[1]

Postawy wobec regulacji płodności rodziny. Rzeczywistość i wskazania duszpasterskie

URSZULA DUDZIAK
John Paul II Catholic University of Lublin, Institute of Theology, Poland
urszula.dudziak@kul.pl
ORCID: 0000-0001-5144-7708

Abstract: Approval of fertility recognition and opposition to interfering with it have been expressed in many documents of the Church (Pius XI 1930, Paul VI 1968, John Paul II 1988, John Paul II 1995). The question remains: to what extent have the moral principles in the field of transmitting human life been interiorized and implemented? The answer to this question is possible thanks to the analysis of the results of surveys of various social groups. The article encourages spouses and parents, priests and educators, politicians and journalists, academic teachers and medical staff to constantly undertake, and even intensify, support activities in the field of expanding knowledge about the methods of ethical birth control and strengthening the attitude of responsible parenthood.

Keywords: ethical regulation of conception; family planning methods; *Humanae vitae*; spouses' tasks; procreation; child; responsible parenting

Streszczenie: Aprobata dla rozpoznawania płodności i sprzeciw wobec jej zakłócania wyrażone zostały w wielu dokumentach Kościoła (Pius XI 1930, Paweł VI 1968, Jan Paweł II 1988, Jan Paweł II 1995). W związku z tym celem artykułu jest odpowiedź na aktualne pytanie: Na ile zasady moralne w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego zostały zinterioryzowane i wdrożone w życie? Odpowiedź na to pytanie jest możliwa dzięki anali-

[1] This article was funded by subsidy from Faculty of Theology of the John Paul II Catholic University of Lublin, the discipline of theological science. GD publications: *Więź małżeńska i rodzicielska: wybrane problemy i czynniki wsparcia* (Marital and parental bond: selected problems and support factors) number 1/6-20-21-01-0701-0002-0679.

zie wyników badań ankietowych różnych grup społecznych. Artykuł zachęca małżonków i rodziców, duszpasterzy i wychowawców, polityków i dziennikarzy, nauczycieli akademickich i personel medyczny do stałego podejmowania, a nawet zintensyfikowania działań pomocowych w zakresie poszerzania wiedzy o metodach etycznej regulacji poczęć i wzmacniania postawy odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Słowa kluczowe: etyczna regulacja poczęć; metody planowania rodziny; *Humanae vitae*; zadania małżonków; prokreacja; dziecko; odpowiedzialne rodzicielstwo

Introduction

The diversity of social attitudes reveals numerous lines of division between people. One of them is opposing references to a child. Some parents see in their offspring: 'God's gift', 'a fruit of love', 'joy and consolation', 'happiness', 'The future of the Nation'. Others say about their own child: 'Intruder', 'slip-up', 'albatross around their neck', 'career obstacle', 'by-product of the physiological bond of two', they also emphasize the cost and hardship of caring for and bringing up a child (Dudziak 2013, 95- 96). Different attitudes towards a child also reflect different attitudes towards one's own parentage and family planning methods in society. Some are characterized by striving for more and more mature and perfect love along with the attitude of responsible parenthood undertaken freely, consciously and competently, which involves preparation for the conception of a child and the choice of the most appropriate time for its coming into the world. For others, egoistic self-centredness, fear of the baby, and pregnancy prevention are typical. The adopted view is also associated with a different choice of family planning. Spouses who want to grow in love and pursue the attitude of responsible parenthood learn methods of recognizing fertility that give them a chance to care for health, mutual relations and spiritual development. Others resort to measures aimed at temporary elimination of fertility or even abortion, regardless of the negative somatic, mental, spiritual and social effects (Fijałkowski 2001; Małolepsza 1987, 49-76; Wosicki 2007). The behaviour of people in the situation of unplanned conception of a child is also different. The users of contraception (which is not fully effective), conceiving an unwanted child, more often decide to get rid of it by terminating the pregnancy. Wanda Półtawska draws this conclusion from the clinic casuistry, writing that: 'Contraception is not a prophylaxis for interruption on the contrary - termination of pregnancy is a consequence of the contraceptive attitude and where contraception is spreading, the number of interruption increases' (Półtawska 1980, 177). The socio-demographic studies on the course of pregnancy show that women who use contraceptives (11.8%) terminate their pregnancies almost twice as often (11.8%) than women who

do not use them (7%) (Stokowski, Wieczorek 1983, 10). According to Leon Dyczewski, 'women with a higher level of education use contraceptives more often, and if they fail, they will terminate the pregnancy' (1988, 121). On the other hand, among people using natural family planning, the possible situation of unintentional conception prompts them to learn more about fertility recognition methods (eg Christenson 1990).

This article aims to:

- a list of family planning methods broken down into morally acceptable and unacceptable,
- presentation of the attitudes of the surveyed social groups towards different ways of regulating the fertility of the family
- presentation of indications conducive to the transformation of procreative references into ones compatible with moral principles in the field of the transmission of life.

This type of content is relevant both from a theoretical and practical point of view. They can turn out to be useful both individually and socially. They help in respecting moral laws, support couples and families in a dignified earthly life, and eliminate obstacles on the way to eternal life. They can foster love by keeping God›s commandments (John 14: 15-26; 1 John 4:20).

1. Morally acceptable and unacceptable methods of family planning

Among the various divisions of family planning methods, you should distinguish the one that indicates both morally acceptable and morally unacceptable methods. Moral approval is given to methods of fertility recognition, starting with the oldest (computational, known in Poland since 1930) method of Ogino-Knaus (Metoda Ogino-Knausa, 2022) to the thermal method, as well as the Billings method based on the observation of cervical mucus and the symptothermal method combining these two symptoms (Dudziak 2002, 95-100); following the cervical changes multivariate double-check method), (Cerańska-Goszczyńska 2009, Kinle 2009) and Model Creighton 2022). It is morally unacceptable to use mechanical, chemical, hormonal contraceptives, abortion pills and IUD, and to terminate pregnancy through the so-called scraping, salt poisoning, vacuum method and partial childbirth, and sterilization of both vasectomy and salpingectomy.

St Augustine, who lived at the turn of the 4th and 5th centuries, expressed his objection to contraceptive measures and the killing of a conceived child. In *De nuptiis et concupiscentia*, he wrote: 'It is dissolute cruelty, or rather cruel

debauchery, sometimes goes so far as to use poisons against fertilization, and when they fail, it destroys the conceived fetus in the womb with some means and spends it" (Augustinus 2003, chapter XV).

Pope Pius XI spoke out against the unethical elimination of procreation in the 1930 encyclical *Casti Connubii On Christian Marriage.* He indicated honest abstinence, undertaken with the consent of both spouses, as admissible, and strongly opposed '*violating the natural act*' (Pius XI, 1930, II, 1). This term can be defined as the *coitus interruptus* technique, but also the use of mechanical or chemical agents, as well as sexual intercourse other than the vaginal act.

The encyclical by Paul VI *Humanae vitae* (1968) is devoted to the moral principles in the field of transmitting human life. Cardinal Karol Wojtyła played a significant role in its creation. He was asked by Paul VI for help in gathering arguments to justify the contents presented in the encyclical. The Theological Commission, convened and led by Wojtyła, devising the *Memorial Krakowski* (2012, 7-67), had a significant contribution to the creation of an ethical foundation for the attitude of responsible parenthood. In the internal bulletin of the Krakow Metropolitan Curia, there is a document from 1969 (copied from the first edition and published in Poznań in 2012). In the bulletin, Metropolitan explains the historical background of the encyclical's creation and its nature and importance of the teaching on ethical regulation of conception for the whole Church, especially for spouses and parents who follow its recommendations in everyday life (Wojtyła 2012, 69-88). According to the 14th publication of the Encyclical Humanae Vitae, "We are obliged once more to declare that the direct interruption of the generative process already begun and, above all, all direct abortion, even for therapeutic reasons, are to be absolutely excluded as lawful means of regulating the number of children. Equally to be condemned, as the magisterium of the Church has affirmed on many occasions, is direct sterilization, whether of the man or of the woman, whether permanent or temporary. Similarly excluded is any action which either before, at the moment of, or after sexual intercourse, is specifically intended to prevent procreation—whether as an end or as a means." (Paul VI 1968, 14).

Also, in the 16th publication of the encyclical, one can find information about the regulation of conception considered ethical. The explanation indicates the reasons for such regulation and the acceptable way of proceeding by the spouses. "If there are well-grounded reasons for spacing births, arising from the physical or psychological condition of husband or wife, or from external circumstances, the Church teaches that married people may then take advantage of the natural cycles immanent in the reproductive system and engage in marital intercourse only during those times that are infertile, thus controlling birth in a way which does not in the least offend the moral principles which We have just explained" (Paul VI 1968, 16). The practical

implementation of the ethical regulation of conception requires the following stages: (1) recognizing the phases of fertility and infertility, and (2) adapting sexual behaviour to procreation intentions. This means: starting intercourse in the fertile phase, when spouses intend to conceive a child, or in the infertile days, if for some important reason, they should not conceive a child at the time. The ethical regulation of conception is defined as a lifestyle that allows maintaining unity between expressing marital love and parenthood, as well as building responsible relationships on the way to holiness (Dudziak 2011, 166--167). This point is clearly explained by Elżbieta Wójcik, who wrote that natural family planning is "not so much a method as a lifestyle that assumes the recognition of the laws of nature and the readiness for periodic self-control, which increases man's inner freedom and develops their personality, and positively influences their marriage relationship» (2004, 130). The positive influence of the natural lifestyle on marital relations is fostered by the fact that the NFP (Natural Family Planning) is associated with the communication between the husband and wife, with their joint reflection, joint recognition of fertile and infertile days in the cycle, joint decision-making about taking up or postponing intercourse, showing mutual love, kindness and affection, also in various non-sexual forms (Wójcik 2004, 130). Periodic breaks in intercourse allow spouses to miss each other and intimate union, protecting them against instrumentalisation, satiety and routine that appear on the list of effects described by Ewa Małolepsza and Wanda Półtawska in the studied groups of people using contraception (Małolepsza 1987, 49-76; Półtawska 1980, 139-189).

The question of unacceptable contraception with the use of specific measures aimed at temporarily eliminating fertility, is explained by, among others, theologians from the John Paul II Catholic University, Adam Zadroga (2011) and Tadeusz Zadykowicz (2013) about its character against nature. The research presented by Kamila Rzepka in her doctoral dissertation on the pastoral care of families shows a connection with the method of birth control adopted by the spouses and the quality of marital and family ties «(2019). Interesting research results, also proving such a relationship, with a clear benefit for the coexistence of natural family planning with a positive marriage bond, were presented in the book by Andrzej Pryba (2002, 96.109-111), as well as by Mercedes, Arzu Wilson (2002, 185-212). Father Karol Meissner's argumentation for the choice of Natural Family Planning in the Krakow Memorial, as an expression of responsible parenthood, is juxtaposed and made more accessible for the contemporary reader by Maciej Olczyk (2021).

The motives for choosing the ethical regulation of conception, ranging from biological to spiritual ones, are also noteworthy. Sometimes, we consider the argument for the use of methods of recognizing, and not disturbing, fertility as: ecological, not disturbing the marital act, expanding the knowledge of

fertility physiology, harmless to health, allowing for early diagnosis of possible abnormalities in the cycle, easy to use, cheap, not requiring constant purchase means enabling spouses to be independent, effective, giving spouses the opportunity for cooperation, understanding and compassion, deepening communication between them, not causing a woman's feeling of being abused by a man, being an expression of sexual and reproductive responsibility and an element of responsible parenthood, beneficial for the child's health and a positive attitude towards him , useful in undertaking pre-contraceptive and prenatal care, consistent with morality.

Conjugal love and procreation constitute the basic good of the spouses. Doing good requires not only knowing what is good, but also developing the ability to follow what is good. It is therefore necessary to "develop the virtues or virtues associated with one's life calling. In the case of the vocation to marriage, this virtue is marital chastity" (Kraj 2013, 110). It is indispensable for adopting the attitude of responsible parenthood, which requires the rational management of one's sexuality. The spouses' love is expressed and deepened by mutual devotion covering the physical and spiritual spheres. This devotion should be permanent and include the unifying and procreating factor. Tomasz Kraj states that "one who does not possess oneself, who has no control over himself in the sexual spherecannot give oneself to the other" (Kraj 2013, 112). This self-control is an expression of conjugal chastity. This virtue is necessary for periodic abstinence, for personal integration, for "the growth of conjugal love and the fulfiment of spouses" (Kraj 2013, 113). In natural family planning, it is not sexual desire that governs the spouses, but they themselves prudently guide their own sexual conduct. It is also an expression of respect for mutual fertility as there is no action against it. The use of contraceptives is associated with succumbing to the urges and an attitude of satisfying one's own lust, which is possible at any moment. It is a desire for one's own good, not an act of love for another person. By reducing themselves to the object of lust, the spouses cease to be a full and mutual gift. Focused solely on pleasure and disrupting reproductive abilities, they do not express mutual love. "Contraception is not the correct way to fulfil the vocation to marriage. It neither builds nor strengthens marital love, but weakens and destroys it while generating a tendency to destroy life that may arise" (Kraj 2013, 117).

The study of the motives for the use of individual methods of birth control allows for a more complete description of the attitudes adopted towards this area of life.

2. Respondents' attitudes towards family planning

I prepared several research studies analysing the attitudes of various social groups towards the methods of birth control. In one of the works (2011), Aleksandra Szymanek asked the interviewed spouses what, in their opinion, the advantages of natural family planning are. The answers were provided both by spouses who used any of the methods of natural birth control, and by those who chose contraceptives to plan the fertility of their family. Characteristically, people using contraception can also name the benefits of Natural Family Planning (NFP). A summary of the research results obtained is presented in the charts below.

Every third man in a contraceptive married couple praised natural family planning for the fact that it did not cause side effects, and every fifth appreciated its cheapness. In third place, in terms of the frequency of mentioned advantages of natural family planning methods was the recognition that such a method of family planning is natural (13%). One in ten considered the advantage of NFP that it allows them to get to know their body better and allows them to plan the conception of a child. Others expressed their approval that natural family planning ensures greater sexual experiences and is consistent with religious views. In the group of women, the most frequently mentioned

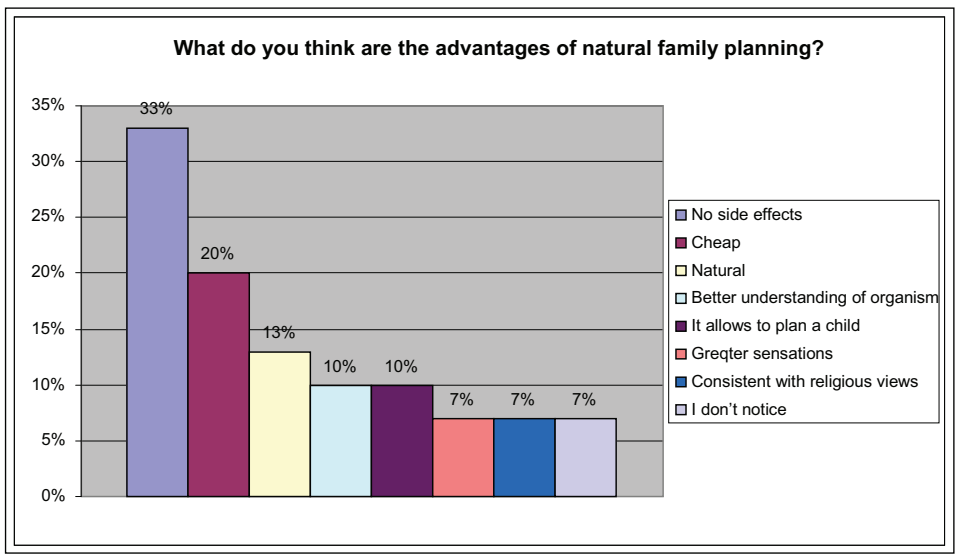


Figure 1. The advantages of natural family planning mentioned by men using contraception (Szymanek 2011, 44).

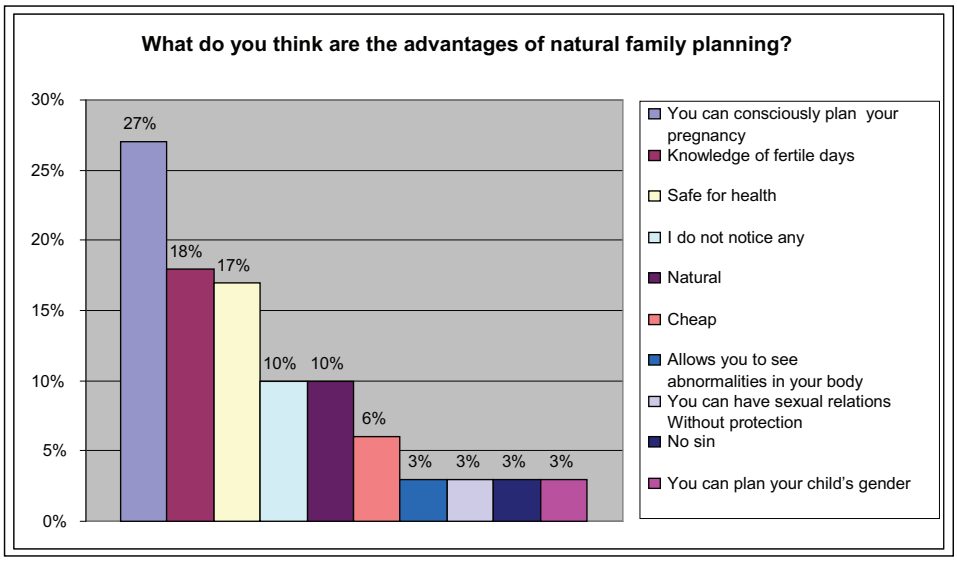


Figure 2. The advantages of natural family planning mentioned by women using contraception (Szymanek 2011, 45).

advantage was the fact that Natural Family Planning enables conscious planning of pregnancy (27%). Women also appreciated that the use of NFP methods enables the identification of fertile days in the cycle (18%) and is safe for health (17%). Every tenth woman emphasized that the use of these methods is natural. The list of advantages also includes the fact that these methods are cheap, allow you to see abnormalities in the body, they enable "unprotected" intercourse and plan the sex of the child, and their use does not entail any sin.

It was puzzling that spouses who could identify so many advantages of natural family planning did not use fertility methods but use contraceptives. The following reasons for such a state of affairs were considered by the respondents: their own laziness, comfort, selfishness, aversion to sexual restraint and reluctance to systematic observation. It seems that these negative character traits can and should be uprooted through self-education.

Another factor that may play a role in deciding whether to use contraception is the widespread promotion of unethical means of birth control. In addition to ideological reasons, they are promoted in order to profit from sales by individual companies. The frequent depreciation of the methods of natural family planning that compete with contraception may result from the fact that the spouses become independent, those who are able to recognize their own fertility and do not have to buy any remedies. It should be noted that the advertisement of contraception falsifies the reality by not showing another possibil-

ity of family planning. An example of the disbelief that cleanliness and the use of natural family planning methods is possible is revealed in the prescribing of Izotek (Isotretinoinum) the teratogenic drug during contraception. Therefore, such a set for skin problems can be obtained by: celibate nuns, premarital chastity girls, and married women applying ethical regulation of conception. The contraceptive mentality is expressed in the acceptance of the use of remedy by various social groups. In several studies conducted in 1992, 2000, 2003, 2007, the prohibition of contraception turned out to be the least accepted norm among students, teachers and parents (Dudziak 2009, 152). Some people who engage in intercourse either do not use any methods at all or use contraception. Students of medical, psychological, theological (also in the Higher Theological Seminaries), teaching, law and journalism faculties reveal gaps in knowledge about the NFP. The reason for this is the absence of the subject of Natural Family Planning in the study plans of the above-mentioned fields of study, as well as the insufficiently popularized knowledge of fertility physiology and methods of its recognition. Ignorance of the methods of natural family planning creates a negative prognosis not only for spouses and their parental responsibility, but also for people who, due to their work, may positively or negatively influence the attitudes of society towards procreation.

A questionnaire survey among spouses conducted in 2011 by Karol Furtak shows that 97% of men before the start of premarital catechesis did not know the rules of any NFP method, and the Humanae vitae encyclical on moral principles in the field of transmitting human life was read by only 10% of those who enrolled in the premarital course . A group of women in this respect had more positive, albeit unsatisfactory results. Half of those enrolled in the course had no knowledge of NFP methods, and 10% had only heard something about it. Every third woman could boast of reading the encyclical. A detailed list is presented in charts No. 3 to No. 6 (Furtak 2011, 31. 35. 38. 41).

Another interesting point were the plans of future spouses regarding the use of selected methods of regulating the fertility of the family. In the analyses carried out by Furtak it turned out that only 33% of men and 60% of women planned to use natural family planning methods, 20% of women and 50% of men did not intend to use any method, 20% of women and 17% of men declared that in their a married couple will regulate their fertility with use of a tablet. The statement of the engaged couples shows that the intentions regarding family planning for some of them are not correct in terms of physical, mental, or spiritual health. This important sphere of the spouses' life, which is procreation, may become conflict-creating for some respondents, unfavourable for future offspring and family organization. The source of disagreement and future marital conflicts may be the current divergence of attitudes regarding neglecting to use any family planning methods, which is 30 per cent more

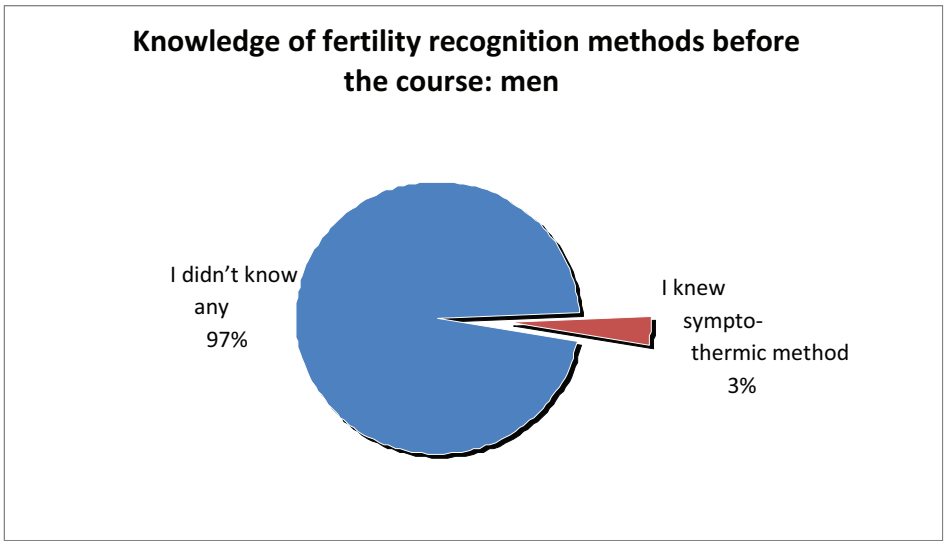


Figure 3. Percentage of men who knew the fertility recognition method before the course (Furtak 2011, 38).

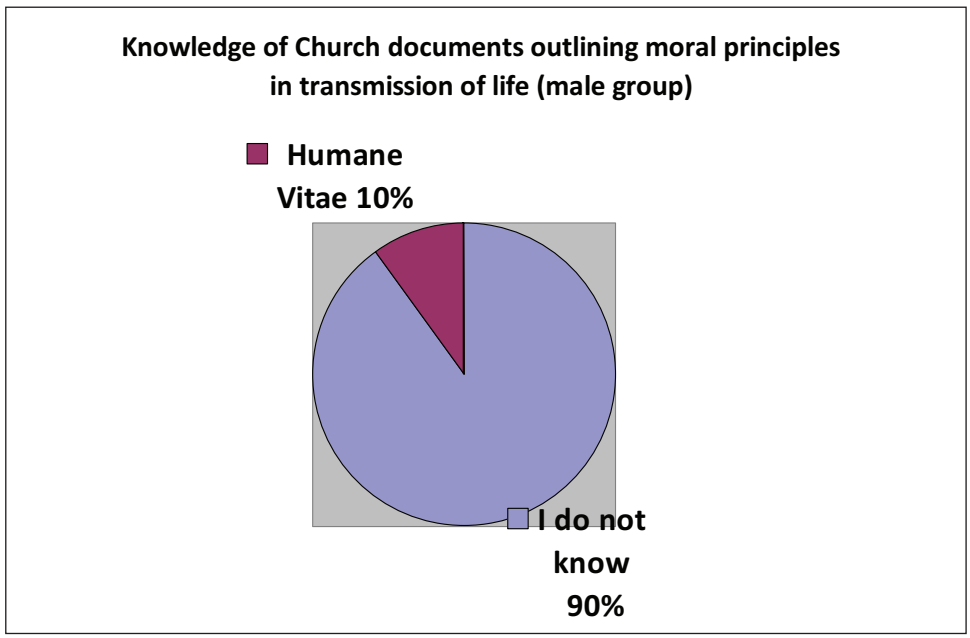


Figure 4. Percentage of prospective husbands who knew some document of the Church on moral principles in the field of transmitting human life (Furtak 2011, 44).

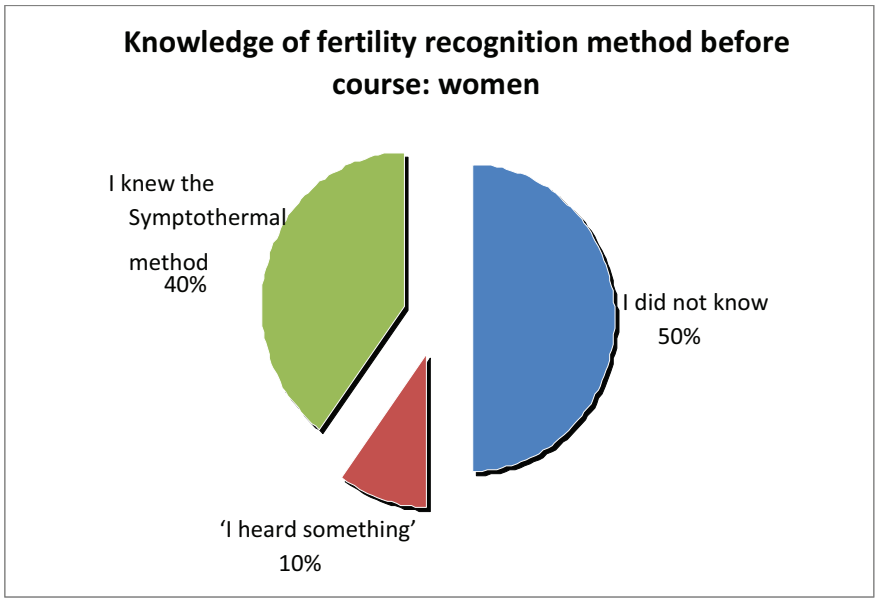


Figure 5. Percentage of women who knew the fertility recognition method before the course (Furtak 2011, 31).

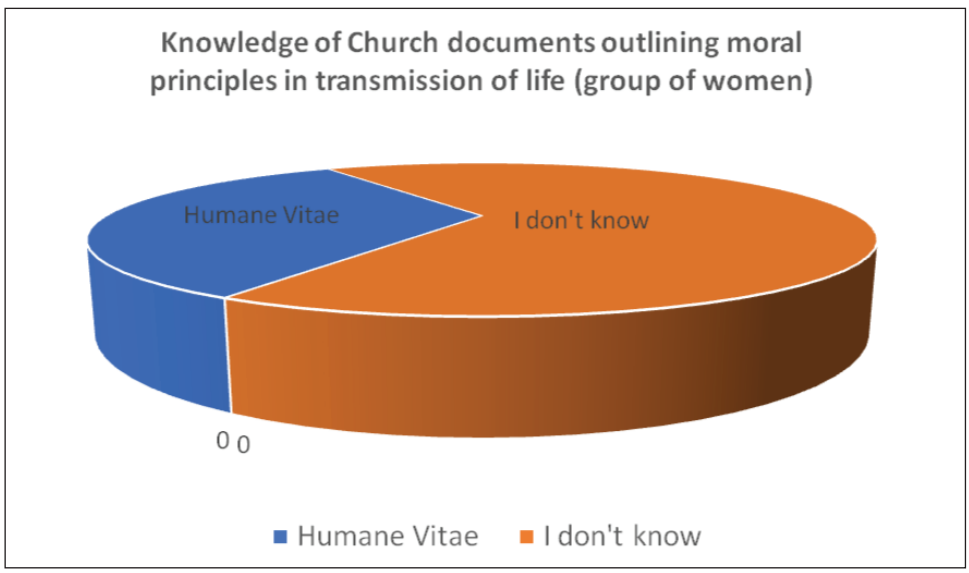


Figure 6. Percentage of prospective wives who know some document of the Church on moral principles in the field of transmitting human life (Furtak 2011, 35).

frequent in men than in women, and the intention to undertake natural birth control more frequent in 27 per cent in the group of women than in men. The assumption of morally unacceptable behaviour indicates the need to engage in talks with a family life counsellor and a priest in charge of the parish preparation for marriage. It is also a topic for a conversation with a spiritual director and for in-depth personal reflection in the examination of conscience before confession. The position of persons preparing for marriage, expressed in the survey, on the planned methods of regulating the fertility of the assumed family is illustrated in Figures 7 and 8.

Surveying engaged couples, also the question about the knowledge of the sympto-thermal method . It was repeated a few years later (Lewtak Artur 2019, Lewtak Dorota 2019). The male and female responses obtained are presented in the Table below.

Table 1. Knowledge of the sympto-thermal method among brides preparing for marriage in 2019.

Gender / Ability to interpret charts	YES	VERY LITTLE	NO
WOMEN	30%	46%	24%
MEN	18,5%	40%	41,5%

Compared to the group from eight years ago, the group of women who knew the fertility recognition method before starting the premarital course (40% - 30%) decreased by 10 per cent. On the other hand, the group of men who can interpret cycle cards with fertility symptoms marked by women increased by 15.5 per cent (3% - 18.5%). However, the importance of Catholic Family Life Counselling Centres in the field of responsible parenthood education is still very high, because the vast majority of fiancées who come to these clinics as part of their immediate preparation for marriage do not have sufficient knowledge in this regard (M 81.5%; W 70%).

A valuable aspect of the survey conducted by Monika Dmitruk (2011) was to learn about the motives for applying Natural Family Planning among married couples over 20 years of age and up to 5 years of marriage experience. The data presented in Figures 9 and 10 show that for old couples, the most important factors in making a decision about the choice of methods of birth control were: living in harmony with one's conscience and own rules (29%), living in accordance with the teaching of the Church (26%) and harmlessness of natural family planning methods (20%). In young marriages, the main reason for the decision to apply the NFP was the harmlessness of using these methods (29%). On the other hand, the motive of living in accordance with

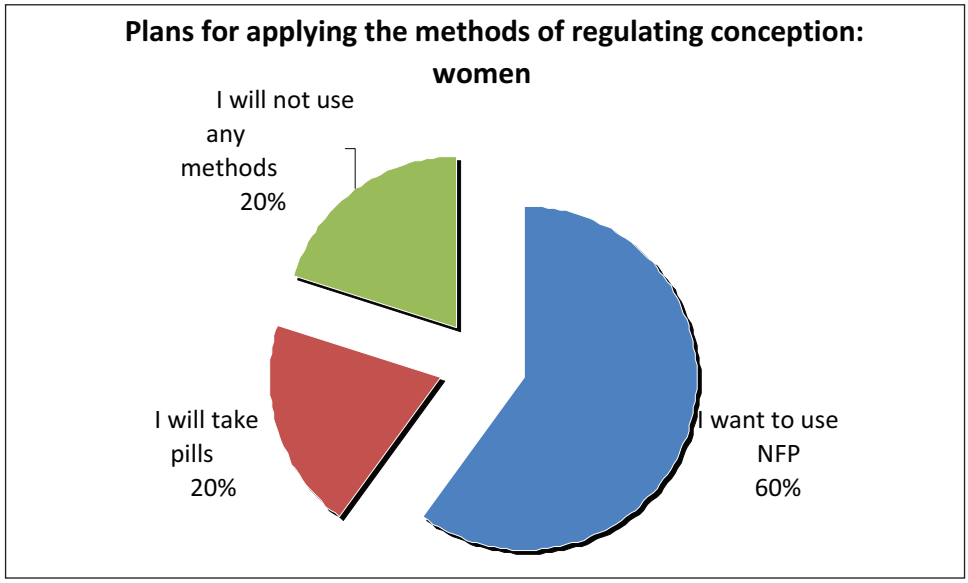


Figure 7. Plans of women preparing for marriage concerning the choice of methods of regulating conceptions in an established family (Furtak 2011, 37).

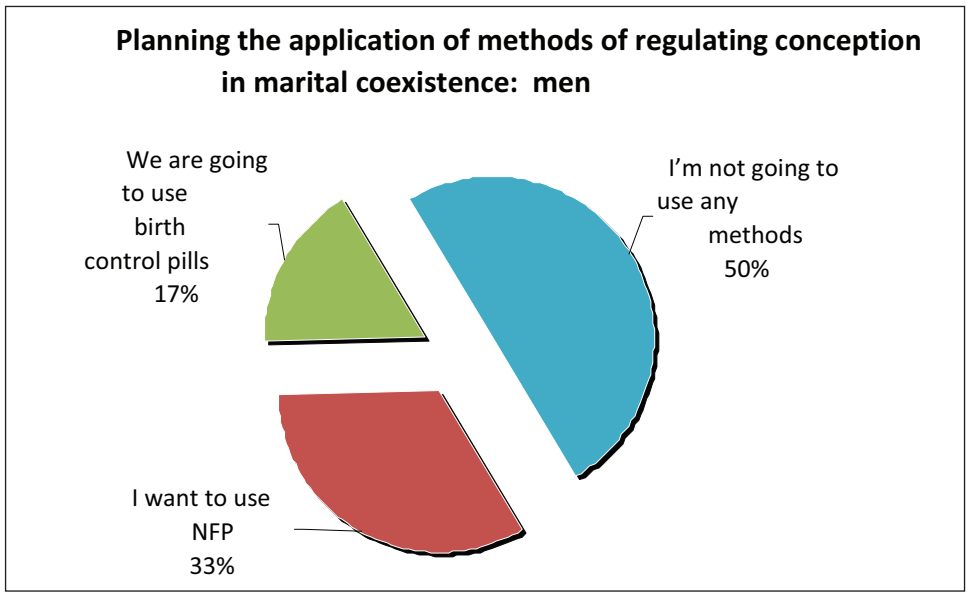


Figure 8. The plans of men preparing for marriage concerning the choice of methods of regulating conceptions in the established family (Furtak 2011, 44).

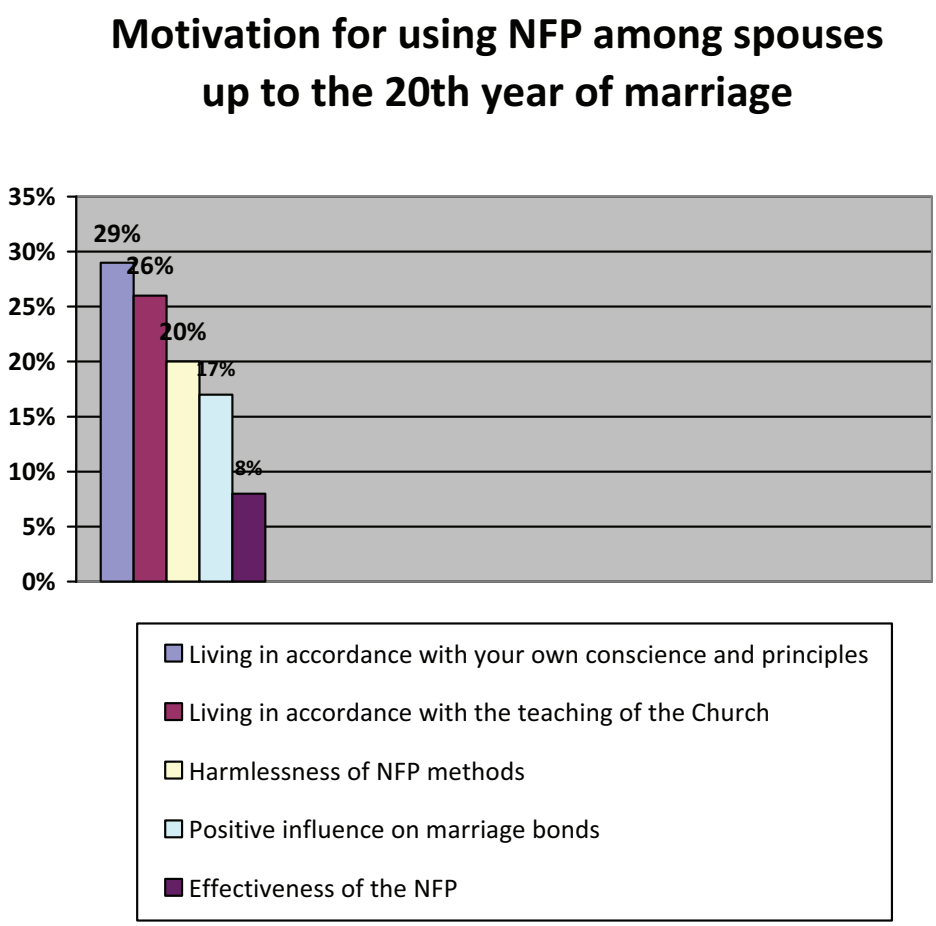


Figure 9. Motivation to use natural family planning expressed by spouses over 20 years of marriage experience (Gmitruk 2011, 83).

the principles of the Church (17%) in the justified choice moved to the penultimate place and was less frequent by 9 per cent in the choices made by young couples, compared to old couples.

It is characteristic that the spouses did not mention the generational family in the sources of obtaining knowledge about the methods of birth control (Fig. 11). It is possible that their parents knew little about this thing themselves, or that they treated the subject of procreation as a kind of 'taboo' and therefore did not discuss it with their own children, or that those engaged in professional work shifted it to their own children on others. For young couples, the most common source of knowledge about NFP was school (35%),

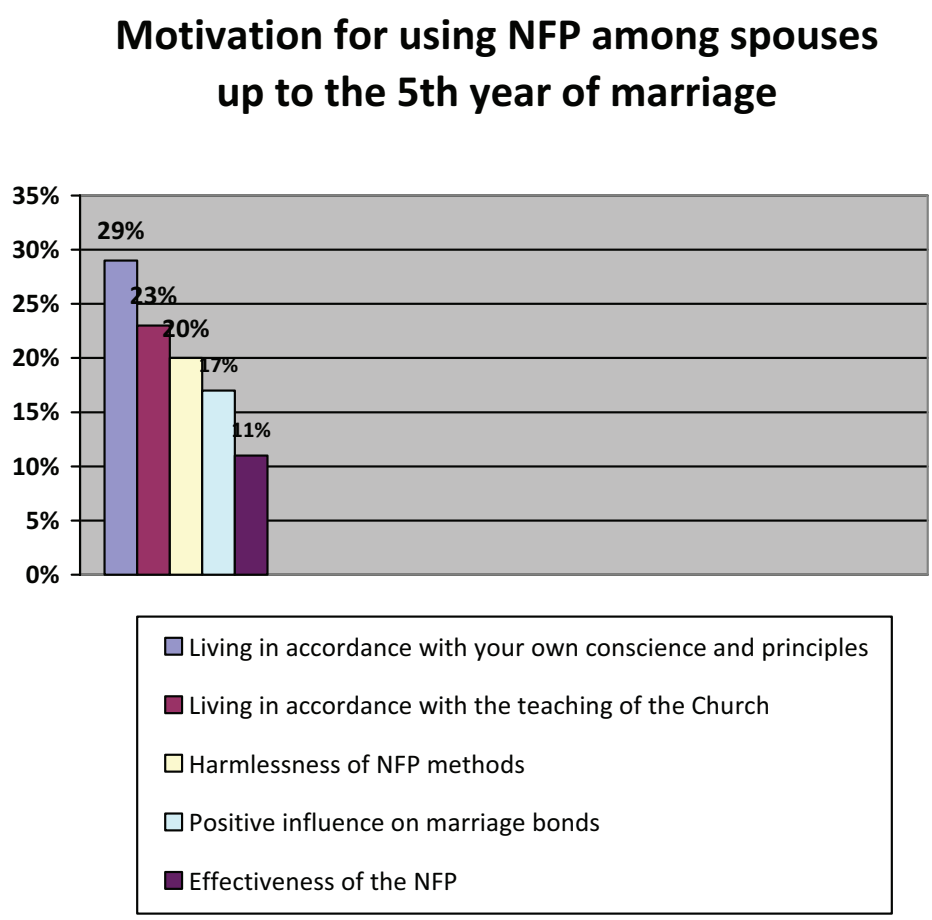


Figure 10. Motivation to use natural family planning expressed by spouses with up to 5 years of marriage experience (Gmitruk 2011, 64).

and the most common source of knowledge about it for old couples was the book (24%). This may be related to the implementation of family life education in schools, the program of which includes Natural Family Planning.

The subject of attitudes towards family planning is still relevant and should be taken into account in scientific research. It is worth reflecting on the factors influencing the still not uncommon lack of procreative responsibility in various social circles. This may be due to: the delectation attitude, thoughtlessness, attitude to "here and now" without consequences, described by Alina Lichtarowicz (1998, 107-113), having intercourse with many people, as well as the lack of knowledge of fertility physiology and the inability to recognize fertile

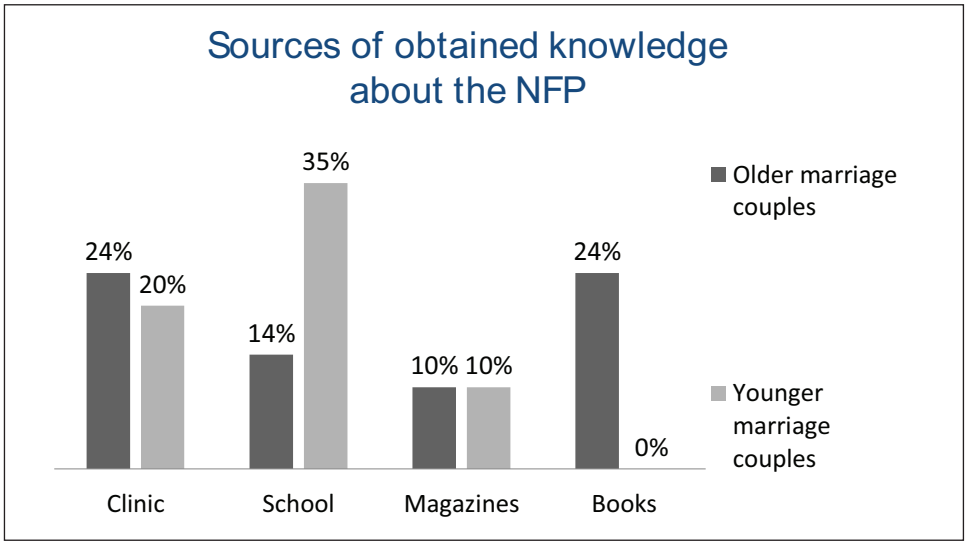


Figure 11. Sources of acquiring knowledge about Natural Family Planning indicated by surveyed spouses with more than 20 years of marriage and up to 5 years of marriage (Gmitruk 2011, 104).

days and infertile in the cycle. A lecture by Anna Flynn (1988) delivered in Poland during a course for NFP teachers showed that 75% of women in the USA, Canada and Western Europe, and 90% of women in the world are unable to indicate the days of fertility. Another manifestation of reproductive irresponsibility is the lack of preparation for conceiving a child. In a publication on fertility and family planning, Bogdan Chazan wrote that accidental conception takes place in about 50% of all births (2004, 199). This situation highlights the lack of pre-contraceptive care. It can also lead to neglect of prenatal care. It is not beneficial for the health of the mother and child, nor for the organization of family life, nor for the proper formation of spouses-parents, nor for a reliable testimony and responsible care for the developmental and health level of the entire society. Both the moral considerations presented in the encyclical Humanae Vitae and those related to the physical and mental health of a person require the formulation of specific indications useful in shaping procreative responsibility.

3. Contemporary pastoral calls

For theologians specializing in moral and pastoral theology, for specialists in Family Sciences and teachers of Natural Family Planning, for pastors and counsellors of family life, for Catholic spouses living in accordance with the principles of the encyclical Humanae Vitae, the attitudes of people who use the method of ethical regulation of conception cannot be indifferent. they do not know or are not going to use. This situation requires witnessing to the realization of responsible parenthood, as well as undertaking formation for family life and organizing education in family planning methods. First and foremost, parents are called to it, but also teachers, catechists and priests, journalists, politicians, representatives of local government organizations, and health care workers. It is worth mentioning that concern for health should include the whole person, taking into account: physical, mental, spiritual and social health. This effort is an obligation of every human being.

The main tasks of the spouses include: expressing love and transmitting life (both through childbearing and upbringing), striving for holiness and bearing witness. The implementation of these tasks is beneficial for the good of the individual, but also for the shaping of mutual marital relations, the transmission of life and - indispensable for the proper functioning of society – the formation of the young generation. This formation should take place not only through verbal teaching, but also through the example of the life of parents and all educating authorities.

After analysing the results of surveys conducted among old and young spouses, a student of the Catholic University of Lublin, Monika Gmitruk, found it right to share the following reflection: ‘If someone chooses marriage and family as their path in life and their life calling, then he or she should try to live it as perfectly as possible in all aspects, also in such an important area as marital intercourse and parenthood’ (Gmitruk, 2011, 111).

In this important educational function, parents should be supported by the entire society. This can be done through:

- Ethical education at school, moral responsibility of educators and holistic approach to education for family life without reducing the spiritual sphere of a human being
- The presence of natural family planning in the study programs: of teaching, journalism, law, medicine and theology for the clergy and lay people
- Undertaking research in the field of responsible parenting and fertility recognition methods
- Conducting conferences and recording programs on ethical regulation of conceptions and responsible attitudes towards motherhood and fatherhood

- Writing articles, both popular and scientific, in the field of ethical regulation of conception
- Professional development taking into account the subject of fertility recognition methods
- Religious formation in the communities of the Church
- Numerous parish and medical clinics as well as qualified counsellors in the field of fertility recognition and responsible parenting
- Help of IT specialists creating fertility monitoring programs
- Pro-family laws and family support by non-governmental organizations.

The involvement of specialists in various fields and the use of their skills may evince itself a useful and effective factor in the formation of appropriate social attitudes towards family fertility planning. The above indications are consistent with the recommendations of the World Health Organization (Family Planning and Population Division of Family Health World Healt Organization 1995), but also with religious encouragement. The Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christifideles Laici* on the vocation and mission of lay people in the Church and in the world, signed by John Paul II on the feast of the Holy Family on December 30, 1988, emphasizes the need and value of the contribution of every human being: 'Each in his unique and unique personal being is called by name to make his own contribution to the coming of the Kingdom of God' (John Paul II 1988, 56). This sentence is similar to the statement in the First Epistle of Saint Peter about individual gift and mutual service: As good stewards of God's manifold grace, serve one another with the gift that each has received "(1 Pet 4:10). Responsibility of an individual living in society should take into account the good of individuals, but also interpersonal contacts, especially marital and family relations with mutual intergenerational support. This task is everyone's responsibility. It applies not only to spouses and parents, but also to those who, with their knowledge, professional skills, positive attitude and testimony, can contribute to spreading moral principles and shaping sexual and reproductive responsibility.

Conclusion

All human demeanour, attitudes and behaviours can either be consistent with, or contrary to moral norms. It is important to recognize not only the possibility, but also the obligatory nature of making such assessments. Their correctness depends on the sensitivity of conscience and the knowledge of the Church's documents that bring the given question closer. In the assessment of attitudes towards the regulation of the fertility of family, the encyclical *Huma-*

nae vitae (Paul VI 1968) on moral principles in the field of transmitting human life is of particular importance. Its contents should be known to spouses and parents and also to fiancées preparing for marriage and starting a family. They are also useful for young people who shape their attitudes, educators supporting the formation of attitudes, medical staff accompanying human decisions about procreation, family life counsellors and pastors. Concern for sexual and reproductive responsibility should be the effort of the whole society. Reflecting on the reality 'as it is' in comparison with the 'what it should be' entails making efforts to implement (Przygoda 2008). Their results give a reasonable hope of improving attitudes, essential both in individual and social life. The greater the disproportion between the ideal and real image of reality, the greater the corrective measures should be. Undertaking it, the present and future generations may benefit in a physical, psychosocial and spiritual dimension.

BIBLIOGRAPHY

Augustinus Hipponensis. *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium libri duo*, wyd. PL 44, 413-474, CSEL 42. 211-319, Polish edition: *Augustyn.* 2003. "Małżeństwo i pożądliwość." Translated by Krzysztof Kościelniak. In: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, edited by Augustyn Eckmann, 343-390, Lublin: TN KUL.

Cappella, Anna. 1982. *Metoda owulacji Billingsa.* Łódź: Kuria Biskupia.

Cappella, Anna. 1985. *W zgodzie z naturą.* Translated by Ludmiła Grygiel, edited by Luigi Turolla. Torino: BBE.

Cerańska-Goszczyńska, Hanna. 2009. "Metoda objawowo-termiczna podwójnego sprawdzenia – reguły interpretacji objawów płodności." In: *Rozpoznawanie płodności. Materiały edukacyjno--dydaktyczne dla nauczycieli NPR, pracowników służby zdrowia oraz zainteresowanych zdrowiem prokreacyjnym*, edited by Michał Troszyński, 71-83. Warszawa: Bonami.

Chazan, Bogdan. 2004. "Opieka zdrowotna prekoncepcyjna." In: *Płodność i planowanie* rodziny, edited by Zbigniew Szymański, 181-199. Szczecin: Wydawnictwo Pomorskiej Akademii Medycznej.

Christenson, Lary and Nordis. 1990. *Przyjaźń, miłość, małżeństwo*. Translated by Irena Doleżal-Nowicka. Warszawa: PAX.

Dudziak, Urszula. 1992. "Attitudes towards procreation in women who prepare themselvs for marital live." In: *Pre - Perinatal psycho-medical*, edited by Rudolf Klimek, 279-284. Cracow: DWN DReAM.

Dudziak, Urszula. 2009. *Postawy wobec wychowania seksualnego a hierarchia wartości nauczycieli. Studium teologicznopastoralne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Dudziak, Urszula. 2011. "Naturalne planowanie rodziny w Polsce." In: *Wartość i dobro rodziny*, edited by Jarosław Jęczeń, Marian Z. Stepulak, 163-177. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Dudziak, Urszula. 2013. "Społeczne uwarunkowania postaw wobec macierzyństwa w XX i początkach XXI wieku." *Roczniki Nauk o Rodzinie*, 5(60), 95-124.

Dyczewski, Leon. 1988. "Los dziecka poczętego." W: *W imieniu dziecka poczętego*, red. Jerzy Gałkowski, Janusz Gula, 99-127. Rzym–Lublin: Fundacja Jana Pawła II Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Instytut Jana Pawła II.

Family Planning and Population Division of Family Health World Healt Organization. 1995. *Natural family planning: what health workers need to know.* WHO/MCH/FPP/93.2. Geneva. Accessed:

10.05.2022. https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/63294/WHO_MCH_93.2_Rev.1.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Fijałkowski, Włodzimierz. 2001. *Ekologia rodziny. Ekologiczna odnowa prokreacji*. Kraków: Rubikon.

Flynn, Anna. 1988. *History, ideology and development of natural family plan*ning (duplicated typescript). Żdżary: Course for teachers of natural family planning.

Furtak, Karol. 2011. *Postawy wobec planowania rodziny osób przygotowujących się do zawarcia sakramentu małżeństwa*. Praca magisterska. Lublin: Archiwum KUL.

Gmitruk, Monika. 2011. *Postawy wobec planowania rodziny w świetle badań małżonków*. Praca magisterska. Lublin: Archiwum KUL.

John Paul II. 1981. *Apostolic Exhortation "Familiaris Consortio" On The Role Of The Christian Family In The Modern World*. Accessed: 16.07.2022. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html.

John Paul II. 1988. *Post-Synodal Apostolic Exhortation "Christifideles Laici" On The Vocation And The Mission Of The Lay Faithful In The Church And In The World*. Accessed: 16.07.2022. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html.

John Paul II. 1995. *Encyclical "Evangelium Vitae" on the Value and Inviolability of Human Life*. Accessed: 16.07.2022. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

Kinle, Maria. 2009. "Wskazówki co do interpretacji cyklu." In: *Rozpoznawanie płodności. Materiały edukacyjno-dydaktyczne dla nauczycieli NPR, pracowników służby zdrowia oraz zainteresowanych zdrowiem prokreacyjnym*, edited by Michał Troszyński, 84-93. Warszawa: Bonami.

Kraj, Tomasz. 2013. "Różnice pomiędzy Naturalnym Planowaniem Rodziny a antykoncepcją. Aspekt moralny." W: *Bioetyka pokolenia Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Materiały z Ogólnopolskiej Interdyscyplinarnej Konferencji 14 stycznia 2012 roku Kraków-Łagiewniki*, edited by Andrzej Muszala, Tomasz Kraj, Patrycja Zielonka Rduch, 107-117. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.

Lichtarowicz, Alina. 1998. "Ryzyko i hazard medyczny." In: *Międzynarodowy Kongres* „O *godność* macierzyństwa". Warszawa 6-7 czerwca 1998, edited by Ewa Kowalewska, 95-113.Warszawa: Human Life International – Europa.

Małolepsza, Ewa. 1987. "Antykoncepcja i sztuczne poronienia oraz sterylizacja jako sposoby kontroli urodzeń." In: Włodzimierz Fijałkowski, Maria Lisiecka-Berkan, Ewa Małolepsza. *Miłość, prokreacja, odpowiedzialność*, 49-76. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Memoriał Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki tyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego Kraków 1968 oraz Wprowadzenie do encykliki „*Humanae vitae*" *Kraków 1969*, edited by Barbara Sadowska. 2012. Poznań: Bonami.

Metoda Ogino-Knausa. Accessed: 10.02.2022. https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Ogino-Knausa-metoda;3950215.html.

Model Creighton. Accessed: 10.02.2022. https://www.instytut-rodziny.pl/baza-wiedzy/model-creighton/.

Olczyk, Maciej. 2022. "Naturalna regulacja poczęć wyrazem odpowiedzialnego rodzicielstwa. Interdyscyplinarna argumentacja o. Karola Meissnera w Memoriale Krakowskim." *Teologia i Moralność* 16, 2 (30): 65-81. Accessed: 10.02.2022. https://doi.org/10.14746/TIM.2021.30.2.3.

Paul VI. 1968. *Encyclical Letter "Humanae Vitae". On the Regulation of Birth*. Accessed: 16.07.2022. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html.

Pius XI. 1930. *Encyclical "Casti Connubii" on Christian Marriage*. Accessed: 16.07.2022. https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html.

Półtawska, Wanda. 1980. "Wpływ postawy antykoncepcyjnej na małżeństwo w świetle kazuistyki Poradni Rodziny." In: *Specjalistyczne aspekty problemu antykoncepcji. Ogólnopolska sesja naukowa lekarzy i teologów*. *Kraków 7-8 II 1976*, 128-178. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Pryba, Andrzej. 2002. *Planowanie rodziny a więź małżeńska*. Olsztyn: Hosianum.

Przygoda, Wiesław. 2008. "Model pastoralny." In: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, edited by Eugeniusz Ziemann, 1487-1489. Lublin: TN KUL.

Rzepka, Kamila. 2019. *Metody regulacji poczęć, a więzi małżeńsko-rodzinne*. Rozprawa doktorska. Lublin: Archiwum KUL. Accessed: 15.04.2022. https://repozytorium.kul.pl/bitstream/20.500.12153/678/1/Rzepka_Metody_regulacji_poczec_a_wiezi_malzensko_rodzinne_Studium_empiryczne_z_Duszpasterstwa_Rodzin.pdf.

Stokowski, Franciszek and Wieczorek, Maria. 1983. "Społeczno-demograficzne uwarunkowania przebiegu ciąży według rezultatu ich zakończenia. Zróżnicowanie międzygeneracyjne." *Problemy Rodziny* 5: 3-17.

Szymanek, Aleksandra. 2011. *Motywacja stosowania środków antykoncepcyjnych przez małżonków*. Praca licencjacka. Lublin: Archiwum KUL.

The Holy Bible. New International Version. 1984. East Brunswick, New Jersey, USA: International Bible Society.

Wilson, Mercedes, Arzu. 2002. "The Practice of Natural Family Planning versus the Use of Artificial Birth Control: Family, Sexual and Moral Issues." *Catholic Social Science Review* 7: 185-211.

Wojtyła, Karol. 2012. "Wprowadzenie do encykliki *Humanae vitae*." In: *Memoriał Krakowski. Uzasadnienie katolickiej nauki tyczącej podstaw moralnych życia małżeńskiego Kraków 1968 oraz Wprowadzenie do encykliki „Humanae vitae" Kraków 1969*, edited by Barbara Sadowska 69--88, Poznań: Bonami.

Wosicki, Paweł. 2007. *Lekceważone zagrożenie czyli dlaczego antykoncepcja niszczy małżeństwo*. Poznań: Głos dla życia.

Zadroga, Adam. 2011. "Antykoncepcja kontra natura." In: *Fructus Spiritus est Caritas: Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Franciszkowi Drączkowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, czterdziestopięciolecia święceń kapłańskich i trzydziestopięciolecia pracy naukowej*, edited by Marcin Wysocki, 1111-1122. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Zadykowicz, Tadeusz. 2013. "Antykoncepcja." In: *Duszpasterstwo Rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, edited by Ryszard Kamiński, Grzegorz Pyźlak, Jacek Goleń, 228-239. Lublin-Rzeszów: Bonus Liber, Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Rzeszowskiej.

Dr hab. Urszula Dudziak, prof. KUL, psychologist and theologian, family life counsellor, natural family planning instructor, ministerial expert on textbooks on education for family life and coordinator of a team of experts on the current core curriculum, Chairman of the Family Knowledge Olympiad in the Lubelskie Voivodeship, research and teaching worker at the Department of Family Sciences Of the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin, an author of publications on the pastoral care of families, psychophysiology of marriage and family, and social psycho-prophylaxis. Among them: *Misterium ludzkiego życia od poczęcia do umierania* [*The Mystery of Human Life from Conception to Death*]. *Studium dla duszpasterzy i doradców życia rodzinnego* [*A Study for Pastors and Family Life Counsellors*] (Lublin: Wydawnictwo KUL 2021); *Protection of life – moral norms and their implementation* (cooperation with., Lublin: Stowarzysze-

nie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 2021); „Pastoral Support for Married Couples and Families during the Pilgrimages of John Paul II to Poland" *Religions* 2022/13:37 https://org/10.3390/rel13010037; urszula.dudziak@kul.pl

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 295-315
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.17

Samotność człowieka jako doświadczenie osobowe. Próba typizacji zjawiska

Human loneliness as a personal experience. An attempt at typification of the phenomenon

TERESA OLEARCZYK
Krakowska Akademia im. Frycza Modrzewskiego, Polska
tolearczyk@afm.edu.pl
ORCID 0000-0001-6660-2379

Abstract: The research purpose of the thesis is to present loneliness as a human personal experience from the perspective of an interdisciplinary approach to the phenomenon of loneliness. This phenomenon has been juxtaposed with the sense of loneliness and isolation. While pursuing the research purpose the author has set, she aims at typification and – as a result – defining specificity of experiencing loneliness, drawing pedagogical conclusions. Finally, she concludes that solitude understood in a positive way, as a conscious choice (and not an exclusion), is necessary for the proper development of a human being who should alternate the time of interaction with people with moments of silence and reflection occurring during the meetings 'with oneself'.

Keywords: loneliness; solitude; personal experience; social changes; Covid-19

Abstrakt: Celem badawczym pracy jest ukazanie samotności jako doświadczenia osobowego człowieka z perspektywy interdyscyplinarnego ujęcia fenomenu samotności. Zjawisko to zostało zestawione z poczuciem osamotnienia i izolacji. Autorka, realizując postawiony cel badawczy, dąży do typizacji i przez to określenia specyfiki doświadczenia samotności, wyciągając wnioski pedagogiczne. Finalnie stwierdza, że samotność rozumiana w sposób pozytywny, jako świadomy wybór (a nie wykluczenie) jest konieczna do prawidłowego rozwoju człowieka, który czas interakcji z ludźmi powinien przeplatać chwilami ciszy i refleksji pojawiającej się podczas spotkań „z samym sobą".

Słowa kluczowe: samotność; osamotnienie; doświadczenie osobowe; przemiany społeczne; COVID-19

Wartość człowieka mierzona jest ilością samotności, którą może znieść.
Fryderyk Nietzsche

Rodzajów samotności jest tak wiele, jak wielu jest ludzi, którzy noszą ją w sercu. To, choć nieco trywialne, założenie może wprawić w zakłopotanie, popłoch, a nawet przerażenie tych, których problem dotyka w sposób bezpośredni, dla badaczy jednak stanowi doskonałe pole do rozważań nad kondycją psychiki ludzkiej. Kwestia samotności pojawia się w niemal wszystkich dziedzinach dotyczących człowieka, od socjologii, przez psychologię i psychiatrię, po literaturę i filozofię, nie wszędzie jednak ukazywana jest w jednaki sposób, często ukrywa się pod innymi terminami, wiąże się z inną problematyką, nie wszędzie wreszcie jest wyraźnie artykułowana.

W naukach społecznych samotność pojęta jest na ogół jako izolacja, brak kontaktów emocjonalnych i społecznych, psychologię interesują towarzyszące samotności przeżycia i refleksje, psychiatria skupia się na odszukiwaniu korzeni problemów związanych z uciekaniem od nawiązywania i podtrzymywania znajomości, pedagogika próbuje wyjaśnić stany związane z osamotnieniem i samotnością, zaś literatura i filozofia podsuwają nam ciekawe przykłady samotności, dowodząc tym samym, że idea ta nie jest łatwo uchwytna. Gdyby dodać do tego, że życie ludzkie wymaga pewnego rodzaju przeplatania się momentów aktywnych i pasywnych, w tym kontekście nawiązywania relacji oraz odnajdywania samotności, oraz że na każdym etapie życia relacje te przebiegają w różnoraki sposób, a także to, iż czas spędzony w samotności odbierać można jako z jednej strony szansę, z drugiej zaś utratę, dodatkowo można komplikować proces dochodzenia do tego, czym jest samotność.

Choć, zważywszy na tytuł artykułu, to może nieco przewrotne, tekst ten nie ma na celu odnalezienia jednej prawdy na temat samotności, pychą byłoby powiedzenie, że na poniższych stronach nareszcie znajdą się odpowiedzi na wszystkie nurtujące nas pytania. Ma on raczej na celu ukazanie wielorakości, niejednoznaczności, ulotności tematu, jakim jest samotność. Posiłkując się przykładami z literatury, filozofii, pedagogiki i wielu innych dziedzin, autorka stawia sobie za cel ukazanie złożoności problemu.

Etymologia i wieloznaczność pojęcia „samotności”

W języku starogreckim ma określenie samotności powszechnie używano słowa *monose*, *monarchia* zaś stanowiła synonim odosobnienia. Łacina przyniosła rozróżnienie na *solitudo* (samotność), *solista* (życie w pojedynkę) oraz *isolatio* (odosobnienie, wyobcowanie). W języku polskim, na podobieństwo

języków klasycznych, również funkcjonuje charakterystyczny trój-, a nawet czwórpodział pomiędzy określeniami odnoszącymi się do fenomenu samotności. Mamy tu do czynienia z pojęciami takimi jak „samotność", czyli stan konstytuowany przez introwertyczną autorefleksję, „osamotnienie" równoznaczne ze stanem lub poczuciem opuszczenia i odrzucenia, „odosobnienie", czyli pozostawanie w pojedynkę, tak zwane samotnictwo, oraz „wyobcowanie", a więc stan bądź poczucie bycia obcym lub skazywanie na nie innych, w potocznym rozumieniu „alienacja", „izolacja".

Każdy z tych terminów ma różne, jedynie sobie właściwe znaczenie i niepowtarzalne zasięgi, niewątpliwie każdy z nich w jakiś sposób odnosi się do fenomenu, który zwykliśmy nazywać samotnością, i odsłania jakiś jego element – w takim sensie, jak się zdaje, używa się powyższych określeń jako synonimów (Domeracki 2006, 17). „Mówiąc językiem freudowskim, każdy z tych terminów ma w sobie inną intencję i ekstencję, ale niewątpliwie odnosi się do fenomenu samotności, odsłaniając często w skrytości jego element" (Kurleto-Kalitowska 2016, 36). Wielu autorów stosuje te terminy zamiennie, dodając do nich na przykład słowa „izolacja", „separacja", „odosobnienie", traktowanie ich jako wyrazów równoznacznych, choć są one stylistycznie i gramatycznie poprawne, nie jest jednak do końca uprawomocnione.

Mówiąc o samotności, możemy wymienić wiele jej rodzajów, tak jak wyróżnić można bardzo dużo przyczyn i konsekwencji tego stanu. Generalnie jednak mówi się o dwóch podstawowych jej rodzajach. Pierwszym z nich, łatwiejszym do uchwycenia i zdiagnozowania, jest „samotność społeczna" polegająca na braku obecności innych ludzi – wyobrazić sobie ją można na przykład jako sytuację rozbitka na bezludnej wyspie lub więźnia osadzonego w celi i utrzymywanego w całkowitej izolacji. W literaturze przedmiotu często nazywana jest ona „samotnością fizyczną", przerwaniem tego typu samotności, a zarazem jej przeciwieństwem, jest ponowne przebywanie wśród ludzi. Drugim typem samotności, dużo trudniejszym do opisania, jest tak zwana „samotność emocjonalna" polegająca na nieposiadaniu bliskiej osoby. Stan ten najprościej zobrazować jako samotność w tłumie – ludzie cierpiący na ten rodzaj samotności nawiązują relacje z innymi, są one jednak powierzchowne, płytkie, pozbawione ciepła, czułości i zaufania – z której wydostać można się dzięki wejściu z innym człowiekiem w zażyłość.

Janusz Gajda twierdzi, że występują nie dwie, lecz trzy zasadnicze rodzaje samotności: społeczna, psychiczna i moralna (Gajda 1987). Pierwsza z nich dotyczy sytuacji osłabienia bądź zupełnego braku naturalnej więzi z innymi ludźmi, co można określić jako życie w luźnym związku ze społeczeństwem lub przebywanie poza nim. Badacz ten dzieli dodatkowo samotność społeczną na częściową i całkowitą, z których pierwsza zachodzi, gdy człowiek podtrzymuje relacje interpersonalne, lecz brak mu naturalnych więzi, druga

natomiast – wówczas, gdy niedostatek naturalnych więzi odbiera jednostce jakiekolwiek relacje z drugim człowiekiem [zjawisko to przypomina izolację społeczną, czyli nieobecność innych osób oraz brak kontaktu z nimi] (Gajda 1987). Samotność psychiczna, tak zwane „osamotnienie", wiąże się ze sferą indywidualnych, subiektywnych odczuć człowieka i stanowi „stan braku więzi psychicznej – bliskiego kontaktu z drugim człowiekiem" (Gajda 1987, 652). Samotność moralna zaś związana jest z utratą lub brakiem ideałów i dążeń, jakie łączą się z systemem wartości. Według badacza „[z]integrowany i zrealizowany system wartości pozwala przetrwać najtrudniejsze konflikty, znosić niepowodzenia i życiowe klęski, stanowi ratunek przed samotnością i ucieczkę od niej" (Gajda 1987, 652-653).

W ujęciu psychologicznym według Zofii Dołęgi również wyróżnić można trzy typy samotności: społeczną, emocjonalną oraz egzystencjalną (Dołęga 2003, 26). Dla badaczki samotność społeczna to przede wszystkim niewystarczająca ilość relacji społecznych lub ich całkowity brak – jednostka doświadczająca tego typu stanu ucieka się do marginalizacji, ignorowania i unikania ludzi, wycofuje się z wszelkiej aktywności interpersonalnej, niekiedy wręcz całkowicie izoluje się od życia społecznego. Typ emocjonalny charakteryzuje się tu niską samooceną jednostki wchodzącej w relacje międzyludzkie oraz jej przeświadczeniem o tym, że nie dysponuje ona właściwymi kompetencjami społecznymi. Samotność egzystencjalna wyraża się natomiast głównie poprzez antagonistyczną postawę wobec norm i zasad życia społecznego oraz niemożność zaakceptowania swojej roli i miejsca w otaczającym ją świecie.

Zdaniem Janusza Rembowskiego, samotność może być rozpatrywana w zależności od przyjętej teoretycznej perspektywy filozoficzno-psychologicznej. Na tej podstawie wyróżnił on pięć perspektyw dotyczących samotności: psychodynamiczną, fenomenologiczną, egzystencjalną, interakcjonistyczną oraz poznawczą. Pierwsza z nich miałaby polegać na rozpatrywaniu samotności jako mocy patologicznej i dynamicznej, zdaniem reprezentantów tego nurtu, samotnicy to ludzie pasywni, apatyczni oraz zdeprawowani, którzy przyczyn swojej samotności doszukują się w wydarzeniach z dzieciństwa. Fenomenolodzy powodów osamotnienia człowieka proponują szukać w jego wnętrzu, w jego doznaniach i przeżyciach, nie zaś w doświadczeniach z przeszłości. Szkoła egzystencjalna natomiast twierdzi, że człowiek z natury jest samotny, to właśnie samotność, mimo że często bolesna, dostarcza energii i kreatywności. Perspektywa interakcjonistyczna wyodrębnia samotność społeczną i to na niej kładzie szczególny nacisk, uwypukla problem braku identyfikacji jednostki ze wspólnotą oraz deficytu więzi społecznych i emocjonalnych. Ostatnie stanowisko, poznawcze, twierdzi, iż samotność powstaje w okresie osłabienia kontaktów społecznych lub kiedy stają się one niedostatecznie inte-

resujące; jej intensyfikacja wiąże się z próbą dostrzeżenia jej przyczyn (Rembowski 1992).

Elżbieta Dubas wyróżnia dwie samotności – pozytywną/dobrą i negatywną/złą (Dubas 2000, 112-113), z których człowiek najczęściej doświadcza tej drugiej, w opinii badaczki samotność oznacza pozostawanie samemu ze sobą, często bez jakichkolwiek więzi fizycznych i styczności z innymi ludźmi. Dla Adama Alfreda Zycha samotność oznacza „obiektywny fakt bycia samym, bądź życie w izolacji od innych osób, bez bliskich, rodziny, przyjaciół czy znajomych" (Zych 2010, 155). Według Stanisława Kawuli samotność jest konsekwencją niezaspokojenia potrzeby intymności, a także następstwem niewystarczającego wzmocnienia społecznego (Kawula, Brągiel i Janke 1999, 260). Stanisława Steuden łączy osamotnienie z cierpieniem i bólem psychicznym człowieka, dla badaczki oznacza ono doświadczanie braku bliskich więzi i wspólnotowości z innymi ludźmi (Steuden 2012). Barbara Skarga, pisząc o samotności egzystencjalnej, będącej brakiem relacji łączących przedmiot z obszarami rzeczywistości społecznej, mówi o bolesnym doświadczeniu dotykającym każdego człowieka (Skarga 2009).

Najczęściej spotykanymi w literaturze przedmiotu rodzajami samotności są:

- Samotność metafizyczna – w której źródłem lęku i rozpaczy jest świadomość przemijania; „samotność człowieka wobec ogromu świata, przestrzeni i czasu – i naszej w niej przemijalności" (Gadacz 2003, 101).
- Samotność moralna – oparta na niedostatecznym przywiązaniu do pewnych wartości i wzorów, który wpływa z kolei na brak motywacji w działaniach prowadzących do rozwoju wewnętrznego; brak „związku z wartościami, symbolami i wzorami: wewnętrzna duchowa pustka" (Gadacz 2003, 105).
- Samotność duchowa – odczuwana na poziomie duchowym, potocznie rozumiana jako brak kontaktu jednostki z Bogiem.
- Samotność psychiczna – występująca u osób dojrzałych emocjonalnie jako reakcja na chaos i sposób na wyciszenie lub wewnętrzny rozwój; „jest początkiem osamotnienia spowodowanym utratą […] bliskiej, kochanej, znaczącej osoby" (Gadacz 2003, 106).
- Samotność ontologiczna – doświadczana w momentach granicznych jako reakcja na odkrycie, że nikt inny nie czuje takiego samego bólu, co jednostka przeżywająca utratę; człowiek „jest samotny ponieważ stanowi odrębną, niepowtarzalną jednostkę […]. Istnienie poszczególnych ludzi przypomina jednoosobowe łodzie, w których nikt inny już się nie zmieści" (Gadacz 2003, 107).

- Samotność egzystencjalna – wyrażająca się głównie poprzez antagonistyczną postawę wobec norm i zasad życia społecznego, jest efektem niemożności zaakceptowania swojej roli i miejsca w otaczającym nas świecie, ma charakter wolicjonalny.
- Samotność intymna – dotycząca przestrzeni głębi człowieka, samotność dokonywania trudnych wyborów.
- Samotność emocjonalna/subiektywna – cechująca się brakiem satysfakcji w związkach międzyludzkich i odczuwaniem deficytu emocjonalnego.
- Samotność sytuacyjna – w której dominującymi stanami są: bezradność, cierpienie, rozpacz, trwoga, lęk i depresja. Pojawia się na skutek zerwania kontaktu ze sobą lub z innym człowiekiem, stanowi odpowiedź na uczucie pustki.
- Samotność osobowościowa/charakterologiczna – rodzi się we wnętrzu człowieka, nie jest zależna od warunków zewnętrznych.
- Samotność twórcza – naznaczona kreatywnością, aktywnością, dojrzałością, wymagająca koncentracji i wysiłku umysłowego, nakierowana na chęć tworzenia.
- Samotność społeczna/fizyczna/obiektywna – polegająca na braku przyjaźni, wspólnoty, towarzystwa.
- Samotność dojrzewania – pojmowana zgodnie z Sokratejską ideą „poznaj samego siebie", prowadząca do rozpoznania własnych potrzeb na zasadzie zadumania się nad sobą w osamotnieniu.
- Samotność wykluczenia – rozumiana jako brak zadomowienia na świecie, często spowodowanego niezrozumieniem panujących realiów, porównywana do rodzaju bezdomności.

Ponadto mówi się również o tak zwanych samotnościach zamierzonej i niechcianej. Pierwsza z nich jest celowym wprowadzeniem w stan wyciszenia i wewnętrznej kontemplacji, druga zaś przychodzi znienacka i trudno się z nią pogodzić; do pierwszej należy się przygotować, do drugiej nie sposób być przygotowanym, pierwsza jest samotnością z wyboru, druga wyboru nam nie pozostawia.

Nauki zajmujące się zagadnieniem samotności jak dotąd nie wypracowały wspólnej, przejrzystej, jednoznacznej i precyzyjnej terminologii. Fenomen ten określa się w różny sposób, a panujący w tym zakresie chaos nadal pozostaje nieprzezwyciężony. W dalszym ciągu wielu badaczy dość luźno interpretuje kwestie samotności, nie dostrzegając złożoności problemu, czego przykładem może być niedostateczne rozgraniczenie między pojęciami takimi jak samotność i osamotnienie.

Samotność a osamotnienie

Terminy „samotność" i „osamotnienie" bardzo często, nawet w literaturze fachowej, stosowane są wymiennie dla nazwania tych samych stanów psychicznych, traktowanie ich jako synonimy nie jest jednak w pełni uprawomocnione. Oczywiście istnieje między nimi wiele podobieństw, jednak, ze względu na równie liczne różnice, warto byłoby zachować podział na dwa odrębne pojęcia.

Istnieje wiele definicji słowa „osamotnienie", zdaniem S.R. Weissa, oznacza zaś oderwanie od potrzebnych związków z innymi lub niezbędnego związku z bliską osobą (Weiss 1973). Krystyna Kmiecik-Baran stwierdza, że osobowość ludzi osamotnionych nie spełnia swoich funkcji w sposób zadowalający (Kmiecik-Baran 1992, 122-123). Letitia Anne Peplau określa osamotnienie jako przykry stan psychiczny spowodowany niezadowalającą ilością i jakością społecznych i emocjonalnych interakcji, któremu towarzyszą gniew, poczucie zawiedzionych nadziei, pesymizm oraz niezaradność (Peplau 1993, 6, 93-128). Osamotnienie jest bolesne, stanowi bowiem reakcję na brak ważnych społecznych wzmocnień, któremu zazwyczaj towarzyszą poczucie krzywdy, niepokój, lęk, strach i poczucie zagrożenia. Niektórzy badacze wiążą poczucie osamotnienia z różnymi patologiami społecznymi: narkomanią, próbami samobójczymi, przestępczością.

Jak widać, poglądów na temat osamotnienia jest niemal tyle samo, co tych dotyczących samotności, nie sposób więc dokonywać jakichkolwiek generalizacji, można natomiast wyprowadzić kilka tez wspólnych wszystkim definicjom. Osamotnieniu zawsze towarzyszą negatywne emocje, te zaś w konsekwencji mogą prowadzić do trwałych zaburzeń behawioralnych.

Na podstawie powyższych konstatacji można z powodzeniem dokonać rozróżnienia na samotność i osamotnienie. Jakie są najważniejsze różnice między nimi? Małgorzata Brzezińska zauważa, że samotność należy utożsamiać ze stanem obiektywnym – charakteryzuje się brakiem lub niedostatkiem kontaktów międzyludzkich, osamotnienie zaś ma charakter subiektywny, wiąże się z cechami osobowości i wynika z poczucia braku bliskich więzi z innymi oraz braku „wspólnoty życia" (Brzezińska 2011, 54-55). Ponadto osamotnienie zawsze niesie za sobą negatywne reperkusje, w przeciwieństwie do samotności, która, jeżeli nie ulega przedłużeniu, może mieć charakter pozytywny. Prawo do samotności jest niezbywalnym prawem człowieka i zazwyczaj stanowi świadomy wybór jednostki, poczucie osamotnienia można zaś przyrównać do swego rodzaju kary, choć nie zawsze zawinionej – samotność może być wolnością, osamotnienie zawsze jest niewolą. Samotność jest niezbędna w indywidualnym rozwoju oraz doświadczaniu osobistej odrębności, umożliwia koncentrację na wewnętrznej naturze, na własnym wnętrzu, dzięki niej kształtuje się kreatywność. Osamotnienie dla odmiany stanowi rozłam w kontaktach z inny-

mi oraz z samym sobą, hamuje rozwój jednostki, stanowi dla niej obciążenie, które w przyszłości może stać się zagrożeniem dla jej zdrowia psychicznego.

Ciekawym zagadnieniem jest poczucie „osamotnienia w grupie" (Le Bon 2007; Reisman 2017), które odczuwane może być przez każdego niezależnie od szerokości geograficznej, czasu, ustroju społeczno-politycznego czy uwarunkowań kulturowych. Osamotnienie jest rozpatrywane jako jedna z ważniejszych przyczyn problemów cywilizacyjnych, takich jak choćby sieroctwo lub niedostosowanie społeczne, nigdy nie niesie ono pozytywnych skutków.

Podsumowując, osamotniony jest ten, który nie jest akceptowany przez swoją grupę społeczną (rodzinę, rówieśników, współpracowników etc.), natomiast samotny to ten, który pozbawiony jest towarzystwa (rodziny, przyjaciół etc.) – osoba samotna nie musi czuć się osamotniona, dopóki jest akceptowana przez bliskich, przez własną grupę społeczną.

Samotność w ujęciu filozoficznym i literackim

Filozofia jako dziedzina poświęcona zdobywaniu i pogłębianiu wiedzy, która powstała najwcześniej, pierwsza pochyliła się nad problemem samotności. Dla Sokratesa samotność miała charakter wolicjonalny i równała się z wyborem intelektualno-moralnej sprawności panowania nad sobą (*enkrateia*) i rozeznawania (*sofrozyne*) dobra i zła. Według filozofa samotność była stanem, w którym człowiek miał szansę pozostać autentycznym i szczęśliwym, wysunął on więc postulat „życia prywatnego, poświęconego wyłącznie trosce o dobro duszy własnej i sprzeciwiającego się ateńskiemu ideałowi życia publicznego" (Krońska 2001, 79-80).

Piewcą samotności, rozumianej jako środek do doskonałości, był również Platon. Arystoteles zaś zupełnie inaczej spoglądał na problem, dla niego samotność była przeżyciem pod każdym względem złym, niosła bowiem ze sobą ból i cierpienie. Innymi starożytnymi filozofami zajmującymi się kwestią samotności byli choćby Epikret, Seneka i Cyceron. Problem ten przejęli od nich później: Mistrz Eckhart, Francesco Petrarka, Michale de Montaigne, Blaise Pascal, Francis Bacon, David Hume, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire, Bernard de Mandeville, Edmund Burke, Arthur Schopenchauer, Fryderyk Nietzche, Paul Tillich, Emmanuel Levinas, Romano Gaurdini, Henri Bergson i inni. Wszyscy oni, choć nieraz diametralnie różnili się od siebie w poglądach – jedni mieli samotność za dar (między innymi Nietzche, Kant, Montaigne), inni za przekleństwo (na przykład Hume, Elzenberg) – stawiali sobie za cel odkrycie istoty samotności.

Filozoficzny namysł nad samotnością przybrał na sile wraz z nadejściem szeroko rozumianego egzystencjalizmu, to właśnie egzystencjaliści uczynili samot-

ność fundamentalnym zagadnieniem filozoficznym, tworząc z niej konstytutywną cechę istnienia człowieka. Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Albert Camus, Lew Szestow, Martin Buber czy Emil Cioran – to tylko najważniejsze nazwiska.

Do najbardziej uznanych współczesnych filozofów, których rozważania oscylują wokół samotności, należałoby zaliczyć między innymi Węgra Bena Lazare'a Mijuskovica, Amerykanina Johna G. McGrawa, a na gruncie polskim Piotra Domerackiego, twórcę pojęcia „monoseologia", oznaczającego interdyscyplinarne studia nad samotnością (Domeracki 2006; Tyburski i Domeracki 2006).

Maria Szyszkowska widzi we współczesnej filozofii samotności umiejętność bytowania z samym sobą, która zmusza do refleksji nad sensem życia i sprawami ostatecznymi, co w konsekwencji prowadzi do radości z własnej egzystencji, Józef Tischner z kolei traktuje samotność jako sytuację niespodziewaną, z której człowiek musi się wyzwolić, ofiarowując siebie innym (za: Krupa 2013, 96-97). Jak widać, lata zadumy nad kwestią samotności nie przyniosły ze sobą ścisłej wiedzy na temat problemu, pozostaje on nadal polem otwartym na dyskusje.

Od samego początku równocześnie do stanowisk filozoficznych zaczęły pojawiać się głosy literackie dotyczące problemu, jakim jest samotność, to właśnie literatura dostarcza wielu przykładów spojrzeń na samotność – pozytywną i negatywną, zamierzoną i niechcianą, społeczną i emocjonalną – i najlepiej ukazuje złożoność problemu.

Prometeusz, wiedziony miłością do ludzi, wykrada bogom niebiański ogień, skazując się tym samym na samotne cierpienie; Antygona, w imię uczucia do zmarłego brata, nie bacząc na konsekwencje, samotnie walczy z niesprawiedliwym prawem tebańskim; Hiob, który w wyniku zesłanych na niego nieszczęść traci przyjaciół, mimo to nie rezygnuje z wiary; Święty Aleksy, który, by zbliżyć się do Boga, wybiera życie ascety i samotnika; wreszcie Chrystus umierający samotnie na Krzyżu dla dobra ludzi – wszystkie te postaci łączy jedno – dobrowolne poddanie się samotności i zdolność noszenia jej z godnością. Wolicjonalny charakter samotności bardzo dobrze widoczny jest w również literaturze romantyzmu – literaturze wielkich jednostek. Bohater romantyczny to postać wybitna, niepospolita, dla niej samotność to równocześnie wybór, nobilitacja oraz cecha dystynktywna. „Samotność, cóż po ludziach?", mówi Konrad podczas *Wielkiej improwizacji*, Gustaw z IV części *Dziadów* czuje się samotny, ponieważ nikt nie rozumie siły jego uczucia, Konrad Wallenrod dla dobra sprawy narodowej rezygnuje z miłości swego życia i utrzymuje fałszywą tożsamość. Samotność poety to także temat twórczości Juliusza Słowackiego i Cypriana Kamila Norwida. Dla Fausta Johanna Wolfganga Goethe'go samotność jest środkiem do osiągnięcia doskonałości, treść *Fausta* jest udanym przykładem samotności, którą z powodzeniem można nazwać samotnością twórczą.

Negatywne i niespodziewane oblicze samotności odnaleźć można na przykład w trenach Jana Kochanowskiego („Wielkieś mi uczyniła pustki w domu moim,/ Moja droga Orszulko, tym zniknieniem swoim!"), gdzie do głosu dochodzi ból po stracie ukochanej osoby. Jest to równocześnie samotność fizyczna i psychiczna, podmiot liryczny odczuwa brak córki całym sobą, pisze o „szczerych pustkach w domu", odwołując się do przestrzeni, oraz braku „maluczkiej duszy", czyli konkretnej, bliskiej osoby. Pesymistyczne spojrzenie na samotność zawarte jest także w *Hamlecie*, gdzie tytułowy bohater, rozczarowany światem, poddaje się samotności, wyzbywając się wszelakiej nadziei. Samotny, bo niezrozumiały przez innych, jest na przykład Stanisław Wokulski, który, zważywszy na swe ideały, nie należy w pełni do żadnej grupy społecznej, odrzucona przez społeczeństwo polskie jest również Róża Żabczyńska, główna bohaterka powieści Marii Kuncewiczowej *Cudzoziemka*. Poczucie osamotnienia rozumianego jako los, od którego nie sposób uciec, jest z kolei głównym tematem powieści Gabriela Garcii Márquesa *Sto lat samotności*.

Różnice między samotnością z wyboru (nauczyciel z Turynu) a tą z konieczności (Lebrosso) świetnie ukazuje *Wieża* Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, nie zawsze jednak granice między tym, co dobre i dobrowolne, oraz tym, co złe i konieczne, są tak jasne. Doktor Judym, postać wykreowana przez Stefana Żeromskiego w *Ludziach bezdomnych*, mówi: „[n]ie mogę mieć ani ojca, ani matki, ani żony, ani jednej rzeczy, którą bym przycisnął do serca z miłością. […] Muszę wyrzec się szczęścia. Muszę być sam jeden. Żeby obok mnie nikt nie był, nikt mię nie trzymał!" (Żeromski 1963, 232). Jak widać, w tym przypadku mamy do czynienia z samotnością równocześnie dobrowolną i negatywną – bohater rezygnuje z własnego szczęścia w imię wyższych ideałów, odrzuca Joasię dla dobra społeczeństwa.

Warto dodać, że literatura dysponuje również przykładami samotności fizycznej *per se*. Wykreowany przez Daniela Defoe Robinson Crusoe przebywa na bezludnej wyspie, bohater powieści Thomasa Glavinica *Za sprawą nocy* budzi się pewnego dnia, by zorientować się, że został na Ziemi zupełnie sam. Samotność fizyczna jest również tematem jednego z wierszy Wisławy Szymborskiej – *Kot w pustym mieszkaniu* opowiada o odczuciach związanych z nieobecnością człowieka („Ktoś tutaj był i był,/a potem nagle zniknął/i uporczywie go nie ma" (Szymborska) oraz stanach doświadczanych podczas samotnego oczekiwania na powrót bliskości.

Samotność w psychologii i psychiatrii

Kwestia samotności nie jest bynajmniej problemem nowym, ma długą tradycję oraz wiele kontekstów, nowy jest natomiast zakres jej występowania, jej

rozmiary i polimorficzność. Osobliwy jest fakt, że, choć samotność była i jest ważnym motywem literackim i zagadnieniem filozoficznym, wiedza naukowa na ten temat nadal nie jest zbyt obszerna. W ostatnich latach da się jednak dostrzec wzrost zainteresowania tematem, co wynikać może z dynamicznych zmian społecznych – coraz łatwiejszego dostępu do świata wirtualnego, izolacji związanej z pandemią etc. Jak już powiedziano, samotność jest kategorią złożoną, w podstawowym pojęciu dotyczyć może osamotnienia, odizolowania lub być postrzegana emocjonalnie, może wreszcie być traktowania dwojako – jako ograniczenie lub możliwość samorozwoju.

Już Arystoteles stwierdził, że człowiek jest „zwierzęciem społecznym" (*zoon politikon*), przekonanie to funkcjonowało przez wiele stuleci w sposób intuicyjny, dopiero psychologia ewolucyjna, skupiająca się na wykładni zachowań ludzi pierwotnych w procesie adaptacji do warunków środowiskowych, dowiodła, że posiadanie i nieustanne nawiązywanie relacji międzyludzkich przyczyniło się do rozwoju połączeń neuronowych w mózgu, które determinować miały przetrwanie i ewolucję gatunku ludzkiego. Profesorowie neurobiologii, tacy jak John Cacioppo oraz Gentry Patrick, podtrzymują Arystotelesowskie stanowisko dotyczące istoty człowieka, twierdząc, że na poziomie genetycznym samotność stoi w opozycji do natury ludzkiej. John Bowlby w swojej teorii przywiązania prezentuje stanowisko, że człowiek ma wrodzoną i podstawową potrzebę utrzymywania bliskości z wybraną osobą (lub wybranymi osobami), która wynika z działania behawioralno-motywacyjnego systemu przywiązania.

Przedmiotem badań naukowych samotność stała się oficjalnie w połowie XX wieku. W 1959 roku psychoanalityczka Frieda Fromm-Reichmann w artykule *Osamotnienie* opisała stan samotności jako „czysty horror", upatrując jego korzeni w zbyt wczesnym odstawieniu dziecka od piersi matki. Lata 70. i 80. ubiegłego wieku przyniosły wysyp badań na temat samotności – wówczas przyczyn tego stanu upatrywano w braku przynależności do grupy społecznej. Cacioppo, utrzymujący, iż samotność może pełnić funkcję ewolucyjną, twierdził, że odczucie samotności ma skłonić jednostkę do podejmowania prób przyłączenia się do jakiejś grupy, proces ten nazwał „motywem reafiliacji" (ang. RAM). Zdaniem badacza, każde zakłócenie tego cyklu może spowodować nasilenie się poczucia samotności, a w konsekwencji utrudniać odbudowywanie więzi (Stefańska-Klar 2002).

Angielski psychiatra i psychoanalityk Anthony Storr, zainspirowany życiem i dokonaniami Carla Gustawa Junga – który twierdził, iż „samotność nie wynika z tego, że nie ma przy tobie ludzi, ale z tego, że nie jesteś w stanie zakomunikować rzeczy, które są dla ciebie istotne" – ukazuje samotność w kilku kontekstach. Zastanawia się między innymi, gdzie leży podstawa dla skłonności do odosobniania się, przedstawia typowe sytuacje społeczne wymagające

samotności, omawia problem izolacji wymuszonej (uwięzienia). W badaniach Storra najmocniej jednak przebija się dychotomiczny podział na osoby o charakterze intro- i ekstrawertycznym. Zdaniem naukowca, zdolność do przebywania w samotności ma źródło w doświadczeniach z wczesnego dzieciństwa, kiedy w dziecku kształtuje się poczucie bezpieczeństwa gwarantowane przez rodziców, ta umiejętność procentować może w późniejszym życiu – sprzyja nawiązywaniu i podtrzymywaniu więzi ze światem wewnętrznych przeżyć, pomaga w nauce i kształtowaniu się refleksji. Wiadomo, że samotność nie jest sytuacją kulturowo sztuczną, istnieje wiele momentów wymagających separacji (choroba, żałoba, medytacja, modlitwa, twórczość), czym innym jest samotność wymuszona przez izolację. Storr pisze, że w epoce nowożytnej „więzienie miało sprzyjać skrusze – stwarzało okazję, by skazany skonfrontował się ze swoim sumieniem" (Storr 2009, 77), było więc przymusowe, mogło jednak nieść ze sobą pozytywne skutki (badacz wskazuje wiele przykładów, gdy przymusowe zamknięcie zaowocowało fantastycznymi dziełami literackimi, np. kard. Wyszyński *Zapiski więzienne*). Zdaniem Storra, nieodłącznymi elementami samotnictwa są wyobraźnia i indywidualność, twierdzi on również, że dążenie do indywidualnego rozwoju należy do stosunkowo nowych w dziejach ludzkości, podkreśla, że społeczeństwo tradycyjne (to jest przedprzemysłowe) akcentowało myślenie i działanie w kontekście wspólnotowym, obecnie zaś dominującą rolę odgrywa jednostka. Przyczyn tego przeobrażenia jest kilka: wzrost znaczenia etyki protestanckiej, dynamiczny rozwój miast, rozluźnienie więzi społecznych, nowe pojmowanie wizerunku artysty (bardziej cenionego za osobowość niż rzeczywisty talent), sięganie po takie gatunki literackie jak autobiografia, zachwalanie życia zakonnego zwanego eremityzmem.

Nieoceniony wpływ na zmianę mentalności w tej dziedzinie, zdaniem badacza, miała również psychoanaliza. To właśnie teoria Junga na temat charakterologicznego podziału na jednostki potrzebującej kontaktów społecznych – ekstrawertyków – oraz stroniących od innych ludzi – introwertyków – a także badania Howarda Gardena, w których amerykański psycholog zaprezentował podział na dzieci nazwane „twórcami dramatów" oraz „twórcami wzorców" znacząco wpłynął na kształt rozważań Storra. Autor, choć zdecydowanie i przekonująco podkreśla wartość postawy samotniczej jako siły napędzającej rozwój osobisty i twórczy, nie absolutyzuje samotności, zależy mu bardziej na przywracaniu równowagi między dwiema tendencjami zachowań niż bezkrytycznym zachwalaniu introwertyczności, jak pisze: „Najszczęśliwsze ludzkie żywoty to prawdopodobnie te, w których ani relacje międzyludzkie, ani też pozaosobiste zainteresowania nie są idealizowane jako jedyna droga do zbawienia. Pożądanie i pogoń za pełnią musi uwzględniać oba aspekty ludzkiej natury" (Storr 2010, 292).

Tony Lake, autor książki *Samotność. Jak sobie z nią radzić*, wyróżnia trzy fazy kształtowania się samotności. Pierwsza związana jest z okolicznościami zewnętrznymi, wpływającymi na ograniczenie lub zablokowanie kontaktów z innymi, eliminującymi tym samym zachowania wzajemne. Druga przejawia się zanikaniem zaufania do podejmowania i utrzymywania kontaktów z innymi. Trzecia natomiast objawia się brakiem, zniszczeniem zdolności do wchodzenia w interakcje z innymi, w konsekwencji człowiek nosi w sobie przekonanie, że jego istnienie nikogo nie obchodzi, a otoczenie wyraża wobec niego obojętność (Lake 1993, 18). Warto dodać, że każdy człowiek może różnie reagować na te same problemy, z reguły każdy z nas jest w stanie kontrolować swoje zachowanie i zachowywać równowagę między emocjami a rozumem, gdy jednak dochodzi do zachwiania tej sytuacji, jednostka może przyjąć jeden z kilku wariantów postawy samotniczej. Może mianowicie pogrążyć się w samotności nadczłowieczej (w której świat zewnętrzny postrzegany jest jako zagrożenie), narcystycznej (charakteryzującej się koncentracją na własnej osobie z równoczesnym rozluźnianiem więzi z innymi) oraz schizofreniczną (gdzie z powodu nadmiernych emocji całkowicie zanika racjonalne myślenie) (Lake 1993, 18).

Różnice w sposobie kształtowania się samotności, odczuwania jej i reagowania na nią związane są również z wiekiem jednostki, inne będą bowiem problemy dręczące dziecko w wieku wczesnoszkolnym, inne zaś przeżywane przez osobę powiedzmy siedemdziesięcioletnią.

Jadwiga Izdebska, prezentująca spojrzenie psychologiczne, zauważa, że najczęściej spotykanym obszarem samotności dziecka nie jest wcale sieroctwo (Łopatowska 1983), jak można by się było spodziewać, ale życie rodzinne. Brak zainteresowania dzieckiem, niedostateczna ilość poświęcanego mu czasu, niezrozumienie jego potrzeb, funkcjonowanie w tak zwanych rodzinach niepełnych (Izdebska 2014) skutkują poczuciem braku oparcia w najbliższych osobach, a w konsekwencji wypracowują w dziecku schemat działania polegający na izolowaniu się – od problemów, od innych ludzi, od samych siebie. Innym, nie mniej istotnym, obszarem dziecięcej samotności może być grupa rówieśnicza. Kontakt z rówolatkami jest niezwykle istotny dla procesu socjalizacji i wypracowywania poczucia własnej wartości, niestety w dzisiejszych czasach, gdy podróże i migracje nie są dla większości ludzi problemem, a dziecko zmuszane jest do zmiany miejsca zamieszkania oraz adaptacji w nowej grupie rówieśniczej, poczucie bezpieczeństwa i akceptacji może zostać u młodych ludzi bardzo łatwo zachwiane. Długotrwale odczuwanie samotności prowadzić może do pojawienia się zaburzeń lękowych i obniżonej samooceny, co skutkuje choćby aktami samoagresji, a w późniejszych latach problemami emocjonalnymi, trudnościami z wchodzeniem w relacje z innymi

osobami, a także podejmowania ryzykownych zachowań (Obuchowski 1972; Mellody 1993). Trudno nie zgodzić się z Izdebską, która wysnuwa wniosek, że dziecko, w przeciwieństwie do osoby dorosłej, nigdy nie wybiera samotności (Izdebska 2014, 155).

Według teorii Erika Eriksona „w okresie wczesnej dorosłości dojrzałość rozwoju psychospołecznego jest mierzona pomyślnością w rozwiązywaniu konfliktu w okresie dorastania znanego jako intymność lub samotność. […] Obecnie młody dorosły jest motywowany do skonstruowania na nowo tożsamości uwzględniającej innych ludzi. […] Intymność jest efektem zdolności do zespalania się tożsamości dwóch osób. Wynika ze zdolności do kochania kogoś drugiego" (Turner i Helms 1999, 409). Owo zespalanie się dwóch tożsamości jest dla młodych ludzi jednak zadaniem bardzo trudnym, dla niektórych nawet niemożliwym, do zrealizowania; wchodząc w relację z drugim człowiekiem, posiadamy bowiem zazwyczaj pewne oczekiwania względem niego, „zespalanie" kojarzy się nam ponadto z pewnego rodzaju podporządkowywaniem się drugiej osobie, poświęcaniem swoich celów jej celom, swoich potrzeb jej potrzebom, zaspokajaniem jej braków zamiast swoich. Takie myślenie prowadzi do porażek w relacjach międzyludzkich, one zaś utwierdzają młodego człowieka w tym, że prawdziwe, szczere uczucie nie istnieje, a jedynymi emocjami, jakich doświadczyć można w kontaktach z innymi, są zranienie, cierpienie, zawód. Według Roberta Havighursta w okresie wczesnej młodości człowiek ma do zrealizowania zadania rozwojowe typu „wybór partnera, zapoczątkowanie rodziny, podjęcie pracy zarobkowej, nawiązanie kontaktu z grupą społeczną", co nie zawsze udaje się w stu procentach. Czasem przeszkodą w osiągnięciu powyższych celów okazuje się brak dojrzałości lub powołania, które to w wielu przypadkach przychodzą dopiero po latach, na tym etapie jednak pozostawiają młodego człowieka w kłopocie. Porażka i brak wsparcia na drodze do realizacji tych zadań mogą prowadzić do frustracji, a także izolacji i samotności. Z tym etapem wiąże się zjawisko tak zwanego „singlowania" – pozostawania w samotności, niewchodzenia w długotrwały i poważny związek z drugą osobą, które w niektórych przypadkach prowadzić może do pogłębiającego się poczucia braku, a w konsekwencji skutkować zamknięciem się na nie tylko intymne, ale i jakiekolwiek relacje z drugim człowiekiem.

Kryzys prowadzący do psychologicznego poczucia samotności pojawić może się również w okresie tak zwanej dorosłości średniej – kryzys ten nosi nazwę „produktywności lub stagnacji. Przez produktywność Erikson rozumie poszukiwania jednostki mające na celu osiągnięcie przez nią poczucia dzielenia się, dawania lub tworzenia. […] Stagnacja zaś może przyjąć formy egocentryzmu lub pobłażania sobie. Życie ludzi w stagnacji cechuje poczucie pustki, chroniczne uskarżanie się lub zrzędzenie" (Turner i Helms 1999, 488-489).

Ten rodzaj samotności najczęściej ma charakter stały – ludziom wchodzącym w bliskie związki interpersonalne trudniej jest znosić egocentryka lub zrzędę, którzy swym zachowaniem odstręczają od siebie innych, stąd też osoby takie częściej naznaczone są piętnem samotności niż jednostki produktywne. Havighurst i Eriksson w zadaniach rozwojowych tego okresu widzą: pomaganie dorastającym dzieciom, by stały się osobami odpowiedzialnymi i szczęśliwymi, nauczenie się zgodnego życia z mężem/żoną, uzyskanie i utrzymanie biegłości w wykonywaniu pracy zawodowej (Eriksson 2000).

Także okres starości (późnej dorosłości) nie jest wolny od rozmaitych trosk i niepokojów. Mogą być one związane na przykład ze stratą bliskich, żałobą, wdowieństwem, lękiem przed śmiercią a także poczuciem samotności i osamotnienia. Owa samotność może dotknąć człowieka, jeżeli kryzys psychologiczny zwany przez Eriksona „integracją lub rozpaczą" nie zostanie przez niego dogłębnie przepracowany. „Integracja ego umożliwia jednostkom traktowanie życia z satysfakcją i zadowoleniem. Posiadanie satysfakcjonujących relacji społecznych i produktywne życie prowadzi do poczucia dobrostanu i celowości życia. […] Jednostki przeżywające rozpacz czują, że czas przepływa i jest już zbyt późno, by zacząć inne życie lub wypróbować alternatywne drogi wiodące do integracji ego. W konsekwencji traktują swoje życie z żalem i rozczarowaniem" (Turner i Helms 1999, 549). Na owe żal i rozczarowanie bardzo łatwo można zareagować postawą ucieczki, wycofania, wpędzając się tym samym w stan samotności, w którym jeszcze łatwiej pielęgnować w sobie poczucie skrzywdzenia i osamotnienia, a także podsycać uczucie niechęci i pretensji do innych, a także do samego siebie. Zdaniem Havighursta, samotność wieku starczego może wynikać z niezrealizowania poszczególnych zadań charakterystycznych dla tego etapu, a więc być efektem braku pogodzenia się z faktem zmniejszania się sił fizycznych i psychicznych, braku pogodzenia się z przejściem na emeryturę, braku akceptacji dla śmierci współmałżonka, unikania nawiązywania bliskich kontaktów z ludźmi, braku gotowości na zmiany. Osoby niepogodzone z upływem czasu oraz zmianami w swoim życiu bardzo często ulegają pokusom, by w jakiś sposób zatrzymać na dłużej moment życia, w którym czuli się komfortowo, poddają się drogim zabiegom odmładzającym, ubierają się niestosownie do wieku, zachowania te jednak często dotykają rozwoju moralnego – za zmianą wyglądu niejednokrotnie idą zmiany w zachowaniu takie jak (świadome lub nie) poszukiwanie młodszego partnera i tym podobne. Takie oszukiwanie się najczęściej prowadzi do napadów frustracji i wpędza jednostkę w jeszcze większe poczucie niezadowolenia i niespełnienia, a także do uwypuklenia różnic między staruszkami a ludźmi znajdującymi się na wcześniejszych etapach życia lub osobami w tym samym wieku, lecz nieakceptujących zabiegów danej jednostki. Takie niezrozumienie – samego siebie oraz obrazu siebie wykształconego przez innych – skutkuje

oczywiście rozwinięciem lub pogłębieniem poczucia osamotnienia. Zdaniem Emilii Kramkowskiej, „w przypadku ludzi starych samotność i osamotnienie niezwykle silne, wywołane czy to stanem zdrowia i ograniczoną mobilnością seniora, czy to śmiercią współmałżonka lub innych bliskich osób, bądź społecznym, nieraz mało życzliwym odbiorem ich osoby" (Kramkowska 2016, 41-42), stąd też problem samotności i osamotnienia wśród starszych ludzi pociąga za sobą potrzebę podejmowania różnych działań w dziedzinie edukacji, profilaktyki oraz wsparcia społecznego.

Spojrzenie socjologiczne

Paweł Kosiński w swojej książce *Obudzić serce* pisze: „przeżywamy swoje życie i wydarzenia z nim związane w coraz większym oddaleniu od ludzi. Nawet najbliżsi coraz mniej o nas wiedzą i coraz mniej się nami interesują. Właśnie te coraz bardziej zanikające więzi międzyludzkie, społeczne, poczucie braku zainteresowania innymi są przejawem coraz powszechniejszego poczucia samotności. Doświadczenie samotności jest szczególnym przeżyciem człowieka. Każdy z nas w jakiś sposób ją przeżywa. Doświadczyć jej może bowiem już dziecko pozostawione samemu sobie, pozbawione dobrych odniesień, pozbawione dobrego myślenia o sobie, broniące się przed tym uczuciem zamknięciem wewnętrznym, tworzeniem własnego świata. Dzieci porzucone, zaniedbane, niekochane, niepotrzebne, maltretowane, osoby starsze, opuszczone, bez rodziny. Jest to często samotność ludzi bezsilnych, bezsilnych wobec otoczenia, które jest nieprzyjazne, zamknięte, albo wobec przyszłości, która jest niepewna i dlatego wzbudza lęk. Dotyczy to szczególnie okresów przełomu – przejście z przedszkola do szkoły, do szkoły średniej, przejście na studia, małżeństwo. Czasami ten lęk może paraliżować. To doświadczenie samotności jest naznaczone bezsilnością" (Kosiński 2000).

Owo oddalenie zdaje się znakiem naszych czasów – w dobie pandemii COVID-19, powszechnej izolacji, wojny na Ukrainie i wciąż rosnącej inflacji towarzyszy nam, nie zawsze może uświadomione, poczucie osamotnienia. Samotność przestaje powoli być domeną sytuacji patologicznych – dzieci porzuconych, ludzi bezsilnych, maltretowanych, dosięga niemal całego społeczeństwa. Dzięki postępowi techniki bez większych problemów możemy komunikować się z osobami mieszkającymi w różnych zakątkach świata, paradoksalnie jednak nie sprawia to, że czujemy się mniej samotni. Tego typu relacje, powierzchowne, natychmiastowe, nieprzebiegające w realnej rzeczywistości, a „zdalnie", nie zapewniają człowiekowi zaspokojenia naturalnej potrzeby bliskości. Najlepiej pokazał to czas izolacji związany z pandemią – zamknięci we własnych domach straciliśmy kontakt ze światem, wiele z nas

pozostawało przez kilka tygodni w zupełnej samotności (samotności fizycznej), inni zaś stali się ofiarami samotności psychicznej, gdyż, mimo obecności rodziny czy współlokatorów, odkryli, że nikt nie poświęca im wystarczającej ilości czasu. COVID obnażył nasze lęki – nie tylko związane z życiem i zdrowiem, ale przede wszystkim te związane ze stabilnością budowanych relacji. Nagle okazało się, że utrzymywanie kontaktów za pomocą komunikatorów typu Messenger, Instagram, TikTok, a także mocno eksploatowany w owym czasie Teams, nie wystarcza. W ciasnych przestrzeniach zaczęło dochodzić do konfliktów, sfrustrowani rodzice zaczęli poświęcać dzieciom coraz mniej wartościowego czasu, obcowanie ze sobą „dwadzieścia cztery na dobę" odsłoniło liczne niedociągnięcia i zaniedbania w związkach. Efektem wydarzeń z takiego „trybu" życia rodziny okazał się duży odsetek dzieci z zaburzeniami psychologicznymi – brak kontaktu z grupą rówieśniczą, presja nakładana na nie przez nauczycieli, brak wsparcia ze strony rodziców, a do tego bardzo często problemy techniczne (brak komputera, brak połączenia z Internetem) i lokalowe (wstyd przed pokazaniem wnętrza mieszkania, zbyt duża liczba domowników odbywająca równocześnie zajęcia) wpłynęły na sposób postrzegania samych siebie przez młodych ludzi.

Choć największe zagrożenie mamy już za sobą, zgubne konsekwencje izolacji towarzyszą nam do dziś. System komunikacji „zdalnej" okazał się w bardzo wielu przypadkach kuszącym rozwiązaniem – niektóre firmy na stałe przeniosły swe działania, w sposób całkowity lub częściowy, do świata wirtualnego, także szkoły i uczelnie zapowiedziały możliwość przeniesienia zajęć do sieci. Wygoda pracownika lub ucznia oraz oszczędności dla pracodawcy lub dyrektora wygrały z komfortem psychicznym człowieka. Okazało się, że sztywne godziny pracy nie istnieją, pracownik przestał przychodzić do miejsca pracy i z niego wychodzić – on w nim zamieszkał, dlatego też wiele osób doświadcza problemu kontrolowania czasu pracy, dając przełożonym pretekst i możliwość do wykorzystywania ich – powierzania zbyt dużej liczby zadań, telefonowania w godzinach wieczornych, zlecania wykonania czegoś „na już". Takie zatracenie się w obowiązkach służbowych nie sprzyja, rzecz jasna, budowaniu i podtrzymywaniu kontaktów międzyludzkich, zabiegani (choć przebywający we własnych mieszkaniach) ludzie nie mają czasu i siły na wchodzenie w jakiekolwiek relacje i wysiłek emocjonalny, coraz mocniej popadają więc w poczucie osamotnienia.

Bardzo ważną zmianą cywilizacyjną, przyspieszoną przez COVID, jest również problem „samotności w tłumie". Można zatem za Storrem zapytać, „gdzie kończy się tłum, a zaczynam się ja?" (Storr 2010, 91). Coraz powszechniejszym widokiem staje się grupa młodych ludzi, która zamiast prowadzić ze sobą rozmowy, interesuje się jedynie swoimi telefonami – młodzież spotyka się w jednym miejscu, ale nie potrafi podjąć dialogu, interakcja między nimi

sprowadza się do wymiany plikami, przesyłania sobie linków do modnych piosenek lub filmików, wymieniania się memami. Osoby te tylko fizycznie są razem, psychicznie znajdują się bardzo daleko od siebie. Bardzo często zapomina się, że technologie są narzędziami służącymi do kontaktowania się ludzi, ale w żadnej mierze nie zastąpią relacji – nie można bowiem mylić tych dwóch pojęć, kontakt jest bowiem jakimś rodzajem styczności, relacja natomiast równoznaczna jest z wytwarzaniem więzi. Można mieć z kimś bardzo głęboką relację, wręcz zażyłość, utrzymując jednocześnie sporadyczny, a bywa, że okazjonalny, kontakt, odwracając sytuację, można tkwić w stosunkowo płytkiej relacji z kimś, z kim ma się kontakt nader częsty (choćby właśnie za pośrednictwem rzeczonych komunikatorów).

Choć jeszcze przed pandemią samotność uznana została za jeden z poważniejszych problemów społecznych, to właśnie teraz notuje się największe problemy z nią związane. W 2018 roku, a więc niedługo przed pojawieniem się wirusa, Wielka Brytania jako pierwszy kraj na świecie powołała tak zwane Ministerstwo Samotności, zastępując nim tym samym parlamentarną komisję do spraw samotności (premier Theresa May powierzyła funkcję ministra ds. samotności Tracey Crouch). Podobne instytucje powstały również w Niemczech czy Japonii. Równocześnie badania CBOS z 2005 i 2017 roku pokazują, iż Polacy coraz bardziej cenią sobie relacje z rodziną, wzrósł również odsetek osób, które twierdzą, że nigdy nie doświadczyły uczucia osamotnienia.

Na podstawie powyższych przykładów samotność jawi się jako największe zagrożenie naszych czasów, zjawisko to ma jednak i swoje dobre strony. Nie można zapominać o pozytywnych skutkach samotności zamierzonej. Wielu ludzi, widząc, że izolacja społeczna staje się powoli codziennością, postanowiła przekuć to ograniczenie w narzędzie samorozwoju. Chaos i hałas informacyjny, jakże charakterystyczne dla XXI wieku, zastąpiła w wielu domach medytacja (Kaplan 2015; Main 2016; Hanh 2015) i cisza. Milczenie odsłania samotność, daje tym samym poczuć osobie samotnej własną odrębność, niepowtarzalność i indywidualizm, pozwala na koncentrację oraz twórcze myślenie. Niestety, może ono być bardzo trudne, zważywszy na potencjalny sprzeciw bliskich osób wobec wyznaczania nowych granic w relacjach międzyludzkich, dlatego mówi się, że bardzo ważnym elementem ciszy jest odpowiednie środowisko, które pozwoli wewnętrznej naturze człowieka na ukształtowanie prawdziwego obrazu siebie. Leon Dyczewski wskazuje, że „samotność można rozpatrywać jako swoista refleksja człowieka nad istnieniem, poszukiwaniem sensu życia, świata i swojego działania, jest stanem koncentracji i pogłębieniem kontaktu z drugim człowiekiem, z Bogiem oraz samym sobą" (Dyczewski 1994). Do osiągnięcia tego rodzaju samotności niezbędne jest mądre korzystanie z dobrodziejstw ciszy.

Samotność jako przedmiot badań pedagogiki – podsumowanie

Doświadczenie samotności jest szczególnym przeżyciem człowieka, ponieważ stanowi z jednej strony kwestię uniwersalną – wszyscy czasem poddajemy się samotności, z drugiej zaś bardzo indywidualną – każdy z nas inaczej na nią reaguje, dla jednych jest sytuacją traumatyzującą, inni przyjmują ją jako błogosławieństwo. Jedno jest natomiast pewne, to w rękach pedagogów leży odpowiedzialność za kształtowanie postaw wśród następnych pokoleń.

Poszukiwana pedagogiczne i prace naukowo-badawcze dotyczące ciszy, a więc przedmiotu zapewniającego samorozwój i kształtowanie zdrowych postaw, łączą się z ideą i założeniami pedagogiki otwartej, inspirowanej myślą personalistyczną i realizmem filozoficznym. Uwzględniając personalistyczny punkt widzenia człowieka, a także spojrzenie aksjologiczne, normatywne i społeczno-kulturowe, tworzymy pewien wzorzec, wprowadzając ciszę jako zasadę w wychowaniu. Błędem byłoby, gdyby w pedagogice istotnej roli nie odgrywał kierunek stanowiący apoteozę rozumu i rozsądku, ponieważ to właśnie rozum i myślenie analityczne stanowią drogę do poznania wartości duchowych i etycznych. W czasach, gdy myślenie zastępuje się emocjami, a rozmowę emotikonami, bardzo ważne jest odpowiedzialne nakierowywanie podopiecznych na drogę samokontroli, samorealizacji i samoakceptacji przy jednoczesnym ukazywaniu pozytywnego znaczenia nawiązywania i utrzymywania relacji z innymi ludźmi. Przeplatanie się kontrolowanej samotności zapewnionej przez mądre wykorzystanie dobrodziejstw ciszy z momentami aktywności na polu społecznym stanowią podstawę zdrowego funkcjonowania w społeczeństwie.

Wnioski

Coraz więcej osób korzysta z profesjonalnego wsparcia psychologów, psychiatrów, coachów i terapeutów, zapominając o możliwościach tkwiących w ciszy własnego wnętrza. Wśród celów współczesnej pedagogiki leżeć powinno zatem zadanie kształtowania w młodych ludziach postaw śmiałych nie tylko w kontaktach z innymi ludźmi, ale może przede wszystkim w relacji z samym sobą. Samotność może być zagrożeniem, ale nie należy zapominać, że jako wolny wybór świadomego człowieka może stanowić przestrzeń do duchowego rozwoju i autoterapii oraz przestrzeń do refleksji nad relacjami z innymi. Pedagogika jest nauką kształtowania człowieczeństwa i charakteru ludzkiego. Aby ta nauka była owocna, nie może się ona odbywać wyłącznie w ciągłej interakcji z innymi. Przestrzeń dobrej samotności, ciszy jest niezbędna do prawidłowego rozwoju człowieka.

BIBLIOGRAFIA

Brzezińska Małgorzata. 2011. *Proaktywna starość*, Warszawa: Difin.

Domeracki, Piotr. 2006a. *Horyzonty i perspektywy monoseologii. Filozoficzne studium samotności*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Domeracki, Piotr. 2006b. Meandry filozofii samotności. W: *Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne*, red. Piotr Domeracki i Włodzimierz Tyburski, 15-25. Toruń: Wydawnictwo UMK.

Dyczewski, Leon. 1994. *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze.* Lublin: RW KUL.

Erikson, Erik. 2000. *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. Przemysław Hejmej. Poznań: Dom Wyd. Rebis.

Gadacz, Tadeusz. 2013. *O umiejętności życia*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry.

Gajda, Janusz. 1987. *Samotność i kultura*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.

Hanh, Thich Nhat. 2015. *Cud uważności: Prosty podręcznik medytacji*, tłum. Grażyna Draheim. Warszawa: Czarna Owca.

Izdebska, Jadwiga. 2014. *Dziecko osamotnione w rodzinie: kontekst pedagogiczny*. Białystok: Trans Humana.

Kaplan, Aryeh. 2015. *Medytacja żydowska. Praktyczny przewodnik*, tłum. Zbigniew Zawadzki. Warszawa: Charaktery.

Kawula, Stanisław. Józefa Brągiel i Andrzej Janke. 1999. *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Kmiecik-Baran, Krystyna. 1992. Człowiek w sytuacjach samotności a poczucie osamotnienia, *Zdrowie Psychiczne*, 3-4, 95-107.

Kosiński, Paweł, 2000. *Obudzić serce*, Kraków: WAM.

Kramkowska, Emilia. 2016. *Człowiek stary jako ofiara przemocy w rodzinie*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Krońska, Irena. 2001. *Sokrates*. Warszawa: Czytelnik.

Krupa, Bożena. 2013. Samotność – znak czasu. W: *Człowiek na rozdrożu. Zrozumieć, aby pomóc*, red. Zbigniew Gaś, 95-112. Lublin: Wyższa Szkoła Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych.

Kurleto-Kalitowska, Ewa. 2016. *Filozofia przemijania. Życie i śmierć w polskiej filozofii XX wieku*. Kraków: Fall.

Lake, Tony. 1993. *Samotność. Jak sobie z nią radzić*, brak tłum. Warszawa: Książka i Wiedza.

Le Bon, Gustaw. 2007. *Psychologia tłumu*, tłum. Bolesław Kaprocki. Kęty: Marek Derewiecki.

Łopatkowa, Maria. 1983. *Samotność dziecka*, Warszawa: WSiP.

Main, John. 2016. *Medytacja chrześcijańska: Głód głębi serca*, tłum. Piotr Ducher. Kraków: WAM.

Mellody, Pia. 1993. *Facing codependence, What it is, Where it comes from, How it sabotages our lives*. San Francisco: Harper.

Obuchowski, Kazimierz. 1972. *Psychologia dążeń ludzkich*. Warszawa: PWN.

Olearczyk, Teresa. 2008. *Sieroctwo i osamotnienie. Pedagogiczne problemy kryzysu współczesnej rodziny*, Kraków: WAM.

Peplau, Letitia Anne i Daniel Perlman. 1984. *Perspectives On Loneliness*. New York: Wiley.

Reisman, David. 2017. *Samotny tłum*, tłum. Jan Strzelecki. Kraków: Vis-à-vis/Etiuda.

Rembowski, Józef. 1992. *Psychologiczne problemy starzenia się człowieka*. Warszawa–Poznań: PWN.

Skarga, Barbara. 2009. *Tercet metafizyczny*. Kraków: Znak.

Stefańska-Klar, Renata. 2002. Z psychologii samotności, *Psychologia i Rzeczywistość*, 2.

Steuden, Stanisława. 2012. *Psychologia starzenia się i starości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Storr, Anthony. 2009. *Kolosy na glinianych nogach. Studium guru*, tłum. Jerzy Prokopiuk i Przemysław Jan Sieradzan. Warszawa: W.A.B.

Storr, Anthony. 2010. *Samotność. Powrót do jaźni*, tłum. Jerzy Prokopiuk i Przemysław Jan Sieradzan. Warszawa: W.A.B.
Szymborska, Wisława. 1991. *Kot w pustym mieszkaniu*. Dostęp: 3.11.2022. https://poezja.org/wz/Wislawa_Szymborska/98/Kot_w_pustym_mieszkaniu.
Turner, Jeffrey i Donald Helms. 1999. *Rozwój człowieka*, tłum. Stanisława Lis. Warszawa: WSiP.
Weiss, Robert. 1973. *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. Cambridge: MIT Press.
Zrozumieć samotność. Studium interdyscyplinarne, red. Piotr Domeracki i Włodzimierz Tyburski. 2006. Toruń: Wydawnictwo UMK.
Zych, Adam Alfred. 2010. *Leksykon gerontologii*. Kraków: Impuls.
Żeromski, Stefan. 1963. *Ludzie bezdomni*. Warszawa: Czytelnik.

Teresa Olearczyk – dr hab., prof. KAAFM, Absolwentka Wydziału Filozoficzno-Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Doktor habilitowany; nauczyciel akademicki w krakowskich uczelniach: w Akademii Pedagogicznej im. Komisji Edukacji Narodowej (Uniwersytet Pedagogiczny), Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej (Akademia Ignatianum), Krakowskiej Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego (Krakowska Szkoła Wyższa). Przewodnicząca Rady Nauki Dyscypliny Pedagogika w KAAFM (od maja 2020); członek Rady Redakcyjnej „Hejnału Oświatowego"; inicjatorka i prowadząca Salon Edukacyjny Krakowa (od 2006 w KAAFM) oraz Akademię Dobrych Manier (w Zamku w Niepołomicach od 2012). Matka pięciu synów i dwóch córek oraz pięciu synowych i dwóch zięciów; doczekała się piętnastu wnuków i trzynastu prawnuków. Autorka publikacji z zakresu pedagogiki, teorii wychowania, pedagogiki rodziny, pedagogiki ciszy.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 317-330
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.18

Odpowiedź Kościoła katolickiego na problem wykorzystywania seksualnego osób nieletnich przez duchownych w latach 1984-2022

The response of the Catholic Church to the problem of sexual abuse of minors by clergy in the years 1984-2022

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Instytut Filozofii, Polska
a.kobylinski@uksw.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2252-8634

Abstract: In 2022, the Pontifical Commission for the Protection of Minors became an integral part of the Dicastery of the Doctrine of the Faith. In this way, the will of Pope Francis was expressed to emphasize the importance of these activities that make the Catholic Church a safe place for minors. The main purpose of the research undertaken in the article is to analyze the most important stages of the fight against sexual abuse by Catholic clergy in the years 1984-2022 and to present selected ethical and legal aspects of the drama of sexual abuse of children and adolescents.

Keywords: sexual abuse; minors; pedophilia; ethics; law; religion; vulnerable adults

Abstrakt: W 2022 r. Papieska Komisja ds. Ochrony Nieletnich stała się integralną częścią Dykasterii Nauki Wiary. W ten sposób została wyrażona wola papieża Franciszka, aby podkreślić znaczenie tych działań, które czynią Kościół katolicki bezpiecznym miejscem dla nieletnich. Głównym celem dociekań podjętych w artykule jest analiza najważniejszych etapów walki z nadużyciami seksualnymi duchownych katolickich w latach 1984-2022 oraz prezentacja wybranych aspektów etyczno-prawnych dramatu wykorzystywania seksualnego dzieci i młodzieży.

Słowa kluczowe: nadużycia seksualne; osoby nieletnie; pedofilia; etyka; prawo; religia; bezbronni dorośli

Wstęp

Dnia 19 marca 2022 r. została ogłoszona konstytucja apostolska papieża Franciszka *Praedicate Evangelium* o Kurii Rzymskiej i jej posłudze Kościołowi w świecie. Dokument wszedł w życie 5 czerwca 2022 roku. Konstytucja stanowi owoc ponad ośmiu lat pracy Rady Kardynałów, powołanej w 2013 roku jako organ doradczy papieża w przeprowadzeniu reformy Kurii Rzymskiej i rządzeniu Kościołem katolickim. Dokument sankcjonuje zmiany wprowadzone w okresie pontyfikatu papieża Franciszka. Jedną z ważnych reform, określonych w *Praedicate Evangelium*, jest utworzenie w Dykasterii Nauki Wiary, będącej następczynią Kongregacji Nauki Wiary, Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich. Papież Franciszek mianował dziesięciu jej nowych członków 30 września 2022 roku. Komisja powstała w 2014 roku jako odrębny organ administracji watykańskiej. Od momentu utworzenia jej przewodniczącym jest amerykański kardynał Sean Patrick O'Malley. Obecnie w skład Komisji wchodzi 20 ekspertów, którzy są odpowiedzialni za kształtowanie szerokiego planu walki z nadużyciami seksualnymi.

Głównym zadaniem tej Komisji jest udzielanie papieżowi rad i wskazówek, a także proponowanie najwłaściwszych inicjatyw na rzecz ochrony nieletnich i osób bezbronnych. Komisja wspiera także biskupów i przełożonych zakonnych w opracowaniu odpowiednich strategii i procedur, mających na celu ochronę nieletnich przed nadużyciami seksualnymi oraz zapewnienie odpowiedniej reakcji na takie zachowania, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i z uwzględnieniem wymogów prawa świeckiego. Powierzając Komisji zapewnienie odpowiedniej zdolności do badania zarzutów nadużyć i opieki nad pokrzywdzonymi, papież wskazał na wymiar synodalności. Podkreślił, że „dążenie do stworzenia odpowiednich służb do badania zarzutów dotyczących nadużyć będzie także wyrazem synodalnego charakteru Kościoła, jego komunii i pomocniczości" (Small 2022).

Jednym z elementów globalnego problemu wykorzystywania seksualnego nieletnich są nadużycia seksualne popełniane przez niektórych duchownych Kościoła katolickiego. Nadużycia seksualne duchownych wobec dzieci i młodzieży są dość często nazywane pedofilią klerykalną. Wydaje się, że można potraktować rok 1984 jako przekroczenie symbolicznego Rubikonu, gdy chodzi o zmaganie się Kościoła katolickiego z tym poważnym wyzwaniem. Dlaczego? Ponieważ w tym okresie problem stał się po raz pierwszy przedmiotem zainteresowania biskupów katolickich w USA, nuncjatury apostolskiej w Waszyngtonie i urzędników watykańskich. Dlatego można uznać rok 1984 za początek trudnej walki z nadużyciami seksualnymi duchownych w Kościele katolickim, natomiast włączenie Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich

do struktur Dykasterii Nauki Wiary stanowi symboliczne dopełnienie tego długiego procesu odnowy i uzdrowienia.

W czym tkwi istota przełomu, jaki dokonał się w 1984 roku, gdy chodzi o walkę z pedofilią w Kościele? Na czym polega specyfika pedofilii klerykalnej w takich krajach jak: Australia, Chile, Francja, Holandia, Irlandia, Meksyk czy Stany Zjednoczone? Dlaczego przez dziesięciolecia traktowano nadużycia seksualne duchownych katolickich wobec nieletnich jako zjawisko występujące zasadniczo w społeczeństwach zachodnich? Jakich zmian prawnych w tym obszarze można się spodziewać w najbliższym czasie? Głównym celem dociekań podjętych w artykule jest analiza najważniejszych etapów walki z nadużyciami seksualnymi duchownych katolickich w latach 1984-2022 oraz prezentacja wybranych aspektów etyczno-prawnych dramatu wykorzystywania seksualnego dzieci i młodzieży.

1. Konsekwencje przełomu 1984 roku

W latach 70. i na początku lat 80. ubiegłego wieku różne formy molestowania seksualnego dzieci i młodzieży przez duchownych Kościoła katolickiego stały się niezwykle poważnym wyzwaniem w wielu regionach świata. W domenie publicznej dramat wybuchł po raz pierwszy w USA w diecezji Lafayette w stanie Luizjana w 1984 roku. Tę datę można uznać za symboliczne przekroczenie Rubikonu w walce z nadużyciami seksualnymi w Kościele. W latach 1973--1983 pracował w tej diecezji ks. Gilbert Gauthe (1945-), który wykorzystywał seksualnie nieletnich chłopców. W 1983 roku rodzice dziewięciu ofiar zgłosili problem władzom diecezji Lafayette. Biskup tej diecezji skierował ks. Gauthe na leczenie psychologiczne i zaoferował rodzinom poufne ugody w wysokości ponad 4 milionów dolarów. Jednak latem 1984 roku rodzice jednego z chłopców odstąpili od poufnej ugody i postanowili upublicznić całą historię. Lokalne media nagłośniły sprawę, do akcji wkroczyły organy ścigania.

W 1984 roku Gauthe stał się pierwszym katolickim księdzem w Stanach Zjednoczonych, który stanął w obliczu szeroko nagłośnionego procesu karnego za wykorzystywanie seksualne dzieci. W trakcie procesu Gauthe przyznał się do wykorzystania 37 nieletnich chłopców i zaakceptował ugodę, w wyniku której został skazany na 20 lat więzienia (Nordheimer 1985). Gdy chodzi o działania podjęte przez władze kościelne, ks. Gauthe został karnie przeniesiony do stanu świeckiego. Rodzina jednej z ofiar, która latem 1984 roku odstąpiła od poufnej ugody, oskarżyła na drodze sądowej władze diecezji o brak odpowiedniej ochrony nad ich synem. Już w czerwcu 1984 roku, kilka tygodni przed nagłośnieniem całej historii przez media, wikariusz generalny

diecezji Lafayette wysłał w tej sprawie obszerny list do nuncjusza apostolskiego w Waszyngtonie, którym był wówczas abp Pio Laghi, późniejszy kardynał i prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej. Dramat w diecezji Lafayette uruchomił lawinę informacji dotyczących molestowania seksualnego dzieci i młodzieży, które pojawiły się w mediach i były przesyłane do nuncjatury w Waszyngtonie.

W tamtym okresie najbliższym współpracownikiem ambasadora papieskiego w Stanach Zjednoczonych był dominikanin Thomas Doyle. Dzięki wielu jego publikacjom są znane bardzo szczegółowe informacje dotyczące dokumentów, które nuncjatura otrzymywała od biskupów, księży i ludzi świeckich, a także jakie pisma były wysyłane do Watykanu. Doyle twierdzi, że na polecenie nuncjusza – opierając się na bardzo wielu informacjach, jakie dotarły do nuncjatury w Waszyngtonie – w lutym 1985 roku przygotował dla Watykanu specjalny raport na temat pedofilii klerykalnej w diecezji Lafayette oraz w diecezji Providence w stanie Rhode Island. Dokument liczył 35 stron. Raport został przekazany przez nuncjusza kard. Johnowi Królowi, który osobiście zawiózł go do Rzymu (Doyle 2014). Wiosną 1985 roku nuncjaturę w Waszyngtonie odwiedził kard. Silvio Oddi, który był wówczas prefektem Kongregacji ds. Duchowieństwa. Wysoki urzędnik watykański otrzymał w nuncjaturze kolejny szczegółowy raport dotyczący dramatycznych informacji, docierających z różnych regionów Stanów Zjednoczonych, na temat wykorzystywania seksualnego dzieci i młodzieży przez duchownych katolickich.

W tym okresie dramat diecezji Lafayette trafił na pierwsze strony gazet w całych Stanach Zjednoczonych, a 7 czerwca 1985 roku ukazało się nowe wydanie tygodnika katolickiego „National Catholic Reporter", poświęcone wykorzystywaniu seksualnemu dzieci przez duchownych w Kościele katolickim w USA. W tym numerze magazynu został opublikowany krótki artykuł przygotowany przez redakcję czasopisma oraz dwa obszerne raporty dotyczące konkretnych przypadków pedofilii klerykalnej w kilku diecezjach amerykańskich, opracowane przez czterech dziennikarzy. Jednym z nich był Jason Berry, który w następnych dziesięcioleciach stał się jednym z najbardziej znanych na świecie badaczy dramatu wykorzystywania seksualnego osób nieletnich.

Wydanie tygodnika „National Catholic Reporter" z 7 czerwca 1985 roku stanowi zwrot w walce z pedofilią klerykalną w Stanach Zjednoczonych. Dziennikarze zerwali zmowę milczenia i poinformowali opinię publiczną o poważnym problemie moralnym we wnętrzu Kościoła katolickiego. W artykułach została postawiona bardzo trafna diagnoza, dotycząca nadużyć seksualnych duchownych wobec dzieci i młodzieży. Na co zwrócił szczególną uwagę magazyn „National Catholic Reporter"? Dziennikarze tego czasopisma stwierdzili, że biskupi amerykańscy nie byli wówczas przygotowani do zmie-

rzenia się z wielkim problemem. Niestety, najczęściej tuszowano przypadki pedofilii klerykalnej, sprawców kierowano na psychoterapię i przenoszono z parafii do parafii, zawierano poufne ugody z rodzinami ofiar i wypłacano miliony dolarów odszkodowań, na pierwszym miejscu stawiano dobro instytucji kościelnych, a nie ofiar, tolerowano różnego rodzaju skandale homoseksualne w seminariach duchownych (Rose 2001).

Dziennikarze tygodnika „National Catholic Reporter" rozpoczęli niezwykle trudną walkę ze zmową milczenia dotyczącą nadużyć seksualnych. Od połowy lat 80. ubiegłego wieku zaczęły się ukazywać w języku angielskim kolejne publikacje dotyczące tego problemu. Niezwykle ważnym opracowaniem, zmieniającym stopniowo świadomość wielu osób, była książka z 1992 r. *I nie wódź nas na pokuszenie. Księża katoliccy i seksualne wykorzystywanie dzieci*, którą przygotował dziennikarz i publicysta Jason Berry. Książka była owocem wieloletnich badań tego autora rozpoczętych już w 1984 roku i stanowiła pierwsze opracowanie naukowe dotyczące pedofilii klerykalnej w Kościele katolickim (Berry 1992).

Jedną z ważnych odpowiedzi na narastające w Stanach Zjednoczonych zjawisko wykorzystywania seksualnego nieletnich przez niektórych biskupów, księży i zakonników była zorganizowana w Chicago w dniach 16-18 września 1992 roku pierwsza konferencja naukowa poświęcona pedofilii klerykalnej. W obradach wzięło udział ok. 400 uczestników. Głównym organizatorem tego wydarzenia było Stowarzyszenie VOCAL (*Victims of Clergy Abuse Linkup*), do którego należało wówczas ok. 3000 ofiar wykorzystywania seksualnego nieletnich przez duchownych katolickich. Warto w tym miejscu podkreślić, że w wielkiej aglomeracji Chicago żyje ok. miliona mieszkańców, którzy mają polskie korzenie. Z badań statystycznych wynika, że ok. 15% katolików mieszkających w Stanach Zjednoczonych to emigranci z Polski lub obywatele amerykańscy o polskich korzeniach. Niestety, na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat nie pojawiły się w języku polskim żadne opracowania naukowe i publicystyczne dotyczące ofiar i sprawców pedofilii w USA, którzy mają polskie korzenie.

2. Pierwsze reakcje Stolicy Apostolskiej na dramat pedofilii klerykalnej

Dnia 4 grudnia 2010 r. bp Juan Ignacio Arrieta, sekretarz Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, opublikował na łamach magazynu „La Civiltà Cattolica" artykuł pt. *Wpływ kardynała Ratzingera na rewizję kanonicznego systemu karnego* (Arrieta 2010). Dwa dni wcześniej wersja skrócona tego opracowania ukazała się w watykańskim dzienniku „L'Osservatore

Romano" pt. *Decydująca rola. Kardynał Ratzinger i rewizja kanonicznego systemu karnego w trzech niepublikowanych listach z 1988 r.* Na czym polega szczególna wartość poznawcza tego artykułu? Otóż Juan Ignacio Arrieta w bardzo przekonujący sposób ukazał wielkie zasługi kard. Josepha Ratzingera w walce z plagą nadużyć seksualnych duchownych katolickich. Początek konkretnych działań podjętych przez Ratzingera przypada na rok 1988.

Warto w tym miejscu podkreślić, że szczególnie istotną rolę, jaką odegrał w tym obszarze Joseph Ratzinger – jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary w latach 1981-2005 oraz jako papież Benedykt XVI w latach 2005-2013 – uznają nawet jego najwięksi wrogowie. Trudno przecenić znaczenie wprowadzonych przez niego nowych kościelnych regulacji prawnych, kilkuset wypowiedzi na temat dramatu seksualnego wykorzystywania osób nieletnich, budzenia nowej świadomości moralnej. Podczas podróży apostolskich Benedykt XVI spotykał się z ofiarami nadużyć seksualnych. Z pewnością do historii przejdzie specjalny list, napisany osobiście przez papieża w 2010 roku do katolików w Irlandii (Abbate 2012).

Opisując działania podjęte przez Ratzingera w 1988 roku, Arrieta wskazuje na trzy listy napisane przez ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary do Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych. Ratzinger postulował w swoich pismach wprowadzenie szybszych i bardziej uproszczonych form nakładania kar na tych duchownych, którzy dopuszczają się najcięższych przestępstw, m.in. wykorzystywania seksualnego nieletnich. Rozstrzyganie tego rodzaju przypadków należało już wówczas do kompetencji Kongregacji Nauki Wiary. W tym kontekście Ratzinger proponował wprowadzenie precyzyjniejszej interpretacji *Kodeksu prawa kanonicznego*, który został promulgowany w 1983 roku. Jego zdaniem, brakowało także konkretnych narzędzi prawnych, które mogliby stosować biskupi i przełożeni zakonni wobec swoich podwładnych dopuszczających się różnego rodzaju przestępstw.

Niestety, rozstrzygnięcia przyjęte w nowym *Kodeksie prawa kanonicznego* były nieadekwatne, jeśli chodzi o problem nadużyć seksualnych wobec dzieci i młodzieży. Kanony dotyczące prawa karnego zostały znacznie zredukowane w porównaniu z wcześniej obowiązującym *Kodeksem prawa kanonicznego* z 1917 roku. Dodatkowo uległa zmianie podstawowa orientacja całego systemu prawa kanonicznego. Na czym polegała ta zmiana? Otóż nowe przepisy były często nieokreślone, ponieważ dominowało przekonanie, że poszczególni biskupi i przełożeni zakonni samodzielnie lepiej doprecyzują w swoich diecezjach i wspólnotach zakonnych, kiedy i jak karać swoich podwładnych w najbardziej odpowiedni sposób. Wydaje się, że duży wpływ na przyjęcie przez Kościół katolicki w 1983 roku nieodpowiednich regulacji prawnych dotyczących ochrony nieletnich miała m.in. rewolucja seksualna 1968 roku. Jednym z jej postulatów była akceptacja różnych form relacji seksualnych między

osobami dorosłymi a osobami nieletnimi. W wielu krajach zachodnich część katolików zaakceptowała niektóre postulaty tej rewolucji.

Trzy listy Ratzingera z 1988 roku są świadectwem rodzącej się już wówczas w Kościele świadomości, że należy dokonać zmian prawa kanonicznego w obszarze dotyczącym wykorzystywania seksualnego osób nieletnich przez niektórych biskupów, księży i zakonników. Najważniejsze postulaty dotyczyły podwyższenia dolnej granicy wieku przyzwolenia na relację seksualną z 16 do 18 lat oraz zaostrzenia kar nakładanych na duchownych wykorzystujących seksualnie dzieci i młodzież. Efektem tej kilkunastoletniej dyskusji były zaostrzone regulacje prawne, wprowadzone pod koniec pontyfikatu św. Jana Pawła II. Wiosną 2001 roku weszły w życie dwa ważne dokumenty, które zmieniły bądź uzupełniły niektóre normy *Kodeksu prawa kanonicznego* oraz zastąpiły instrukcję z 16 marca 1962 roku *Crimen sollicitationis*, zatwierdzoną przez papieża Jana XXIII i wydaną przez ówczesne Święte Oficjum. Instrukcja *Crimen sollicitationis* zawierała wskazania, jak realizować przepisy *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku w odniesieniu do osób duchownych oskarżonych o namawianie penitenta do aktów seksualnych. Te same wytyczne miały być stosowane w razie ujawnienia przypadków homoseksualizmu, pedofilii lub zoofilii. W niektórych obszarach tematycznych Instrukcja z 1962 roku przestała być aktualna po promulgacji nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* w 1983 roku.

Nowe regulacje prawne dotyczące pedofilii klerykalnej wprowadził list apostolski z 30 kwietnia 2001 roku *Sacramentorum sanctitatis tutela*, podpisany przez papieża Jana Pawła II, oraz list *De delictis gravioribus*, podpisany 18 maja 2001 roku przez ówczesnego kardynała Josepha Ratzingera jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Głównym celem tych dokumentów była eliminacja przypadków tuszowania pedofilii w Kościołach lokalnych na poziomie diecezji i zgromadzeń zakonnych. Dokumenty watykańskie nałożyły na biskupów i przełożonych zakonnych obowiązek przesyłania do watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary wszystkich wiarygodnych przypadków dotyczących wykorzystywania seksualnego osób nieletnich przez duchownych katolickich (Cucci i Zollner 2010).

3. Publikacja *John Jay Report* w 2004 roku

Dnia 6 stycznia 2002 roku lokalna amerykańska gazeta „The Boston Globe" doniosła na pierwszej stronie, że Kościół Rzymskokatolicki przez wiele lat nie reagował właściwie na wykorzystywanie seksualne dzieci przez niektórych duchownych. Redakcyjny zespół śledczy Spotlight odkrył system przenoszenia tzw. problematycznych księży z parafii do parafii. W ciągu jednego

roku dziennikarze udokumentowali w archidiecezji bostońskiej 250 przypadków księży wiarygodnie oskarżonych o wykorzystywanie seksualne dzieci i młodzieży. Jedną z konsekwencji tego kryzysu było podjęcie decyzji przez amerykański episkopat, aby poddać ocenie wszystkich duchownych katolickich pracujących w USA w latach 1950-2002. W tym celu powołano specjalny zespół badawczy złożony z prokuratorów, prawników, psychologów, policjantów. W analizowanym okresie pracowało w Stanach Zjednoczonych 100 000 księży i zakonników. Na podstawie badań powstało opracowanie pt. *John Jay Report*, które zostało opublikowane w 2004 roku. Raport liczy prawie 300 stron (The John Jay College 2004).

Z dokumentu wynika, że o różne formy molestowania seksualnego dzieci w latach 1950-2002 zostało oskarżonych 4392 księży i diakonów, czyli 4,39%. Jedynie 10% ofiar stanowiły dzieci poniżej 12. roku życia. Znakomita większość przypadków nadużyć dotyczyła efebofilii, czyli skłonności dorosłych mężczyzn do młodych chłopców w wieku 12-17 lat. Z raportu wynika, że 90% duchownych skazanych prawomocnie za nadużycia seksualne wobec nieletnich to duchowni homoseksualni. Warto w tym miejscu dodać, że księża molestujący nieletnich to w Stanach Zjednoczonych bardzo mała część ogromnego zjawiska molestowania seksualnego dzieci. W ostatnich latach w USA księża katoliccy stanowili zaledwie 0,03% wszystkich przypadków seksualnego wykorzystywania nieletnich. Na 10 000 wszystkich oskarżonych o takie czyny przypadało trzech księży katolickich (Kobyliński 2017).

Niestety, badania prowadzone w Stanach Zjednoczonych w latach 2002--2004 nie dotyczyły kardynałów, arcybiskupów i biskupów. Takie rozstrzygnięcie przyjął episkopat amerykański w 2002 roku. Jedną z konsekwencji tej błędnej decyzji był dotyczący kard. Theodore'a McCarricka skandal, który wybuchł latem 2018 roku. Okazało się, że przez kilkadziesiąt lat ten niezwykle wpływowy amerykański hierarcha wykorzystywał seksualnie nieletnich chłopców oraz dorosłych kleryków i młodych księży. Na początku 2019 roku papież Franciszek przeniósł go karnie do stanu świeckiego. Latem 2018 roku został także zaprezentowany raport prokuratora Pensylwanii dotyczący pedofilii klerykalnej w diecezjach znajdujących się w tym stanie.

Sprawa McCarricka oraz raport stanu Pensylwania uruchomiły w USA dwa procesy. Z jednej strony prawie w całym kraju rozpoczęły się śledztwa stanowe dotyczące pedofilii klerykalnej. W dniu 30 listopada 2018 roku ponad pięćdziesięciu agentów organów ścigania wkroczyło do siedziby archidiecezji Galveston-Houston w stanie Teksas. W specjalnej grupie operacyjnej, działającej na zlecenie prokuratury stanowej, byli policjanci, prokuratorzy i funkcjonariusze jednostki Texas Rangers. Od 2006 roku arcybiskupem Galveston-Houston jest kardynał Daniel DiNardo, przewodniczący episkopatu Stanów Zjednoczonych w latach 2016-2019. Przedstawiciele organów ścigania dokonali rewizji

w siedzibie kurii archidiecezjalnej i zabrali dokumenty, które dotyczyły wykorzystywania seksualnego dzieci przez duchownych (Kobyliński 2019).

Z drugiej strony, diecezje i zakony w USA zostały zmuszone do publikacji na swoich oficjalnych stronach internetowych danych personalnych duchownych żyjących i zmarłych, wiarygodnie oskarżonych o wykorzystywanie seksualne osób nieletnich. W latach 2018-2022 odpowiednie komisje kościelne zebrały nowe informacje dotyczące nadużyć seksualnych w amerykańskich diecezjach i zakonach. Obecnie dane personalne takich duchownych, wiarygodnie oskarżonych o nadużycia seksualne wobec nieletnich, są dostępne w Internecie. Nowe informacje sprawiają, że wiele ustaleń zawartych w raporcie z 2004 roku wymaga dzisiaj poważnej korekty.

4. Dramat Kościoła katolickiego w Irlandii

Wydaje się, że o pedofilii w Stanach Zjednoczonych wiadomo dzisiaj bardzo dużo, ponieważ w tym kraju została ona poddana rzetelnym badaniom naukowym, których owocem są dziesiątki raportów, setki książek i tysiące artykułów. Podobnie głęboka diagnoza, zawarta w wielu opracowaniach naukowych i publicystycznych, dotyczy wykorzystywania seksualnego dzieci i młodzieży przez duchownych katolickich w Irlandii. Warto w tym miejscu podkreślić, że 40 milionów mieszkańców Stanów Zjednoczonych ma irlandzkie korzenie. W konsekwencji połowa amerykańskich katolików to potomkowie imigrantów z Irlandii. To oznacza, że rzetelna diagnoza dramatu pedofilii klerykalnej w Kościele katolickim w USA nie może nie uwzględnić badań dotyczących kryzysu katolicyzmu w Irlandii. Pierwsze przypadki seksualnego wykorzystywania dzieci przez księży w Kościele irlandzkim sięgają lat 40. i 50. XX wieku (Mullaney 2022). Bardzo szybki rozwój tego problemu nastąpił po Soborze Watykańskim II.

Niestety, aż do lat 90. XX stulecia prawie wszystkie przypadki wykorzystywania seksualnego nieletnich były skutecznie tuszowane. Przez wiele dziesięcioleci panowała wokół tego zjawiska zmowa milczenia (Rigert 2008). W Irlandii problem pedofilii wybuchł z wielką mocą w 1994 roku. Pierwszym przypadkiem nagłośnionym przez media była bulwersująca historia Brendana Smytha, północnoirlandzkiego księdza katolickiego, oskarżonego o wiele nadużyć wobec dzieci w Belfaście, Dublinie, a także w Stanach Zjednoczonych. Aresztowany i sądzony przez sąd brytyjski w Belfaście, zmarł w więzieniu w 1997 roku.

W 2000 roku władze rządowe Irlandii powołały Komisję Śledczą ds. Wykorzystywania Dzieci. W latach 2003-2011 pracami komisji kierował sędzia Sean Ryan, dlatego w domenie publicznej mówi się o Komisji Ryana. Dnia 20 maja 2009 roku został opublikowany raport końcowy tej komisji: pięć to-

mów, 2500 stron, 1090 świadectw ofiar pedofilii. Szczególnie brutalne formy przemocy seksualnej odnotowano w szkołach dla chłopców. W tym przypadku raport mówi o pedofilii, która miała charakter systemowy, endemiczny. W 2011 roku, z powodu skandalu pedofilii, władze w Dublinie zerwały stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską (Kobyliński 2016).

W 2006 roku biskupi irlandzcy powołali Narodową Komisję Ochrony Dzieci w Kościele Katolickim w Irlandii. Komisja działa do dnia dzisiejszego. Jej głównym celem jest monitorowanie stosowania procedur ochrony osób nieletnich na całym terytorium Irlandii. Komisja zbadała problem wykorzystywania seksualnego dzieci we wszystkich diecezjach i zgromadzeniach zakonnych. W 2011 roku opublikowano pierwszych sześć raportów dotyczących kilku diecezji. Rok później przedstawiono opinii publicznej siedem innych sprawozdań na temat czterech diecezji i trzech zgromadzeń zakonnych. W 2013 roku opublikowano siedem nowych raportów dotyczących sześciu diecezji i jednego zgromadzenia zakonnego. W 2015 roku przedstawiono opinii publicznej kolejnych 20 sprawozdań dotyczących różnych zakonów.

5. Nadzwyczajny szczyt w Watykanie w 2019 roku

W dniach 21-24 lutego 2019 roku miało miejsce w Watykanie specjalne spotkanie poświęcone ochronie nieletnich w Kościele i walce z nadużyciami seksualnymi. W nadzwyczajnym szczycie wzięli udział przewodniczący episkopatów z całego świata, niektórzy przełożeni zakonni oraz przedstawiciele Kurii Rzymskiej. Spotkaniu przewodniczył papież Franciszek. Decyzję o zwołaniu tego szczytu podjęła Stolica Apostolska we wrześniu 2018 roku w kontekście problemów, których przyczyną był kard. Theodore McCarrick. Wydaje się, że największym przełomem, spowodowanym przez tę konferencję, jest nowe podejście do dramatu nadużyć seksualnych wobec nieletnich. Od 2019 roku pedofilia klerykalna w Kościele katolickim nie jest już traktowana jako zjawisko typowe dla krajów zachodnich, ale jako fenomen o charakterze globalnym.

Warto w tym miejscu zauważyć, że nie ma uniwersalnego modelu nadużyć seksualnych duchownych wobec nieletnich. Każde państwo ma w tej materii swoją specyfikę. W krajach afrykańskich i azjatyckich niejednokrotnie główną przyczyną nadużyć seksualnych duchownych jest klerykalizm, o którym bardzo często mówi papież Franciszek. Gdy chodzi o Australię, Amerykę Północną i Europę Zachodnią, duży wpływ ma natomiast rewolucja seksualna 1968 roku, o której z kolei wspominał papież Benedykt XVI. Odrębnym problemem jest Europa Środkowo-Wschodnia. W tym regionie niezwykle ważnym czynnikiem sprzyjającym pedofilii klerykalnej są konsekwencje moralne komunizmu: hipokryzja, podwójna moralność, mentalność *à la homo sovieticus*.

Jedną z konsekwencji szczytu watykańskiego było opublikowanie przez papieża Franciszka w czerwcu 2019 roku motu proprio *Vos estis lux mundi*. Dokument ten jest w tej chwili najważniejszym prawnym narzędziem Stolicy Apostolskiej, gdy chodzi o walkę z tuszowaniem pedofilii klerykalnej przez niektórych biskupów. Na podstawie tych norm prawnych Watykan ukarał już kilkudziesięciu hierarchów. Nowe przepisy zostały zatwierdzone na okres trzech lat *ad experimentum*. Obecnie wielu komentatorów zwraca uwagę na te elementy, które powinny być w tym dokumencie zmienione (Rowiński 2022, 35). Wydaje się, że sprawą najważniejszą jest przywrócenie podmiotowości osoby pokrzywdzonej w postępowaniach kanonicznych oraz wprowadzenie zasady obowiązkowego informowania osób pokrzywdzonych o przebiegu sprawy.

Watykański szczyt dotyczący pedofilii klerykalnej przyczynił się także do publikacji w lipcu 2020 roku dokumentu pt. *„Vademecum" dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec nieletnich.* W czerwcu 2022 roku ukazała się zaktualizowana wersja tego dokumentu. *Vademecum* ma przede wszystkim pomóc ordynariuszom i ich współpracownikom w prawidłowym postępowaniu w sytuacjach, w których osoba duchowna zostaje oskarżona o przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z udziałem nieletnich. Watykański dokument przyczynił się do ujednolicenia praktyki, kształcenia osób zajmujących się tymi sprawami i rozwiązywania problemów, na które teksty prawne nie zawsze dają wystarczające odpowiedzi.

W ostatnim czasie bardzo ważną zmianą prawną, związaną z wykorzystywaniem seksualnym dzieci i młodzieży, była nowelizacja Księgi VI *Kodeksu prawa kanonicznego* dotycząca sankcji karnych w Kościele. Nowe normy prawne weszły w życie 8 grudnia 2021 roku. Przestępstwo wykorzystania seksualnego osób nieletnich zostało umieszczone w dziale „Przestępstwa przeciwko życiu, godności i wolności osoby", przez co wskazuje się, że dobrem chronionym jest godność człowieka, a nie – jak dotychczas – obowiązki duchownego. Nowe przepisy są bardziej szczegółowe i konkretne – zmniejszono liczbę sytuacji, w których samą karę oraz wybór jej rodzaju pozostawiano decyzji ordynariusza. Duży nacisk kładzie się na konieczność naprawienia szkody wyrządzonej przestępstwem – nie wolno zwolnić przestępcy z kary, dopóki nie naprawi wyrządzonej szkody.

Zakończenie

Głównym wkładem poznawczym artykułu jest analiza najważniejszych etapów walki z nadużyciami seksualnymi duchownych katolickich w latach

1984-2022 oraz prezentacja wybranych aspektów etyczno-prawnych dramatu wykorzystywania seksualnego nieletnich. Analizy przeprowadzone w tym studium uprawniają do sformułowania czterech następujących wniosków badawczych.

Po pierwsze, walka z różnymi formami nadużyć seksualnych w Kościele powinna być kontynuowana. Papież Franciszek podkreśla bardzo często, że jeśli w tej dziedzinie nie będzie postępu, wierni nadal będą tracić zaufanie do swoich duszpasterzy, co jeszcze bardziej utrudni głoszenie Ewangelii (Kućko 2020). Dlatego należy tworzyć najlepsze metody ochrony nieletnich oraz pomocy ofiarom w uzdrowieniu, pamiętając o tym, że sprawiedliwość i prewencja wzajemnie się uzupełniają. Wiele wskazuje na to, że obecnie najtrudniejszym zadaniem jest zmiana mentalności (Zollner 2022). Niestety, ciągle wielu duchownych i świeckich nie traktuje pedofilii klerykalnej jako realnego problemu społecznego.

Po drugie, obecnie należy bardzo poważnie potraktować bolesne doświadczenia Kościoła katolickiego w wielu krajach zachodnich, gdy chodzi o nadużycia seksualne. Skutki tego dramatu są katastrofalne. Skandale z tym związane znacząco przyspieszyły galopującą sekularyzację wielu społeczeństw. W 2021 roku z Kościoła katolickiego w Niemczech wystąpiło 360 tys. wiernych (Deckers i Jansen 2022). Jesienią 2022 roku okazało się, że we Francji 11 biskupów – w tym jeden kardynał – zostało oskarżonych o wykorzystywanie seksualne osób nieletnich. Niepokojące informacje płynące z krajów zachodnich są wielkim ostrzeżeniem m.in. dla katolików mieszkających w państwach Europy Środkowo-Wschodniej (Scaraffia 2022).

Po trzecie, nową grupą ofiar, która została zauważona w Kościele katolickim na przestrzeni ostatnich kilku lat, są osoby bezbronne, bezbronni dorośli (ang. *vulnerable adults*). Przełom w tej sprawie nastąpił w 2018 roku w kontekście skandalu kard. Theodore'a McCarricka. Od tego momentu kategoria bezbronnych dorosłych weszła do oficjalnych dokumentów watykańskich. Bezbronni dorośli w Kościele to najczęściej klerycy, nowicjusze, nowicjuszki, siostry zakonne, młodzi księża, którzy mogą być wykorzystywani seksualnie przez swoich przełożonych (Merelo Romojaro 2022). Z najnowszych badań wynika, że w Ameryce Łacińskiej co piąta siostra zakonna doświadczyła wykorzystania seksualnego. Sprawcami nadużyć byli przełożeni zakonni, biskupi i księża.

Po czwarte, w walce z plagą nadużyć seksualnych potrzeba sprawiedliwości naprawczej. Zgodnie z tą zasadą reakcją na przemoc powinno być doprowadzenie do sytuacji, w której sprawca czynu bierze odpowiedzialność za to, co zrobił, oraz zobowiązuje się do zadośćuczynienia wyrządzonej krzywdzie. Na ten aspekt dramatu nadużyć seksualnych zwraca uwagę m.in. książka pt. *Agnus Dei. Nadużycia seksualne duchownych we Włoszech*. Autorkami tej

publikacji, wydanej w maju 2022 roku, są Lucetta Scaraffia, Anna Foa i Franca Giansoldati – redaktorki i współpracowniczki czasopisma „Kobiety – Kościół – Świat", które stanowi comiesięczny dodatek do watykańskiego magazynu „L'Osservatore Romano". Autorki stwierdzają, że przede wszystkim potrzebujemy dzisiaj wyraźnego potępienia nadużyć seksualnych i pojednania z ofiarami, które obejmuje również rekompensatę ekonomiczną (Scaraffia, Foa i Giansoldati 2022). Ich zdaniem, tylko w ten sposób Kościół katolicki będzie mógł odzyskać utraconą wiarygodność.

BIBLIOGRAFIA

Abbate, Carmelo. 2012. *Golgota. Viaggio segreto tra Chiesa e pedofilia*. Milano: Edizioni Piemme.

Arrieta, Juan Ignacio. 2010. L'influsso del cardinale Ratzinger nella revisione del sistema penale canonico. *La Civiltà Cattolica*, 3851/IV, 430-440.

Berry, Jason. 1992. *Lead Us Not Into Temptation: Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*. Urbana: University of Illinois Press.

Cucci, Giovanni i Hans Zollner. 2010. *Chiesa e pedofilia. Una ferita aperta*. Milano: Àncora Editrice.

Deckers, Daniel i Thomas Jansen. 2022. Das Echo aus der Kirche. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 123, 3.

Doyle, Thomas. 2014. Records show that John Paul II could have intervened in abuse crisis – but didn't. *National Catholic Reporter*, 25 kwietnia. Dostęp: 30.09.2022. https://www.ncronline.org/news/accountability/records-show-john-paul-ii-could-have-intervened-abuse-crisis-didnt.

Kobyliński, Andrzej. 2016. Il dramma degli abusi sessuali sui minori nella Chiesa cattolica d'Irlanda. *Studia Bobolanum*, 27/4, 123-137.

Kobyliński, Andrzej. 2017. Il problema della pedofilia e dell'efebofilia nella Chiesa cattolica negli Stati Uniti. *Seminare. Poszukiwania Naukowe*, 38/2, 71-82. DOI: 10.21852/sem.2017.2.06

Kobyliński, Andrzej. 2019. Kościół kontra pedofilia. *Do Rzeczy*, 312/9, 64-65.

Kućko, Wojciech. 2020. Dylematy sakramentu pokuty i pojednania w kontekście nadużyć seksualnych wobec nieletnich w świetle nauczania papieża Franciszka. *Teologia i Moralność*, 15/1, 65-88. DOI: 10.14746/tim.2020.27.1.05

Merelo Romojaro, Paula. 2022. *Adultos vulnerados en la Iglesia*. Madrid: Editorial San Pablo.

Mullaney, Michael. 2022. Child Sexual Abuse Crisis in the Irish Church 1996–2021: Guidelines and Canonical Response. *The Person and the Challenges*, 12/1, 23–51. DOI: 10.15633/pch.4234

Nordheimer, Jon. 1985. Sex Charges against Priest Embroil Louisiana Parents. *The New York Times*, 20 czerwca, Sekcja A, 24.

Scaraffia, Lucetta. 2022. Gli abusi sessuali coperti e insabbiati. Scandalo infinito che umilia la Chiesa. *La Stampa*, 8 czerwca 2022, 31-32.

Scaraffia, Lucetta, Anna Foa i Franca Giansoldati. 2022. *Agnus Dei. Gli abusi sessuali del clero in Italia.* Milano: Editore Solferino.

The John Jay College of Criminal Justice. 2004. *The Nature and Scope of the Problem of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950-2002*. Washington DC: United States Conference of Catholic Bishops.

Rigert, Joe. 2008. *An Irish Tragedy: How Sex Abuse by Irish Priests Helped Cripple the Catholic Church*. Baltimore: Crossland Press.

Rose, Michael S. 2001. *Goodbye, Good Men: How Liberals Brought Corruption Into the Catholic Church*. Washington DC: Regnery Publishing.

Rowiński, Tomasz. 2022. Trzy lata pilnowania pasterzy. *Do Rzeczy*, 481/25, 34-35.
Small, Andrew. 2022. Una Commissione ampliata per un mandato più ampio. *L'Osservatore Romano*, CLXII/248, 6.
Zollner, Hans. 2022. The Catholic Church's Responsibility in Creating a Safeguarding Culture. *The Person and the Challenges*, 12/1, 5-21. DOI: 10.15633/pch.4233

Andrzej Kobyliński – dr hab., profesor uczelni, kierownik Katedry Etyki w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 331-338
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.19

Analiza konsekwencji światopoglądowych wybranych twierdzeń chrześcijaństwa w wersji rzymskokatolickiej

Analysis of the worldview consequences of selected claims of Christianity in the Roman Catholic version

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny, Polska
alex@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-7058-1846

Abstract: The article presents the possible consequences of exemplary statements of Christian dogmatics, which may become components of the believer's worldview. These claims concern divine providence, the nature of the world, original sin, and the role of prayer. The article draws attention to the need to ask radical questions about the consequences of dogmas for the worldview of believers.

Keywords: dogmas, original sin, worldview, prayer, providence

Abstrakt: Artykuł prezentuje możliwe konsekwencje przykładowych twierdzeń dogmatyki chrześcijańskiej, które stać się mogą składowymi światopoglądu osoby wierzącej. Twierdzenia te dotyczą boskiej opatrzności, natury świata, grzechu pierworodnego i roli modlitwy. W artykule zwraca się uwagę na konieczność stawiania radyklanych pytań o konsekwencje dogmatów dla światopoglądu osób wierzących.

Słowa kluczowe: dogmaty, grzech pierworodny, światopogląd, modlitwa, opatrzność

Wprowadzenie

Celem artykułu jest dokonanie filozoficznej analizy istotnych cech obrazu świata, czyli światopoglądu, który przynajmniej teoretycznie akceptuje osoba

nawracająca się w sensie religijnym. Przez światopogląd rozumieć się będzie „zbiór ogólnych przekonań dotyczących natury świata, człowieka i społeczeństwa, miejsca człowieka w świecie, sensu jego życia oraz wynikających z tego wartościowań i ideałów wyznaczających postawy życiowe ludzi i sposób ich postępowania" (*Encyklopedia PWN* 2022). Powyższa definicja wyznacza główne obszary analizy. Obejmować więc będzie wybrane elementy natury świata (w pewnym uproszczeniu mówiąc ontologii), antropologii filozoficznej i etyki. Religią, której główne dogmaty ów światopogląd będą kształtować, będzie w tym artykule chrześcijaństwo rzymskokatolickie.

Przedstawiana analiza dotyczy nie tyle światopoglądu jakiegoś konkretnego chrześcijanina, ile raczej chrześcijanina idealnego, nie w sensie moralnym, lecz jako wynik idealizacji. Idealizacja polega na uproszczeniu obrazu danego obiektu, podmiotu w celu opisania jego cech istotnych, modelowych, aby móc dzięki temu wyjaśnić czy prognozować działanie, zachowanie danego obiektu/podmiotu. Idealizacja w wypadku podmiotów ludzkich, jak pisze Krzysztof Brzechczyn, każe postrzegać je jako w pełni racjonalne (Brzechczyn 2019, 205). Zakłada się więc tutaj, że wierzący jest jednocześnie w pełni racjonalny. Wobec tego myśli krytycznie i wyciąga wnioski z przyjętych dogmatów religijnych.

Analiza dotyczyć będzie też dalszych, mniej oczywistych konsekwencji logicznych i praktycznych, które nieść mogą ze sobą pewne trudności w ich uznaniu czy uzgodnieniu np. z codziennym doświadczeniem świata. Wybrane dogmaty omawianej religii pochodzić będą z *Katechizmu Kościoła katolickiego* (dalej: KKK) i adhortacji *Gaudete et exsultate* papieża Franciszka.

Dzięki prezentacji możliwych, choć nie wszystkich takich wniosków, można przedstawić przeróżne pytania, wątpliwości czy sądy, które generować może ludzka wrodzona ciekawość poznawcza, a przede wszystkim ważność zaakceptowanych twierdzeń religijnych. To z kolei może pomóc w katechezie, zwłaszcza osób dorosłych, tym bardziej że obecna sytuacja katolicyzmu w Polsce sugeruje, że w przyszłości kontakt z przekazem chrześcijańskim w młodości czy dzieciństwie będzie coraz rzadszy. Skutkować to będzie regresją i wybiórczością wiedzy o chrześcijaństwie.

Wybrane twierdzenia chrześcijaństwa i możliwe ich konsekwencje

Podstawowym dogmatem chrześcijaństwa jest istnienie Boga Stwórcy, który określił cel ludzkiego życia, a na jego końcu będzie je osądzać. Jedna z możliwych do wyciągnięcia konsekwencji każe inaczej postrzegać czas i ludzką tożsamość inaczej niż w kulturze postmodernistycznej. Żeby to wyjaśnić odwołać się trzeba do różnicy w rozumieniu tożsamości ludzkiej widocznej mię-

dzy tzw. postmodernizmem a chrześcijaństwem. Zygmunt Bauman porównuje nowoczesnych, protestanckich życiowych pielgrzymów z postmodernistycznymi nomadami, koczownikami.

Zdaniem Baumana, zarówno pielgrzymi, jak i nomadzi, troszczą się o swoją tożsamość: „Dla jednych i drugich tożsamość jest pewnym zadaniem i to zadaniem, które musi być refleksyjnie nadzorowane, które to nadzorowanie jest z kolei ich własną i stałą odpowiedzialnością" (Bauman 1996, 150). Oba te ujęcia tożsamości jednak się różnią. Według Baumana różnicę stanowi „brak spójności czasu/przestrzeni, w której tożsamość koczowników się wykuwa wobec spójności płótna czasu/przestrzeni, w które tożsamości pielgrzymów są wplatane" (Bauman 1996, 151). Pielgrzymi bowiem wybierają swoje przeznaczenie „wcześniej i planują stosownie do niego swą marszrutę życiową" (Bauman 1996, 151). Pielgrzymi „kierują się całkowicie jakimś «projektem życia», jakimś całościowym «planem życiowym»" (Bauman 1996, 151).

Nomadzi natomiast „rzadko kiedy sięgają swą wyobraźnią poza następne miejsce zatrzymania się karawany. Zmuszeni do nadania sensu swej marszrucie wolą raczej spojrzeć wstecz niż do przodu" (Bauman 1996, 150). W efekcie „tylko w retrospektywie, jeśli w ogóle, serie przygodności jawią się im jako jakiś stochastycznie określony łańcuch. Tylko w tym ex post facto mówiliby oni o swym życiu jako o ucieleśnieniu jakiegoś projektu życia" (Bauman 1996, 151). Oczywiście wędrowanie należy rozmieć metaforycznie jako obraz powstawania tożsamości w czasie. Jak pisze Bauman: „Koczownicy, tak jak pielgrzymi, byli cały czas zajęci konstruowaniem swych tożsamości, lecz ich tożsamości były «chwilowe», «na dziś», ważne aż do zauważenia następnych tożsamości. Nomadowie nie wiążą czasu/przestrzeni, poruszają się w nim, i tak samo przemieszczają się oni przez tożsamość" (Bauman 1996, 151).

Tak więc czas w chrześcijaństwie nie jest nieukierunkowanym ani nie jest przepływem pustych chwil. Zmierza on w kierunku sądu, swego rodzaju „tak" lub „nie" wobec całego życia. Czas też nie może być przeżyty jako próżny, gdyż winien być wypełniony aktami pobożności, które budują relację z Bogiem.

Co więcej, ów czas to okres budowania tożsamości pojętej jako ciągłość, a nie jako zbiór chwilowych przeżyć. Można się tutaj posłużyć odróżnieniem *la memet* Paula Ricoeura, czyli tożsamości pojętej jako zgodność ja w danym czasie z ja w czasie przeszłym, niejako w kontrze do biegnącego czasu; od *l'ipseite* rozumianej jako odróżnianie się od innych osób i od siebie w innym czasie.

Warto tutaj zwrócić uwagę, że w wypadku chrześcijanina tożsamość wiernego nie jest tożsamością konstruowaną wokół różnicy względem innego, nawet jeśli tym innym jest ten sam podmiot, ale z przeszłości. Tożsamość chrześcijańska winna być ciągła. Co więcej, buduje się ona nie na różnieniu się, ale

na utożsamianiu z Jezusem. Tożsamość ta budowana jest też na obraz i podobieństwo względem Boga. W efekcie ma wiele punktów wspólnych z tożsamościami innych wiernych. Tak rozumiana tożsamość pozwala budować wspólnotę. Tożsamość chrześcijanina nie jest więc raczej przede wszystkim indywidualistyczna.

W tym kontekście pojawić się mogą pytania, wątpliwości co do racji takiego widzenia czasu i ludzkiej tożsamości. W kontraście bowiem do niej współczesność sugeruje raczej nastawienie na chwilowe przeżycia, atrakcyjność i ciągłe pokonywanie własnych ograniczeń. Te ideały niekoniecznie idą w parze z ideałami chrześcijaństwa.

Bóg w chrześcijaństwie jest wszechmocny, wszechwiedzący i jest dobry (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 309). Jedną z konsekwencji uznania za prawdziwe owych cech jest twierdzenie o Jego opatrzności. Opatrzność w KKK pojmuje się jako czuwanie nad światem, rządzenie nim i prowadzenie do końcowego etapu stworzenia, do doskonałości (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 302). Na dodatek KKK stwierdza też, że „Świadectwa Pisma świętego na ten temat są jednomyślne: troska Opatrzności Bożej jest konkretna i bezpośrednia; obejmuje sobą wszystko, od rzeczy najmniejszych aż do wielkich wydarzeń świata i historii" (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 303). Jednocześnie KKK uznaje rolę tzw. przyczyn wtórnych.

Konsekwencji uznania powyższych twierdzeń jest kilka.

Wszelkie działania tzw. przyczyn wtórnych są konsekwencją akceptacji ze strony Stwórcy. Wśród skutków działań przyczyn wtórnych są korzystne dla istnienia roślin, zwierząt i ludzi, np. produkcja tlenu przez rośliny czy łączenie się zasad azotowych tworzących DNA. Jednakże są też konsekwencje niekorzystne, np. choroby wirusowe czy choroby neurologiczne. Teoretycznie choroby wirusowe mogą doprowadzić do wymarcia gatunku ludzkiego czy jakiegoś gatunku zwierząt. Choroby neurologiczne, np. demencja starcza, mogą doprowadzić do całkowitego zaniku sprawności intelektualnej, a nawet zmiany cech osobowościowych. Każda z tych zmian może zostać przypisana Opatrzności, skoro działa ona konkretnie i bezpośrednio.

Wierzący musi umieć intepretować owe tragiczne konsekwencje jako przez Boga zamierzone i dobre. Dobre przynajmniej z perspektywy Boga. Ponieważ jednak Bóg nie wyjaśnia, na czym polega owo dobro, wierzący musi z konieczności żyć w niepewności, w niewiedzy: „Wierzymy mocno, że Bóg jest Władcą świata i historii. Drogi Jego Opatrzności są dla nas często nieznane. Dopiero u kresu, gdy skończy się nasze poznanie częściowe, gdy zobaczymy Boga «twarzą w twarz» (1 Kor 13,12), w pełni poznamy drogi, którymi Bóg prowadził swoje stworzenie, nawet przez dramaty zła i grzechu, do odpoczynku ostatecznego Szabatu, ze względu na który stworzył niebo i ziemię" (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 314). Za cnotę uznaje się tutaj

zaufanie Bogu, czyli przekonanie, że tragiczne konsekwencje są dobre, mimo że przeczy temu obserwacja cierpienia danej osoby. W światopoglądzie wierzącego zatem przekonania religijne muszą być ważniejsze, silniejsze niż potoczne, codzienne doświadczenie świata i ocenianie tego, co się w nim dzieje.

Wierzący stoi też przed możliwością wyciągnięcia dalszych konsekwencji. Jedną z nich może być zatarcie granicy między tym co dobre, a co złe. Skoro to, co potocznie nazywamy złem, cierpieniem uznane jest przez Boga jako droga do doskonałości świata, to być może różnica między dobrem a złem pochodzi tylko z niedoskonałości ludzkiego umysłu. A być może czyniąc dobro, działamy na przekór owemu procesowi doskonalenia świata, który zamierza Bóg. Dodatkową konsekwencją może być spostrzeżenie, że Bóg może zgadzać się na zło, jak się to określa „dopuszczać je", ale człowiekowi tego robić nie wolno. Zaniechanie czynienia dobra jest przecież oceniane negatywnie nie tylko w chrześcijaństwie, ale też w etyce. Tak radyklane wnioski są oczywiście niezgodne z wizją Boga w chrześcijaństwie. Wymagają jednak odpowiedzi, która ową niezgodność wykaże.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że zdaniem papieża Franciszka: „Podobnie, jak w przypadku proroka Jonasza, tak i w nas zawsze jest ukryta pokusa ucieczki w miejsce bezpieczne, które może mieć wiele imion: indywidualizm, spirytualizm, zamknięcie w małych światach, uzależnienia, urządzenie się, powtarzanie utrwalonych schematów, dogmatyzm, nostalgia, pesymizm, uciekanie się do zasad. Czasami trudno nam wyjść ze znanego już dobrze obszaru, który znajduje się na wyciągnięcie ręki. Jednak trudności te mogą przypominać burzę, wieloryba lub robaka, który wysuszył krzew rycynusowy Jonasza, albo wiatr i słońce, które sprawiały, że rozbolała go głowa. I tak jak w jego przypadku, mogą sprawić, że powrócimy do tego Boga, który jest czułością i który chce nas doprowadzić do stałego i odnawiającego nas pielgrzymowania" (Franciszek 2018, 134). Wierzący, o ile uzna, że Bóg ma dla niego szczególny plan zmierzający do jego doskonalenia i zbawienia, może dojść do podobnych wniosków jak papież, co niekoniecznie całkowicie uspokaja czy daje szczęście związane z poczuciem bezpieczeństwa. Warto, aby wierzący wiedział, że proponowane jemu źródło owego poczucia bezpieczeństwa, czyli zawierzenie Bogu, oznaczać może rezygnację z konformizmu i dopasowywania się do świata.

W adhortacji *Gaudete et exsultate*… papież Franciszek stwierdza też, że: „Pan chce od nas wszystkiego, a to, co oferuje, to życie prawdziwe, szczęście, dla którego zostaliśmy stworzeni. Chce, abyśmy byli świętymi i nie oczekuje, że zadowolimy się życiem przeciętnym, rozwodnionym, pustym" (Franciszek 2018, 1). Konsekwencją uznania tych słów za prawdziwe jest postrzeganie własnego życia jako zadania, którego celem nie jest tylko ani nie przede wszystkim spełnianie zwykłych ludzkich planów czy marzeń, takich jak: ka-

riera, życie w dobrobycie, miłość do kogoś i bycie kochanym czy założenie rodziny. Celem bowiem jest spełnienie lub też realizacja woli Boga. Co więcej pobożność wyrażana przez Franciszka głosi też, że Bóg ma odwiecznie niepowtarzalny i wyjątkowy plan dla każdego: „Powinno to pobudzać i zachęcać każdego do oddania siebie całkowicie, aby wzrastać ku temu wyjątkowemu i niepowtarzalnemu planowi, jaki odwiecznie miał dla niego Bóg: «Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię» (Jr 1,5)" (Franciszek 2018, 13). Skoro mowa tu o planie niepowtarzalnym i wyjątkowym, to zapewne nie chodzi tylko i wyłącznie o życie zgodne z wymaganiami religijnymi dotyczącymi wszystkich, o powszechny plan zbawienia. Słowa papieża wskazują raczej na szczegółowy plan na życie każdego z osobna. To w konsekwencji rodzić może pytanie o kryterium rozpoznania, czy ów szczególny plan się realizuje. Tego typu słowa rodzić mogą też wątpliwości w wierzącym, czy to, że ma taki, a nie inny zawód, czy wybrał taką, a nie inną osobę na partnera życiowego, jest zgodne z owym planem. Dużą rolę w owym rozstrzyganiu grać mogą specyficzne odczucia, stany mentalne wierzącego. Jak niżej zostanie pokazane, kryterium to niekoniecznie jest wystarczające.

Jedno z twierdzeń chrześcijaństwa głosi, że istnieje możliwość kontaktowania się z Bogiem. Formami tej komunikacji są na przykład modlitwa czy sakramenty. Wierzący uznaje więc, że specyficzne jego działania są postrzegane i rozumiane przez Boga. Dlatego zanosi się do Niego prośby, chwali się Go czy przeprasza za grzechy. Owe czynności związane są z określonymi intencjami, czyli myślami łączącymi się z wolitywnym pragnieniem, aby stało się zgodnie z ową intencją. Wierzący musi więc też uznać, że Bóg zna jego myśli, nie każda bowiem intencja czy modlitwa jest wypowiadana. To z kolei otwiera pytanie o rolę stanów mentalnych osób wierzących w życiu religijnym. Jedną z tych ról właśnie opisano.

Jest też jednak druga. W pobożności chrześcijańskiej mowa bowiem o natchnieniach czy przemawianiu Boga do człowieka. Zazwyczaj owo przemawianie pojmuje się jako słowo zapisane w Piśmie Świętym. Nie jest to jednak jedyna możliwość. W KKK znaleźć można też stwierdzenia podlegania poszczególnych osób natchnieniom Ducha Świętego (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 448, 495, 916). O ile natchnienie łączy się z jakimś stanem mentalnym, a tak chyba zakłada pobożność katolicka, to wierzący musi uznać, że niektóre jego stany mentalne wyrażają boską wolę, wskazówki czy wyjaśnienia, np. dlaczego w życiu wierzącego dzieje się tak, a nie inaczej. Po czym jednak ów wierzący może rozpoznać, co pochodzi od Boga, a co jest jedynie wyrazem pragnień czy myśli samego wierzącego? Czy jest nim całkowita nowość owego doznania; odczucie pokoju i radości; czy może radykalizm żądań? Jeśli iść dalej to wierzący może postawić też pytanie czy

powyższe rozróżnienie jest właściwe. Jeśli nie ma jednoznacznego kryterium odróżniającego wierzący może albo uznać, że żaden mentalny stan nie pochodzi o Boga, albo każdy pochodzi. Nie chcąc negować możliwości słyszenia głosu Boga, musi uznać jednak jakieś kryterium. Pytanie, które również musi sobie postawić, dotyczy tego, na jakiej podstawie je uznał, czyli co przekonuje go do prawdziwości owego kryterium. A ponieważ Bóg raczej milczy w tej materii, wierzący jest skazany na sporą odpowiedzialność za ów wybór. Jeśli na przykład posłuży się kryterium radykalizmu wymogów, za pochodzące od Boga uzna wezwania najbardziej radykalnie żądające przemiany życia. Może to się okazać korzystne dla jego życia czy relacji z innymi, ale równie dobrze może się okazać szkodliwe. Będzie tak na przykład wówczas, gdy bez roztropności będzie rozdawać swoją majętność ubogim, nie licząc się z potrzebami własnej rodziny. Problem z interpretacją oczekiwań Boga wobec człowieka widać wyraźnie, gdy co jakiś czas oficjalne urzędy kościelne zakazują nauczania czy sprawowania sakramentów duchownym, których nauczanie wykracza poza nauczanie Kościoła. Kryterium owym jest jednak niezgodność z nauczaniem, a nie nieprawdziwość kryterium rozpoznania głosu Boga stosowanego przez danego duchownego.

Jednym z podstawowych twierdzeń chrześcijaństwa jest, że człowiek jest istotą śmiertelną, duchowo-cielesną skażoną grzechem pierworodnym, którego konsekwencje wpływają na przykład na jego zdolności poznawcze. Owo utrudnienie może dotyczyć m.in. poznania, że Bóg istnieje, na podstawie świata natury: „Rozum ludzki natomiast w poszukiwaniu takich prawd napotyka trudności wynikające z wpływu zmysłów i wyobraźni oraz ze złych skłonności spowodowanych przez grzech pierworodny. Sprawia to, że w tych dziedzinach ludzie łatwo sugerują się błędem lub przynajmniej niepewnością w tym, czego nie chcą uznać za prawdę" (*Katechizm Kościoła katolickiego* 1994, 37). Jeśli więc wierzący uzna takową prawdę o sobie, to brak jednoznacznego przekonania co do istnienia Boga uznać może za konsekwencję owej skazy pierworodnej. Jak ją jednak może rozumieć? Czy jest ona zmienialna? Czy więcej pobożności, przemiana życia mogą ową skazę osłabić? Po czym rozpozna, że przestaje ona na niego oddziaływać? A jeśli nie można zmienić owych oddziaływań, to czy cytowane stwierdzenia z KKK pochodzą z tego, że chociaż jeden człowiek miał takowe rozpoznanie istnienia Boga, czy też jest raczej wprowadzającą w błąd idealizacją, która mówi raczej jak być powinno, a nie jak jest.

Oprócz takich pytań wierzący dojść może do wniosku, że wszyscy inni, którzy nie uznają istnienia Boga, robią to powodowani ową skazą grzechu. Dosyć to niebezpieczny pogląd. Może bowiem postrzegać jako grzesznych wszystkich tych, którzy istnienia Boga nie uznają. W efekcie podważyć można nawet każdą wątpliwość wobec twierdzeń o Bogu jako mającą genezę raczej

moralną niż intelektualną. Prosta stąd droga do deprecjonowania ludzkiej rozumności w ogóle, skoro to nie rozumność rozstrzygać ma o uznawaniu jakiegoś twierdzenia za prawdziwe. Brak jasnego rozstrzygnięcia, jak ów wpływ grzechu pierworodnego można powstrzymać, albo po czym go rozpoznać doprowadza też do wniosku, że jeśli ktoś nie ma wątpliwości co do istnienia Boga, to znaczy że nie podlega owemu wpływowi.

Zakończenie

Przedstawione wyżej analizy wybranych kilku twierdzeń chrześcijaństwa i ich konsekwencji mogą pomóc w uświadomieniu sobie, jakiego rodzaju pytania czy zagadnienia stawiać może katechizowany dorosły. Tego typu dosyć radykalne stawianie pytań, jak można przewidywać, będzie coraz częstsze. Odpowiedź wymagać będzie nie tylko dobrej znajomości Pisma Świętego, dogmatyki czy tradycji chrześcijańskiej. Równie ważna okaże się umiejętność dyskutowania, otwartość intelektualna i znajomość apologetyki, dziedziny teologii, która wydaje się od jakiegoś czasu prawie że zapomniana. Najważniejsza jednak i niezbędna dla dialogu okazać się może umiejętność takiego stawiania pytań z perspektywy osoby niewierzącej.

Dlatego na koniec warto zasugerować, aby wybiórczość niniejszego artykułu zastąpić wyczerpującymi i wnikliwszymi opracowaniami.

BIBLIOGRAFIA

Bauman, Zygmunt 1996. Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności. W: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj, 143-167. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Brzechczyn, Krzysztof 2019. Modele w nauce. W: *Metodologia nauk*, red. Stanisław Janeczek, 205-230. Lublin: KUL.

Encyklopedia PWN. 2022. Dostęp: 21.12.2022. https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/swiatopoglad;3984412.html.

Franciszek. 2018. *Gaudete et exsultate. O powołaniu do świętości w świecie współczesnym*. Dostęp: 21.12.2022. https://ekai.pl/adhortacja-apostolska-papieza-franciszka-gaudete-et-exsultate/.

Katechizm Kościoła katolickiego. 1994. Poznań: Pallottinum.

Metodologia nauk, red. Stanisław Janeczek. 2019. Lublin: KUL.

Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów, red. Stanisław Czerniak, Andrzej Szahaj. 1996. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

Przemysław Strzyżyński – adiunkt w Zakładzie Filozofii i Dialogu, Wydziału Teologicznego UAM. Zainteresowania badawcze: etyka, filozofia religii i teoria poznania.

Artykuły recenzyjne

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 341-362
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.20

Ludzkie ciało i powinność moralna. Artykuł recenzyjny monografii wieloautorskiej

The human body and moral obligation. Review article

MACIEJ OLCZYK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny, Polska
donmatti@amu.edu.pl
ORCID: 0000-0002-3122-8230

Krzysztof Smykowski (red.), *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Lublin 2022, ss. 240, ISBN 978-83-8101-491-5

Abstract: The purpose of this review article is to critically discuss and comment on the contents of the monograph entitled *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła [The integrity of the human body as a moral obligation. The moral message of the Church*], which, edited by K. Smykowski, appeared on the publishing market in 2022. In the reviewed publication, two basic meanings in which we can talk about the dependence mentioned in the title of the monograph are brought closer and analysed. The article shows how the principium of the integrity of the human body finds application in theological and moral anthropology, bioethics and in many other practical disciplines of knowledge, such as canon law, catechetical pedagogy, homiletics and social sciences.

Keywords: anthropology; body; integrity; moral obligation

Abstrakt: Celem artykułu recenzyjnego jest krytyczne omówienie i skomentowanie treści zawartych w monografii pt. *Integralność ludzkiego ciała jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, która pod redakcją K. Smykowskiego ukazała się na rynku wydawniczym w 2022 roku. W recenzowanej publikacji przybliżono i zanalizowano dwa podstawowe znaczenia, w jakich możemy mówić o zależności wspomnianej w tytule

monografii. W artykule ukazano, w jaki sposób pryncypium integralności ludzkiego ciała znajduje zastosowanie w antropologii teologicznomoralnej, bioetyce oraz w wielu innych praktycznych dyscyplinach wiedzy, takich jak: prawo kanoniczne, katechetyka pedagogika, homiletyka i nauki społeczne.

Słowa kluczowe: antropologia; ciało; integralność; powinność moralna

Wstęp

Znana dobrze katolickim moralistom scholastyczna zasada *agere sequitur esse* przypomina o związku ludzkiego czynu z istotą/naturą działającego podmiotu[1]. Znajduje ona uzasadnienie zarówno w racjonalnej filozofii bytu, jak i w chrześcijańskim objawieniu. Na podstawie działania możemy wnioskować o wewnętrznych właściwościach sprawcy, zaś odpowiednie osobowe władze i zdolności (fizyczne, psychiczne, duchowe), stanowią ontyczne podłoże umożliwiające ludzką aktywność. Dlatego każdy byt działa zgodnie z tym, kim/czym jest, co w trzech słowach wyraża przywołana wyżej łacińska zasada. Człowiek, jako byt osobowy, cieszący się cielesnoduchową naturą, jest zdolny swoim rozumem rozpoznać tę metafizyczną prawdę i właściwie pokierować swoim życiem, uwzględniając wymogi, jakie płyną ze strony ludzkiego ciała, duszy i ducha. Tak ujawnia się moralny wymiar ludzkiej egzystencji, w którym osoba poznaje wpisane w swą istotę/naturę dynamizmy i z pomocą rozumu odczytuje ich *logos* oraz powiązany z nim *ethos*. Objawienie chrześcijańskie poszerza spojrzenie na ludzkie *esse* i pozwala w nim dostrzec nie tylko cielesnoduchowy byt osobowy, ale i podmiot zaproszony do udziału w życiu Bożym, obdarzony uczestnictwem w Boskiej naturze (por. 2 P 1,4).

W takiej perspektywie katolicka teologia moralna postrzega rodzące się współcześnie pytania o sens ludzkiej cielesności i podejmuje doniosłą kwestię normatywnego znaczenia ciała człowieka. Ludzkie ciało jest wyjątkowym „przedmiotem" naukowej refleksji prowadzonej przez różne dyscypliny wiedzy. Zajmują się nim nauki ścisłe, jak np. biologia czy medycyna, i humanistyczne, jak filozofia czy teologia. Szczególnym rodzajem namysłu nad ludzką cielesnością, w którym ujawnia się wyraziście wspomniana wyjątkowość „przedmiotu badawczego", jest refleksja etyczna, odnajdująca w cielesnoduchowej naturze człowieka przesłanki do formułowania wskazań normatywnych. W tej ostatniej perspektywie ciało ludzkie jawi się badaczowi nie tylko jako „coś" ze swymi wsobnymi procesami organicznymi, lecz jako konstytu-

[1] Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej* daje wyraz tej zasadzie w następujących słowach: „Tym zaś jest każda rzecz, co [w niej] spełnia czynności tejże rzeczy. Stąd też i człowiek byłby tym, co [w nim] spełnia czynności człowieka" (Tomasz z Akwinu 1980, I, q.75, a.4).

tywny wymiar manifestowania się „kogoś", czyli ludzkiej osoby. Dostrzeżenie tej prawidłowości pociąga za sobą brzemienne konsekwencje dla praktyki, a zwłaszcza dla moralnej oceny ludzkich działań, w których na różne sposoby odnosimy się do ludzkiego ciała.

Żyjemy w czasach, w których podejście do ciała ludzkiego jest ambiwalentne. Współczesna kultura z jednej strony wynosi je na piedestał, a jednocześnie bardzo łatwo godzi się z jego poniżaniem czy okaleczaniem z irracjonalnych powodów. Dochodzi też do skrajnego marginalizowania cielesnego wymiaru życia, gdy pozwala się ludzkiej woli, bez odniesienia do logosu ciała, określać płeć czy normować zachowania w sferze seksualnej. Ta niekonsekwencja jest czytelnym dowodem na dokonującą się współcześnie swoistą ideologizację fenomenu ludzkiej cielesności. U podłoża tego procesu leży zarówno dualizm odrywający cielesność od sfery ludzkiego ducha, jak i woluntaryzm pojmujący wolność „w opozycji lub w kontraście z naturą materialną i biologiczną, nad którą wolność winna jakoby zdobywać stopniowo przewagę" (Jan Paweł II 1993, 46). Jak zauważa Jan Paweł II, „różne koncepcje na ten temat mają jedną wspólną cechę: zapominają o naturze jako stworzeniu i nie dostrzegają jej integralności" (Jan Paweł II 1993, 46). W konsekwencji rozumienie człowieka sprowadzone zostaje do spersonifikowanej wolności, która kształtuje osobę według dowolnie wybieranego projektu, nie licząc się ani z jej ciałem, ani z jej cielesnoduchową naturą. Z jednej strony uważa się, że ciało jest dobre, gdy dostarcza przyjemnych doznań i może być na wiele sposobów wykorzystane. Z drugiej strony odradzają się agresywne tendencje manichejskie, dla których ciało jest czymś z natury niższym, a nawet złym (por. Królikowski 2021, 115). Nietrudno dostrzec, że takie koncepcje sprzyjają absolutyzacji wolności, która prowadzi do traktowania ludzkiego ciała jedynie jako materiału czy surowca, a to z kolei rodzić może liczne zagrożenia w przestrzeni międzyludzkich odniesień. Dlatego ważne jest podejmowanie rzetelnej refleksji nad relacją pomiędzy wolnością a naturą ludzką oraz nad znaczeniem wymiaru cielesnego ludzkiej egzystencji w procesie odczytywania i formułowania zasad moralnych (por. Jan Paweł II 1993, 48).

Naprzeciw sformułowanemu powyżej zapotrzebowaniu wychodzi publikacja zredagowana przez Krzysztofa Smykowskiego pt. Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła (por. *Integralność ciała ludzkiego* 2022a). Monografia, złożona z dziesięciu rozdziałów autorstwa cenionych specjalistów, ukazuje problematykę integralności ludzkiego ciała z różnych perspektyw, podkreślając jego walor ontologiczny i znaczenie w dyskursie etycznym. Podtytuł książki nawiązuje do wydawanego przez środowisko teologów moralistów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II cyklu publikacji poświęconych aktualnym zagadnieniom etycznym, przez które polscy badacze wchodzą w naukowy dialog ze współ-

czesnym światem i przybliżają stanowisko Kościoła katolickiego na temat ważnych i dyskutowanych zagadnień moralnych. Jednym z nich jest z pewnością godność ludzkiego ciała oraz – jak zaznacza we wstępie Krzysztof Smykowski – „problem zakresu władzy człowieka nad swoim ciałem" (Smykowski 2022a, 9).

Celem niniejszego artykułu jest analityczne i krytyczne przedstawienie głównych treści zaprezentowanej wyżej publikacji wraz ze zwróceniem uwagi na kilka kwestii domagających się dopowiedzenia lub uściślenia. Zawarte w niniejszym artykule sugestie sformułowane zostały z pozycji teologa moralisty, dlatego odnoszą się zasadniczo do treści antropologicznych i etycznych, z zachowaniem kompetencyjnych granic. Uściślenie takie jest konieczne, gdyż w przypadku monografii wieloautorskiej spotykamy się z bogactwem licznych opracowań reprezentujących różne dyscypliny wiedzy, co w znacznej mierze ogranicza wnikliwą analizę ich wszystkich w ramach jednego artykułu recenzyjnego.

Teksty zawarte w omawianej książce można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Do pierwszej należą opracowania ukazujące kształtowanie się doktrynalnego fundamentu stanowiącego intelektualne podłoże rozważań o integralności tak ciała, jak i całej osoby ludzkiej jako czynnika rodzącego zobowiązanie moralne. Będą to dwa artykuły o charakterze biblijnym oraz tekst omawiający poglądy pisarzy wczesnochrześcijańskich. Nakreślone w powyższych opracowaniach pryncypia znajdują zastosowanie w antropologii teologicznomoralnej oraz bioetyce, co ilustrują kolejne dwa artykuły zawarte w recenzowanej monografii. Druga grupa tekstów to opracowania wychodzące poza ścisłe rozważania teologicznomoralne, choć pozostające w kręgu normatywnych konsekwencji płynących z integralnego rozumienia ludzkiego ciała. Są one poświęcone konkretnej aplikacji pryncypiów katolickiej wizji ludzkiej cielesności w poszczególnych praktycznych dyscyplinach wiedzy, takich jak: prawo kanoniczne, katechetyka, pedagogika, homiletyka i nauki społeczne.

1. Fundament doktrynalny: argumenty rozumu oświeconego wiarą

Trzy pierwsze teksty omawianej publikacji ukazują biblijne i patrystyczne argumenty odsłaniające fundamentalny związek normatywny zachodzący pomiędzy integralnym ujęciem ciała jako wymiaru bytowania osoby ludzkiej a powinnością moralną. Argumenty te bazują na dwóch zasadniczych źródłach chrześcijańskiego poznania i wnioskowania etycznego, czyli na objawieniu Bożym i rozumnej ocenie rzeczywistości.

Artykuł autorstwa Krzysztofa Napory przybliża biblijne rozumienie ludzkiego ciała, przedstawia kategorię obrazu Bożego w świetle opowiadań o stwo-

rzeniu człowieka oraz wyjaśnia znaczenie „integrującego okaleczenia", jakim jest rytualny obrzęd obrzezania. Autor w umiejętny sposób wyjaśnia zawiłości pojęciowe związane z prezentacją ludzkiej cielesności w Piśmie Świętym i wprowadza czytelnika w znaczenie ważnych do dziś koncepcji teologicznych. Inspirujące do dalszych poszukiwań biblijnych i teologicznomoralnych jest poruszone przez autora zagadnienie fizycznego wymiaru obrazu i podobieństwa Boga w stworzonym człowieku. Pojawia się coraz więcej publikacji poświęconych temu ciekawemu zagadnieniu. Krzysztof Napora zauważa, że „zwolennicy fizycznej interpretacji formuły na obraz i podobieństwo zwracają uwagę, iż w zupełnie niezwykły sposób rehabilituje ona cielesny wymiar człowieka. Ciało człowieka przestaje być znakiem tego, co stanowi różnicę między człowiekiem a Bogiem. Staje się natomiast istotnym elementem obrazu i podobieństwa, o których mówi tekst biblijny. Trudno o bardziej solidny fundament godności ludzkiej cielesności" (Napora 2022, 27). Ważna jest także przedstawiona nieco dalej obserwacja, że cielesny wymiar człowieka zostaje w Biblii dowartościowany również przez fakt, że to właśnie ciało pozwala na fizyczną identyfikację człowieka, dostrzeżenie pierwszych oznak jego odrębności i indywidualności. Oczywiście, jak słusznie zauważa Autor, identyfikacja osoby nie sprowadza się jedynie do cielesnej zewnętrzności, ale stanowi początek poznania, wprowadzając do poziomu głębszego (por. Napora 2022, 29-30).

Interesującym dopowiedzeniem dla podjętych w artykule kwestii byłoby rozwinięcie wątku dotyczącego ludzkiej płciowości jako obrazu Boga w człowieku. Zdaniem Waldemara Chrostowskiego płciowość „nie tylko pochodzi od Boga, jest rezultatem Jego stwórczego zamysłu, lecz mówi coś o Bogu, mimo iż jest On bezcielesny i nie dotyczy Go jakiekolwiek zróżnicowanie płci" (Chrostowski 2000, 10). Stworzenie mężczyzny i kobiety jako równych godnością, a zarazem zróżnicowanych płciowo, potwierdza wagę cielesności i uświadamia, że „stale odbywa się, bądź nie, kształtowanie i niejako dojrzewanie obrazu Boga w człowieku" (Chrostowski 2000, 13). Podjęcie tego wątku z pewnością ubogaciłoby treść omawianego artykułu. Pomogłoby też w rozwianiu pewnej wątpliwości, jaka rodzi się po przeczytaniu zdania z tekstu K. Napory odnoszącego się do biblijnych opisów stworzenia człowieka. Autor stwierdza, że „pierwszą obserwacją jaka uderza w obydwu opisach w kontekście naszego studium, jest brak wyraźnego odniesienia do terminologii związanej z ludzką cielesnością" (Napora 2022, 22). Czy jednak pojęcia „mężczyzna" i „kobieta", pojawiające się w Rdz 1,27, nie należą do terminologii związanej z ludzką cielesnością? Przecież właśnie płciowe zróżnicowanie mężczyzny i kobiety wyraża się między innymi poprzez cielesność (wraz z innymi jeszcze cechami) i pozwala dzięki płodności realizować udział w życiodajności Boga (por. Podeszwa 2021, 107). W takiej optyce interpretuje akt

stworzenia Papieska Komisja Biblijna, tłumacząc, że „każda osoba będzie na obraz Boga w określony sposób cielesny (ze wszystkim, co się z tym wiąże) oraz w relacji z drugą osobą, inną od siebie" (Papieska Komisja Biblijna 2020, 48). Oczywiście, że słowa „mężczyzna" i „kobieta" nie są terminami w ten sam sposób nawiązującymi do cielesności, jak przywołane przez autora słowo bāsār, jednak nie można im odmówić wyraźnego związku z cielesnością człowieka. Obrazem Boga jest cały człowiek – stworzony mężczyzną i niewiastą – i jego zróżnicowanie płciowe wprowadza w opis stworzenia wymiar ludzkiej cielesności. Wydaje się, że nieporozumienie wkrada się wskutek nieprecyzyjnie brzmiącego zwrotu „terminologia związana z ludzką cielesnością". Autor ma tu prawdopodobnie na myśli słowa używane na określenie wprost ludzkiego ciała. Gdy jednak uwzględnimy zróżnicowanie płciowe mężczyzny i kobiety, podkreślone w Rdz 1,27 użyciem słów *zākār* i *nēkēwāh* – wywodzących się od rdzeni słowotwórczych opisujących to, co biologicznie męskie i biologicznie żeńskie (por. Chrostowski 2021, 265-266) – dostrzeżemy, że opis stworzenia człowieka z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju bardzo wyraziście odnosi się do terminologii związanej z ludzką cielesnością.

Podejmując zagadnienie integralności ludzkiego ciała w Starym Testamencie, K. Napora poruszył także kwestię obrzezania jako znaku lojalności i moralnych zobowiązań w stosunku do Boga, który zawarł przymierze ze swoim ludem. Choć obrzezanie jest ewidentnym naruszeniem integralności ludzkiego ciała, nie implikuje negatywnych konsekwencji, jak inne okaleczenia, ale staje się ważnym znakiem identyfikacji (por. Napora 2022, 38-39). Zdaniem wielu egzegetów, biblijne spojrzenie na ludzkie ciało każe w nim widzieć obraz ludzkiej społeczności. Izrael, będąc wciąż zagrożoną społecznością, przez troskę o integralność, czystość rytualną oraz jedność wyraża zmaganie o zachowanie swojej tożsamości. Znak obrzezania, jak tłumaczy K. Napora, choć fizycznie narusza integralność i harmonię ciała, to jednak przez fakt, że wyraża wierność Bogu, paradoksalnie tę harmonię utrwala (por. Napora 2022, 41).

Poszerzeniem perspektywy biblijnej jest tekst Stanisława Hałasa poświęcony rozumieniu ludzkiego ciała jako świątyni w świetle teologii św. Pawła. Spojrzenie apostoła uwypukla godność ciała ludzkiego i uzasadnia wskazania etyczne kierowane tak pod adresem pojedynczych osób, jak i wspólnoty Kościoła. Przejrzysta struktura artykułu zaprasza czytelnika najpierw do zapoznania się z pewnymi niuansami terminologicznymi, ze szczególnym uwzględnieniem różnic w rozumieniu greckich słów: *sarks* i *sōma*. Pierwsze z nich podkreśla, że ciało naznaczone jest grzesznością i przemijaniem, zaś drugie – używane w sensie bardziej pozytywnym lub neutralnym – pojawia się w Nowym Testamencie na określenie Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa czy ludzkiego ciała jako świątyni Ducha Świętego (por. Hałas 2022, 45-46). Dalsza część artykułu uzasadnia celowość zwrotu użytego w jego tytule:

Apogeum teologii ciała w Nowym Testamencie. Autor na podstawie analizy treści I Listu św. Pawła do Koryntian precyzyjnie tłumaczy, na czym polega to *apogeum*. W porównaniu ludzkiego ciała do świątyni Apostoł Narodów użył greckiego słowa *naos*, które precyzyjnie określa sam budynek świątynny, świątynię w sensie ścisłym – w odróżnieniu od szerokiego rozumienia świątyni z jej dziedzińcami, do którego w grece biblijnej stosuje się termin *hieron*. Widzimy zatem, co chce mocno podkreślić S. Hałas, że intencją św. Pawła było porównanie ludzkiego ciała do konkretnie określonego miejsca przebywania Boga, przestrzeni sacrum, do której dostęp był ograniczony, gdyż było to miejsce najświętsze (por. Hałas 2022, 47). Waga tego porównania ujawnia się jeszcze bardziej przez zrozumienie kontekstu, w którym zostało sformułowane. Chodzi mianowicie o kontekst ostrzeżeń, jakie apostoł kieruje do Koryntian oddających się grzechom rozwiązłości seksualnej i rozpusty. Grzechy te – zdaniem św. Pawła – szczególnie uderzają w ludzką godność, gdyż wyjątkowo angażują całą osobę: jej ciało, psychikę i ducha, co podkreśla użyte greckie słowo *kollōmenos*, wskazujące na silną więź z innym człowiekiem lub przedmiotem. Więź ta jest tak mocna, że prowadzi do zjednoczenia na wzór tego opisanego w Rdz 2,24: mąż i żona stają się jednym ciałem.

Przed chrześcijaninem staje zatem alternatywa: albo łączy się przez rozpustę z nierządnicą i stanowi z nią jedno ciało, albo rozpoznaje swoje powołanie do bycia świątynią Ducha Świętego i łączy się w jedno z Chrystusem (por. 1 Kor 6,16-17). Stawiając przed wierzącymi tak czytelne wymaganie, Paweł nie ma na uwadze tylko wymiaru fizycznego (cielesnego zjednoczenia w akcie rozpusty), ale chodzi mu głównie o więź natury psychicznej i emocjonalnej (por. Hałas 2022, 50-51). Widzimy tu apostoła nie tylko jako głębokiego teologa, ale także psychologa i znawcę ludzkiej osobowości. Przywołanie Pawłowego nauczania przez S. Hałasa wydaje się niezwykle cenne i inspirujące w dzisiejszych czasach, gdy wiele zamieszania pojawia się w kwestii oceny niektórych zachowań w sferze ludzkiej seksualności. Wszyscy jesteśmy świadkami banalizacji ludzkiej seksualności (Franciszek 2016, 283-284), która pociąga za sobą bagatelizację grzechów przeciw szóstemu przykazaniu. Papież Franciszek piętnuje jako nieodpowiedzialne postawy zachęcające nastolatków, „by bawić się swoim ciałem i swoimi pragnieniami, tak jak gdyby osiągnęli już dojrzałość, wartości, wzajemne zaangażowanie i cele właściwe małżeństwu. W ten sposób beztrosko zachęca się ich do używania innej osoby jako przedmiotu eksperymentów, aby zrekompensować braki i wielkie ograniczenia" (Franciszek 2016, 283). Jest to bardzo poważny problem, który dotyczy coraz młodszych osób. Dzieci i młodzież w każdym momencie za pośrednictwem smartfonów czy komputerów spotkać się mogą z pornografią lub innymi treściami erotycznymi. Nie pozostają one bez wpływu na ich psychoseksualny rozwój, kształtowanie postaw i budowanie obrazu ludzkiej sek-

sualności. Zdarza się, że programy edukacji seksualnej zachęcają do działań wątpliwych moralnie, akcentują walor indywidualnego doznania seksualnego, a na dalszy plan spychają problematykę małżeństwa, rodziny, odpowiedzialnego rodzicielstwa. W kontekście tego typu problemów, którymi naznaczona jest współczesna codzienność, chrześcijanie mogą i powinni kształtować swój zmysł krytyczny w odniesieniu do zachowań w sferze seksualnej nie tylko dzięki fachowej wiedzy specjalistycznej, ale – zwłaszcza w aspekcie oceny moralnej – opierając się na mądrości zawartej w Piśmie Świętym.

Bardzo trafnie Autor artykułu stwierdza za św. Pawłem, że „specyfika grzechów nieczystych polega […] na tym, że godzą one we własne ciało grzeszącego […]. Szkodliwość grzechów nieczystych rozumie się więc w ten sposób, że angażują one całego człowieka w sensie jego emocjonalności i relacyjności, czyli zdolności do nawiązywania mocnych więzi szlachetnej i wiernej przyjaźni z innymi osobami, a na pierwszym miejscu z Chrystusem" (Hałas 2022, 52). W świetle tych słów staje się oczywiste, że katolicka etyka seksualna, wypływająca z Chrystusowej troski o człowieka, staje w obronie jego godności oraz zdolności do budowania dojrzałych i trwałych więzi międzyludzkich, które są fundamentem każdego zdrowego i właściwie funkcjonującego społeczeństwa. Stąd też chrześcijańska świadomość, że ochrzczony staje się świątynią Ducha Świętego, zobowiązuje do przyjmowania adekwatnych do tego faktu postaw moralnych, z wykluczeniem wszystkiego, co koliduje z chrześcijańskim rozumieniem miłości i czystości. Wyrażają to słowa przypominające, że ciało jest dla Pana – na wzór świątyni, a Pan dla ciała (por. 1 Kor 6,13). Kto przyjmuje taką perspektywę, poznaje fundamenty własnej godności i motywy szacunku dla godności drugiego człowieka. Staje się dla niego jasne, że nie tylko duchowość, ale i cielesność człowieka ukierunkowana jest na budowanie więzi z Bogiem. Owocem zaś tej więzi jest oświecenie, że „przeznaczeniem ludzkiego ciała nie jest […] nawiązywanie niemoralnych i grzesznych więzi międzyludzkich, lecz ukierunkowanie na uświęcającą i udoskonalającą komunię z Chrystusem" (por. Hałas 2022, 55). Ta zaś komunia jest fundamentem dla tworzenia międzyludzkich relacji, a wśród nich owocnego zespolenia małżeńskiego.

Trzeci tekst przenosi czytelnika w epokę patrystyczną. Mariusz Szram przedstawia na przykładzie wybranych pism ojców Kościoła, jak rozumieli oni integralność ludzkiego ciała i w jakim zakresie dopuszczali możliwość jej naruszania, np. przez konieczne zabiegi chirurgiczne czy okaleczenia z motywów ascetycznych. Przybliża także interesujące koncepcje starożytnych tradycji chrześcijańskich na temat cielesności w życiu po zmartwychwstaniu. Warto na samym początku – do czego zachęca autor – uświadomić sobie dwa konteksty, w których pojawia się w tej epoce pojęcie integralności (por. Szram 2022, 61). Pierwszy z nich, obecny na przykład w myśli Tertuliana,

odnosi się do zmartwychwstania, przez które rozumiano „powtórną integrację" – *redintegratio* – jako powrót człowieka do stanu pierwotnego w jedności duszy i ciała. Z kolei drugi kontekst użycia terminu integracja w epoce patrystycznej dotyczył samego tylko ciała i najczęściej wiązał się z rozważaniami na temat okaleczeń czy różnego rodzaju naruszeń ciała spowodowanych rozmaitymi przyczynami. Mogły one dotyczyć na przykład interwencji chirurgicznych w ramach sztuki medycznej albo przemocy na skutek wojen czy innych odmian napaści. Specyficzną odmianą okaleczania, jakie pojawiało się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, była dobrowolna kastracja z przyczyn ascetycznych. Walorem omawianego artykułu jest to, że autor do wszystkich tych wyżej wymienionych przypadków odnosi się z wnikliwą uwagą, omawia je i podaje ich moralną ocenę sformułowaną przez myślicieli wczesnochrześcijańskich. Kształtująca się wówczas etyka medyczna odwoływała się do zaleceń Hipokratesa i antropologii Arystotelesa, które odczytywano w duchu ewangelicznej miłości bliźniego. Obowiązywała zasada „zachowania lub przywrócenia zdrowej miary, naruszonej przez schorzenia" (Szram 2022, 63). Zasada miłości bliźniego nakazywała, aby z umiarem ingerować w ludzkie ciało z zamiarem poprawy zdrowia czy ocalenia życia. W tym ostatnim przypadku dopuszczalne było usunięcie jakiegoś narządu, aby ocalić całość (por. Szram 2022, 64). Tak utrwalała się stosowana do dziś w bioetyce personalistycznej zasada całościowości, mówiąca o tym, że jest moralnie godziwe okaleczenie eliminujące chory organ lub tkankę dla uratowania zdrowia lub życia pacjenta (por. Wróbel 1999, 355-398).

Ten fragment refleksji M. Szrama jest szczególnie cenny w kontekście aktualnych wyzwań stających przed medycyną. Współcześnie pojawiają się życzenia, czy nawet żądania, niektórych pacjentów oczekujących od personelu medycznego daleko idących ingerencji w zdrowe ciało, które miałoby zostać poddane modyfikacjom zgodnie z różnie motywowanymi pragnieniami przeprowadzenia zmiany w wyglądzie zewnętrznym. Ingerencje tego typu nie tylko poprawiają funkcjonowanie uszkodzonych czy niewłaściwie wykształconych części ciała, ale mogą stać się wyrazem ulegania dyktatom mody lub manifestowania oryginalności czy chęci transgresji. W kontekście takich postaw ważne jest przypomnienie, że etyka chrześcijańska dopuszcza ingerencje w ludzką cielesność, ale zawsze pytając o jej konieczność dla ratowania zdrowia i życia. Medycyna estetyczna, dziś coraz bardziej rozpowszechniona, nie stoi w sprzeczności z chrześcijańskim orędziem moralnym, jeśli tylko ma na celu obiektywne dobro osoby ludzkiej. Jednak niektóre terapie kwalifikowane do tzw. medycyny luksusowej (działania zasadniczo nieterapeutyczne, wysokokosztowe) budzą poważne zastrzeżenia moralne (por. Muszala 2005, 285-288).

Odrębną kwestią, na którą zwraca uwagę autor opracowania, jest okaleczenie lub zadanie śmierci na skutek niesprawiedliwych aktów przemocy (np.

prześladowania chrześcijan). Jak relacjonuje M. Szram, pisarze wczesnochrześcijańscy „odwoływali się do pojęć natury i opatrzności Bożej jako ostatecznych wyznaczników decydujących o integralności ludzkiego ciała i jego pierwotnej doskonałości zgodnej z zamysłem Bożym. Jeżeli została ona naruszona przez akty przemocy, musi zostać naprawiona po zmartwychwstaniu" (Szram 2022, 67). Interesujące są także przytoczone w tekście hipotezy Atenagorasa czy Augustyna na temat losu ludzkich ciał zjedzonych przez dzikie zwierzęta. Zasygnalizowana też została ewolucja spojrzenia na karę śmierci, którą w okresie prześladowań chrześcijan zdecydowanie odrzucano; po uzyskaniu przez chrześcijaństwo statusu religii cesarstwa zaczęto jednak dopuszczać jej stosowanie. Pisma Laktancjusza są wymownym świadectwem napięcia, jakie rodziło się między tolerowaniem wymierzanej przez państwo kary śmierci a wiernością Bożemu przykazaniu „Nie zabijaj" (por. Szram 2022, 69). Podobne rozterki moralne dotyczyły oceny etycznej dobrowolnej kastracji z pobudek ascetycznych. Praktykom takim, jak stwierdza autor – sprzyjały obecne wówczas doktryny dualistyczne i manichejskie, wrogo nastawione do tego, co cielesne. Członkowie sympatyzujących z takimi poglądami grup gnostyckich uważali, że kastracja może uchronić przed złymi skłonnościami, i nakłaniali, a nawet zmuszali, do poddania się temu „zbawiennemu" okaleczeniu. Jednak najstarsze prawodawstwo kościelne z dezaprobatą wypowiadało się o tego typu praktykach, a w pismach autorów pierwotnego Kościoła zaczęła przeważać duchowa interpretacja terminu *eunouchos*, jako tych którzy dobrowolnie stali się bezżennymi dla królestwa Bożego (por. Szram 2022, 75). Recenzowany tekst dobrze ukazuje ideowe konteksty zachodzących zmian w moralnej ocenie niektórych praktyk. Jest to bardzo potrzebne dla aktualnego kontekstu kulturowego, w którym płytkie stwierdzenia i pochopne oceny odnoszone do przeszłości zniekształcają właściwe postrzeganie wielu problemów moralnych zaznaczających się współcześnie. Ostatnią, ale nie mniej ważną, kwestią poruszoną w tekście M. Szrama jest pytanie o integralność ciała zmartwychwstałego: Jak będzie wyglądał człowiek po zmartwychwstaniu? W literaturze patrystycznej rozwinęły się zasadniczo dwa nurty formułujące odpowiedź na tak postawione pytanie. Tradycja azjatycka i północnoafrykańska (Ireneusz z Lyonu, Tertulian) utrzymywały, że zmartwychwstanie to ciało, które zostało złożone do ziemi, choć pozyska ono nowe właściwości, nieznane mu wcześniej. Natomiast tradycja aleksandryjska (Orygenes) sformułowała teorię, według której zmartwychwstanie obecna w ludzkim ciele „niezmienna forma cielesnej tożsamości" (Szram 2022, 82), którą współcześnie niektórzy porównują z kodem genetycznym (por. Szram 2022, 82).

2. Integralność w dwóch perspektywach

Zaprezentowane i poddane analizie trzy pierwsze teksty omawianej monografii dotykają podstawowych kwestii antropologicznych obecnych na kartach Biblii oraz w pismach pisarzy wczesnochrześcijańskich. Poruszone zagadnienia współtworzą ideowy fundament chrześcijańskiego rozumienia ludzkiej cielesności w wymiarze ontologicznym i etycznym. Przeanalizowane dotąd teksty inspirują do krytycznego pochylenia się nad znaczeniem i zastosowaniem kluczowego dla omawianej publikacji terminu „integralność".

Zarówno refleksja biblijna, jak i patrystyczna wydobyły i doprecyzowały dwa znaczenia, w jakich możemy mówić o integralności w odniesieniu do człowieka: integralność rozumianą jako osobową jedność cielesnoduchową oraz integralność w znaczeniu organicznej całości ludzkiej struktury somatycznej. Obydwie perspektywy należy uwzględnić w refleksji moralnej, co czytelnie ilustrują kolejne dwa artykuły zawarte w monografii.

Pierwszy z nich rozważa integralność w rozumieniu „całościowego ujęcia osoby ludzkiej jako bytu cielesnoduchowego". Oznacza to tyle, że ciało ludzkie rozpatrywane musi być zawsze w relacji do ludzkiego pierwiastka duchowego. Człowiek – osoba bytuje jako „*integralna jedność*, to znaczy jako dusza, która się wyraża przez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha" (Jan Paweł II 1993, 50). W takiej właśnie perspektywie integralności człowieka przygląda się w swoim tekście Antoni Nadbrzeżny. Zauważa już we wstępie, że pomimo licznych osiągnięć nauki, człowiek pozostaje dla siebie w dużym stopniu istotą nieodgadnioną (por. Nadbrzeżny 2022, 85). Przeczuwa swoją wyjątkowość, ale z powodu odcinania się od nadprzyrodzonych źródeł wiedzy o sobie trudno mu tę wyjątkowość uzasadnić. Analizując podstawowe treści chrześcijańskiego objawienia w harmonii z filozofią personalistyczną, autor tekstu wyróżnia cztery aspekty integralności osobowej człowieka: obiecaną (stwórczy zamysł Boży dotyczący człowieka), egzystencjalną (realne doświadczenie człowieka, że „nie jest on jeszcze tym, kim być powinien" [Nadbrzeżny 2022, 94]), poszukiwaną (człowieka wobec propozycji zbawienia w Chrystusie), spełnioną (eschatologiczną pełnię w Chrystusie). Antoni Nadbrzeżny ukazuje integralność osoby ludzkiej w jej cielesnoduchowej jedności jako zadanie podejmowane przez każdego człowieka doświadczającego dramatu ontycznej i moralnej dezintegracji. Integralność osoby jest zamierzona przez Boga i obiecana człowiekowi, który odpowiadając na powołanie do wiecznej komunii z Bogiem, podąża drogą świętości z Chrystusem ku pełni integracji w życiu wiecznym. Jak trafnie zauważa autor omawianego tekstu, „z racji swych absolutnie wyjątkowych relacji osobowych Chrystus stanowi dla ludzkości ideał poszukiwanej i upragnionej integralności osoby ludzkiej" (Nadbrzeżny 2022, 103). Takie ujęcie integralności osoby ludzkiej

osiągniętej w Chrystusie dobrze koresponduje z nauczaniem Jana Pawła II na temat człowieka, którego nie można do końca poznać bez Chrystusa. Człowiek bez Chrystusa pozostaje sam dla siebie istotą niezrozumiałą, a jeśli chce siebie zrozumieć do końca – nie wedle doraźnych czy fragmentarycznych kryteriów – powinien ze swoją niepewnością, niepokojem i słabością przybliżyć się do Chrystusa. Tylko z Nim osiągnie integralność w sobie poprzez osobistą asymilację tajemnicy wcielenia i odkupienia. Tylko tak sam siebie odnajdzie i przeżyje autentyczne zdumienie nad sobą samym, zdumienie będące uzasadnieniem ludzkiej godności: „Jakąż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela" (Jan Paweł II 1979, 10).

Przejdźmy teraz do drugiego znaczenia terminu „integralność" pojawiającego się w omawianej monografii. Odnosi się ono do samego tylko ciała rozpatrywanego analitycznie w jego całościowości i złożoności. Takie ujęcie znajduje swe zastosowanie na przykład w bioetyce katolickiej. W tej perspektywie istotne jest uwzględnienie ontologicznej wartości każdej z części składowych tworzących ludzkie ciało (komórek, tkanek, organów, narządów), przy jednoczesnej świadomości prymatu dobra całości w stosunku do części. Zasada całościowości pozwala na przykład dokonać okaleczenia ciała przez usunięcie chorej części, aby ratować zdrowie lub życie całego organizmu. Nie zawsze jednak będzie można łatwo ocenić godziwość takiego posunięcia, co ze szczególną ostrością ujawnia się na polu etyki medycznej. Wgląd w wycinek tej problematyki oferuje interesujące opracowanie autorstwa Krzysztofa Smykowskiego, który analizuje zachowanie postulatu integralności ludzkiego ciała w dwóch szczególnych przypadkach: w zaburzeniach tożsamości integralności ciała (*Body Identity Integrity Disorder)* i apotemnofilii (obsesyjnej chęci amputacji własnej kończyny) oraz przy prewencyjnym usunięciu zdrowego organu, co do którego istnieją genetyczne przesłanki o możliwości zapadnięcia na chorobę nowotworową. Autor uzasadnia, że w świetle pryncypiów bioetyki personalistycznej naruszenie integralności fizycznej osoby usprawiedliwione jest wyłącznie ważnymi powodami terapeutycznymi, a zagrożenie dla zdrowia musi być aktualne, a nie jedynie przewidywalne (por. Smykowski 2022b, 110). Przypomniał w tym kontekście aktualne nauczanie Kościoła, które stwierdza, że „zasada całościowości stosowana jest tylko w momencie, gdy pojawi się choroba, gdyż tylko w takim wypadku we właściwy sposób można zweryfikować relację części do całości. Nie można usprawiedliwić naruszenia integralności fizycznej osoby, jeśli nie czyni się tego z powodów czysto terapeutycznych. Dozwolona jest natomiast interwencja terapeutyczna w przypadku cierpienia psychicznego czy problemów duchowych, których źródłem jest defekt ciała lub jego uszkodzenie" (Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia 2017, 88). Osoby dotknięte wspomnianym wyżej zaburzeniem tożsa-

mości integralności ciała nie mogą zatem uciekać się do amputacji zdrowych narządów, lecz mogą liczyć na pomoc psychoterapeutyczną i farmakologiczną. Niewykluczone, że pomocna może okazać się także terapia ruchowa wraz z muzykoterapią (por. Smykowski 2022b, 116). Innym problemem moralnym jest rozstrzygnięcie, czy można godziwie usunąć zdrowy organ, co do którego przewiduje się na podstawie badania konfiguracji genów, że jest on narażony na chorobę nowotworową w przyszłości. W świetle przywołanej wcześniej wypowiedzi Magisterium na temat stosowania zasady całościowości K. Smykowski przypomina, że aby podjąć działania chirurgiczne, zagrożenie dla zdrowia musi być aktualne, a nie jedynie przewidywalne (por. Smykowski 2022b, 118). Zwraca także uwagę na istnienie godziwych dróg leczenia wspomnianych problemów zdrowotnych.

Zarysowane powyżej dwie perspektywy rozumienia pojęcia integralności w antropologii stanowią podstawę rozróżnienia dwóch typów uzasadnienia powinności w etyce teologicznej. Wyrażają się one w pryncypiach zachowania jedności cielesnoduchowej osoby oraz całościowości struktury somatycznej człowieka. Powyższy fakt skłania do zastanowienia się nad tym, czy zaproponowany tytuł omawianej monografii w pełni oddaje tę podwójną perspektywę i zawarte w niej treści.

Tytuł książki *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna* może sugerować, że w omawianym opracowaniu spotkamy się z problematyką ściśle związaną z integralnością ciała ludzkiego, rozumianego w jego organicznej całości. Tymczasem bardziej wnikliwa analiza prac poszczególnych autorów – co wykazano powyżej – dowodzi, że w publikacji przeplatają się dwa rozumienia integralności: pierwsze, na które zdaje się wskazywać tytuł monografii, oraz drugie, wychodzące poza integralność li tylko ludzkiego ciała i włączające w dyskurs integralność cielesnoduchową całej osoby ludzkiej. Uzasadnione staje się pytanie zatem: Czy sformułowanie tytułu w przytoczonym wyżej brzmieniu w zadowalający sposób oddaje zakres treści, z jakimi spotykamy się w poszczególnych artykułach? Krytyczna refleksja nad powyższą kwestią może poprowadzić w kierunku przyjęcia dwóch stanowisk. Pierwsze z nich mogłoby rzeczywiście akcentować pewien niedosyt i jednostronność tytułu, podkreślając fakt, że jego brzmienie pomija drugie znaczenie integralności omawiane w publikacji. Istnieje jednak inna możliwość. Założywszy personalistyczną wrażliwość czytelnika pochylającego się nad omawianym tytułem, nie możemy wykluczyć, że widząc tytułowe sformułowanie „integralność ciała ludzkiego", dostrzega w nim pewną domyślną treść. Bez potrzeby literalnego zapisu personalista widzi w nim również niewerbalne dopowiedzenie „w jedności z pierwiastkiem duchowym". Możemy bowiem przyjąć, że dla zorientowanego personalistycznie teologa moralisty wyrażenie „integralność ciała ludzkiego" oznacza domyślnie także jego nierozdzielną

jedność cielesnoduchową. Zważywszy jednak, że książka może trafić nie tylko do czytelników cieszących się wspomnianą personalistyczną wrażliwością, jej tytuł byłby z pewnością bardziej precyzyjny, gdyby uwzględnił obydwie perspektywy integralności poruszane w tekstach tej wieloautorskiej monografii.

3. Pryncypia jedności cielesnoduchowej oraz całościowości w misji Kościoła i w życiu społecznym

Zarysowane powyżej dwie perspektywy rozumienia integralności mają zastosowanie w różnych obszarach, do których odnoszą się kolejne teksty recenzowanej publikacji. Podpowiadają one, jak pryncypia jedności cielesnoduchowej oraz całościowości należy odczytywać przy rozwiązywaniu różnych problemów szczegółowych, które składają się na naszą codzienność, tak w życiu wspólnoty Kościoła, jak i społeczeństwa.

Marek Stokłosa podejmuje zagadnienie ochrony integralności ludzkiego ciała w prawie kanonicznym. Omawia problematykę przestępstw przeciwko życiu ludzkiemu i powiązanych z nimi konsekwencji prawnych. Porusza także zawiłości moralnoprawne związane ze stosowaniem środków wczesnoporonnych oraz z sięganiem po techniki prokreacji pozaustrojowej łączące się często z ryzykiem niszczenia tzw. embrionów nadliczbowych. Wśród wielu istotnych kwestii na szczególną uwagę zasługują dwa przypomnienia autora. Po pierwsze, w odniesieniu do stosowania środków wczesnoporonnych – należy pamiętać, że „ze względu na brak pewności zapłodnienia i poronienia, nie można mówić o przestępstwie ani o odpowiedzialności karnej, gdyż w Kościele katolickim kary są wymierzane tylko za przestępstwa pewne, a więc rzeczywiście dokonane" (Stokłosa 2022, 139). Natomiast w odniesieniu do procedury zapłodnienia *in vitro* prawo kanoniczne nie zajęło na razie wyraźnego stanowiska co do konsekwencji karnych. Ten brak regulacji prawnej skutkuje stwierdzeniem, że „uśmiercanie embrionów zapłodnionych za pomocą metody *in vitro* nie podlega odpowiedzialności karnej, przewidzianej za popełnienie aborcji" (Stokłosa 2022, 141). Nie zmienia to oczywiście faktu, że na płaszczyźnie moralnej zarówno stosowanie środków wczesnoporonnych, jak i uciekanie się do pozaustrojowych technik prokreacyjnych pozostaje głęboko niemoralne. W artykule przypominano, że prawo kanoniczne podkreśla szacunek dla człowieka i ciała ludzkiego poprzez wyrażone w nim gwarancje dla godziwego pochówku poronionych płodów oraz zapewnienie szacunku dla ludzkich zwłok. Prawna ochrona życia człowieka, jego wolności i nietykalności cielesnej wyraża się w zdecydowanym zakazie i penalizacji zabójstwa, eutanazji, samobójstwa, okaleczania siebie lub innych, nadużyć seksualnych wobec nieletnich. Tekst M. Stokłosy wnikliwie omawia wyżej wymienione

przestępstwa i związane z nimi sankcje prawne. Wszystkie one w jakimś stopniu dotyczą problematyki integralności ludzkiego ciała stanowiącego konstytutywny wymiar bytowania osoby. Za szczególnie cenne uznać należy odniesienie się autora do najnowszych wytycznych Kościoła katolickiego na temat ochrony małoletnich i bezbronnych przed przestępstwami na tle seksualnym, które stanowią wyjątkowo brutalny zamach na integralność cielesną i osobowościową. Nie może zatem dziwić – co zdecydowanie przypomina omawiany artykuł – że „Kościół katolicki z ogromną stanowczością potępia tego rodzaju nadużycia i zapewnia w swym prawodawstwie ochronę integralności ciała małoletnich oraz dorosłych posiadających habitualne upośledzenie używania rozumu przed przestępstwami przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, których autorami są osoby duchowne bądź członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego" (Stokłosa 2022, 157-158).

Na temat kształtowania szacunku dla ludzkiego ciała podczas katechezy zwraca uwagę w swoim artykule Piotr Tomasz Goliszek. Przypomina on, że katecheza powinna kształtować w odbiorcach właściwą chrześcijaństwu wizję antropologiczną, w ramach której podkreślona zostaje godność i integralność ludzkiego ciała. Może być ono rozpatrywane w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym. W pierwszej części artykułu autor ostrzega, że „ujęcie człowieka w kategoriach tylko i wyłącznie przedmiotowo-materialistycznych może prowadzić do jego depersonalizacji. Przed takim niebezpiecznym uprzedmiotowieniem człowieka broni jednak doświadczenie wewnętrzne oparte na świadomości i samoświadomości" (Goliszek 2022, 164). Człowiek bowiem sam zauważa, że nie tylko posiada ciało, ale że jest ciałem. Zdolność do refleksji nad tym faktem potwierdza jego podmiotowość (por. Goliszek 2022, 166). Wspomniana osobowa podmiotowość łączy się z godnością i wsobnym logosem ciała konstytuującego osobę, co pozwala za Karolem Wojtyłą mówić o swoistej teologii ciała. Z kolei ta ostatnia – jak trafnie podkreśla cytowana przez P.T. Goliszka wypowiedź Jana Pawła II – „staje się podstawową metodą pedagogii, czyli wychowania człowieka względem ciała, z pełnym uwzględnieniem jego męskości i kobiecości" (Goliszek 2022, 167). Nie trzeba długo przekonywać, jak ważne to słowa, zwłaszcza w kontekście współczesnych tendencji ideologizujących ludzką cielesność. Na dzieci i młodzież (ale i na wielu nieświadomych dorosłych) czyha wiele zagrożeń uderzających w tożsamość płciową i ład moralny związany z ludzką seksualnością, małżeństwem czy rodziną (por. Machinek 2021; Soh 2022). Poważnym problemem, na który zwraca uwagę autor, jest wulgaryzacja cielesności, której musi stawić czoła współczesna katecheza oparta na integralnej wizji człowieka (por. Goliszek 2022, 177-180). Chodzi o pozytywny wykład pełnej prawdy o człowieku wypływającej z biblijnej antropologii personalistycznej. Zawsze należy pamiętać o tym, że ludzkie ciało jest językiem ducha, który się przez nie wyraża i ko-

munikuje to, co wewnętrzne. Autor przypomina, że człowieczeństwo to jednak coś więcej niż tylko cielesność, a najlepiej pozwala nam przybliżyć się do tej prawdy tajemnica wcielenia Bożego Syna, w czym pomagać ma właśnie katecheza i obecna w niej formacja moralna (por. Goliszek 2022, 182).

Formacja chrześcijańska dokonuje się w dużej mierze za pośrednictwem głoszonych i słuchanych homilii oraz kazań. W jaki sposób narzędzia te mogą przyczyniać się do pielęgnowania wrażliwości na integralność ludzkiego ciała, tłumaczy w omawianej publikacji Stanisław Dyk. Autor przypomniał najpierw różnicę, jaka zachodzi między homilią a kazaniem. Następnie ukazał możliwości, jakie stają przed homilistą, który pragnie wprowadzać w misterium zbawcze ogarniające całego człowieka wraz z jego cielesnością, oraz przed kaznodzieją chcącym pomagać w lepszym rozumieniu sensu i moralnych wyzwań związanych z cielesnoduchową naturą człowieka. Komponując homilię, należy pamiętać, że dzięki niej wierni mają coraz głębiej odkrywać zbawcze misterium Chrystusa, a przez to poznawać lepiej samych siebie i własny udział w nowym życiu z wiary, aby ożywiały ich te dążenia, które były w Chrystusie Jezusie (por. Flp 2,5; por. Dyk 2022, 188). W konstrukcji homilii, jak wskazuje autor artykułu, nie może zatem zabraknąć argumentów teologicznych, antropologicznych oraz zaczerpniętych z nauk ścisłych (por. Dyk 2022, 198-200). Z ich pomocą na różnych płaszczyznach możemy uzasadnić walor integralności ludzkiego ciała oraz integralności osobowej i wyciągać wiążące wnioski etyczne. Podobna argumentacja może być użyta w kazaniu, które jest wypowiadane poza kontekstem liturgicznym i z tego względu może przybrać obszerniejszą formę i zaprezentować bogatszą niż w homilii argumentację (por. Dyk 2022, 201-202). W tekście znajdziemy praktyczne wskazówki, jak poprawnie budować wypowiedź i jakie treści poruszać na ambonie, aby skutecznie uwrażliwiać na problem integralności ludzkiego ciała w przepowiadaniu.

Szczegółowym i niezwykle istotnym zagadnieniem, w którym wyraźnie ujawnia się problem integralności ciała ludzkiego w kontekście szacunku dla życia człowieka, jest kwestia dopuszczalności kary śmierci. Temat ten podejmuje Krzysztof Butowski, rozważając karę śmierci w perspektywie personalistycznej. Autor przybliża czytelnikowi stanowisko Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta oraz Karola Wojtyły, ukazując podobieństwa i różnice w przedstawionych ujęciach. Uzasadnia, że personalizm inspirowany chrześcijańską wiarą nie może zgodzić się na zaakceptowanie kary śmierci (prymat godności osoby przed sprawiedliwością dotyczącą jej czynów) (por. Butowski 2022, 219-222). Przyjmując takie stanowisko – dopowiada autor artykułu – należałoby jednak uwzględnić sytuację, w której, podobnie jak w przypadku obrony koniecznej, społeczeństwo powinno zachować możliwość ochrony swych członków przed przestępcą, co hipotetycznie mogłaby zapewnić w nie-

których warunkach tylko nieuchronność kary śmierci (gdy wyczerpano już inne sposoby obrony) (por. Butowski 2022, 224-225). Treści zaprezentowane w artykule, choć zasadniczo dotyczą refleksji na polu filozoficznym, odnoszą się również do nauczania Kościoła katolickiego przez przywołanie odpowiednich kanonów *Katechizmu Kościoła katolickiego* czy orzeczenia z encykliki *Evangelium vitae* (por. Butowski 2022, 220).

Omawiany tekst z pewnością ubogaciłoby odwołanie się do najnowszej i stosunkowo najobszerniejszej magisterialnej wypowiedzi papieża Franciszka na temat stosowania kary śmierci, jaką znajdujemy w społecznej encyklice *Fratelli tutti* (Franciszek 2020, 263-269). Wydaje się to tym bardziej wskazane, gdy autor powołuje się na aktualne stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii kary śmierci (por. Butowski 2022, 220). Stanowisko to, sprecyzowane przez papieża Franciszka, zdecydowanie – nie czyniąc żadnych wyjątków – odrzuca karę śmierci ze względu na niezbywalną godność każdego człowieka (Franciszek 2020, 269-270). Papież przywołuje motywy, dla których kara ta może i powinna zostać współcześnie uznana za niedopuszczalną. Rozumiejąc historyczne uwarunkowania dojrzewania wrażliwości w tej kwestii, aktualne nauczanie Kościoła postuluje zniesienie kary śmierci, gdyż nie jest ona właściwym rozwiązaniem na poziomie moralnym, a na poziomie karnym istnieją inne skuteczne sposoby ochrony społeczeństwa przed wyjątkowo niebezpiecznymi przestępcami. Encyklika przestrzega przed traktowaniem kary jako zemsty, często połączonej z dokuczliwym okrucieństwem, aby dać upust niezdrowym emocjom kumulującym się w społeczeństwie. Postawa taka daleka jest od rozumienia kary jako środka służącego procesowi uzdrowienia sprawcy i jego reintegracji społecznej. Podążając za tokiem myślenia Franciszka, autor omawianego artykułu mógłby odwołać się do przypomnianych w encyklice argumentów przeciw karze śmierci, takich jak instrumentalne jej traktowanie w państwach totalitarnych czy możliwość pomyłki sądowej. Potwierdzają one postulowaną w artykule optykę prymatu godności osoby przed sprawiedliwością. Doceniając wnikliwe analizy K. Butowskiego, należy podkreślić staranność, z jaką zostały one przeprowadzone, oraz dociekliwość ich autora, który zestawia ze sobą różne stanowiska na temat moralnej oceny kary śmierci i ukazuje zachodzące pomiędzy nimi punkty styczne i różnice.

W pełni zgadzając się ze sformułowanymi w artykule konkluzjami, należy jednak zadać pewne pytanie: Czy wzmiankowane na samym początku analiz tzw. „dwa wyjątki od zakazu zabijania" (por. Butowski 2022, 207) (zabójstwo agresora indywidualnego podczas napadu i zbiorowego podczas wojny) są rzeczywiście wyjątkami od zakazu zabijania? Wydaje się, że te dwa przypadki trudno określić jako wyjątki, gdyż pojawiające się w tych kazusach zabicie agresora nie jest wprost chcianym celem (morderstwem), ale jedynie dopuszczonym skutkiem dozwolonej moralnie obrony koniecznej. Przyjmując taką

perspektywę, przedmiot aktu jest moralnie godziwy (obrona), a zły skutek w postaci zachodzącej śmierci nie jest wprost zamierzony, a jedynie dopuszczony jako dramatyczny rezultat obrony koniecznej, stanowiącej proporcjonalną i ostateczną formę reakcji na agresję. Sądzę, że takie ujęcie problemu (w kluczu tzw. zasady o podwójnym skutku) pomaga wyeliminować z dyskursu na temat zakazu morderstwa człowieka dopuszczalność jakichkolwiek wyjątków.

Ostatnim artykułem omawianej monografii jest tekst autorstwa Władysława Majkowskiego, w którym przedstawia on motyw ludzkiego ciała jako inspirującą alegorię pomocną w obrazowaniu procesów społecznych. Wielu myślicieli, np. Tomasz z Akwinu czy Herbert Spencer, odwoływali się w swoich rozważaniach na temat życia społecznego do modelu ludzkiego organizmu, podkreślając organiczną współpracę i inne wzajemne zależności. Zwracano oczywiście również uwagę na niedoskonałość tej analogii i jej ograniczenia. Współcześnie, jak zauważa autor, choć porównanie życia społecznego do funkcjonowania ludzkiego organizmu nie jest już tak popularne jak w przeszłości, to nie przestaje inspirować rozważań społecznych o dobru wspólnym, którego priorytet nie jest jednak bezwzględny, lecz pozostaje uzależniony od personalistycznie zorientowanej hierarchii wartości. W toku podjętych analiz pada bardzo ważne przypomnienie na temat stosunku osoby do społeczeństwa. Autor artykułu przywołał wypowiedź papieża Piusa XI, który w encyklice *Divini Redemptoris* jasno określił prymat osoby nad społecznością. Ta ostatnia bowiem odgrywa rolę służebną i pomocniczą dla integralnego rozwoju osoby (por. Majkowski 2022, 236).

Podsumowanie

Jak wynika z wyżej przeprowadzonej analizy, recenzowana monografia jest interesującym i bogatym treściowo interdyscyplinarnym opracowaniem zogniskowanym wokół problemu integralności ciała oraz jedności cielesnoduchowej osoby ludzkiej jako konstytutywnych wyznaczników powinności moralnej. W książce poruszona została zarówno kwestia integralności samego ciała, jak i jego nierozerwalnej więzi z duchowymi przejawami ludzkiego życia. Ten dwoisty charakter rozumienia integralności, obecny w całej publikacji, nie został do końca precyzyjnie wyeksponowany w jej tytule. Stwarza on wrażenie, jakoby źródłem powinności moralnej była integralność ciała samego w sobie, gdy tymczasem nie mniej ważna jest integralność cielesnoduchowa. Być może Redaktor monografii zastosował w zapisie tytułu pewien skrót myślowy, wychodząc z założenia, że w przesłaniu moralnym Kościoła trudno jest traktować ludzką cielesność w oderwaniu od pierwiastka duchowego.

Monografia składająca się z dziesięciu rozdziałów napisanych przez różnych autorów wykazuje w miarę ujednolicony styl językowy, który łączy w sobie naukowy charakter oraz komunikatywność. Jest to niewątpliwa zaleta omawianej publikacji, przez co może ona stanowić zarówno cenne kompendium profesjonalnej wiedzy dla specjalistów, jak i stać się lekturą dla innych osób zainteresowanych omawianą problematyką, niekoniecznie zajmujących się nią zawodowo na co dzień. Logiczny układ kolejnych artykułów pozwala wyodrębnić wśród nich teksty o charakterze fundamentalnym dla krystalizowania się związku pomiędzy integralnością ludzkiego ciała i powinnością moralną (analizy biblijne, patrystyczne, antropologiczne, bioetyczne) oraz opracowania ukazujące promocję myślenia w kluczu tej normatywnej zależności i praktyczne rozwiązania wcielające ten etyczny model w życiu Kościoła i społeczeństwa (prawo kanoniczne, pedagogikę i katechezę, homiletykę, nauki społeczne).

Każdy z zamieszczonych w publikacji artykułów charakteryzuje się dużą wnikliwością badawczą, wysokim poziomem merytorycznym i poprawnością metodologiczną. Autorzy prezentują wybrane zagadnienia w sposób fachowy, z naukową precyzją, nie tylko porządkują wiedzę wcześniej znaną, ale też zapoznają czytelnika z nowymi ujęciami problemów badawczych. Podczas lektury kilku tekstów odkryto pewne kwestie domagające się uściślenia lub dopowiedzenia. Dotyczyły one na przykład braku odwołania się do nauczania papieża Franciszka w tekście poświęconym problematyce kary śmierci czy niepodjęcia w szerszym wymiarze kwestii zróżnicowania płciowego kobiet i mężczyzn jako sposobów manifestowania się w człowieku obrazu Bożego. Poważniejsze zastrzeżenie wzbudziło zakwalifikowanie przypadków indywidualnej i zbiorowej obrony koniecznej do „wyjątków" od zasady ochrony życia ludzkiego. W świetle teologicznomoralnej zasady „o podwójnym skutku" przypadki te nie są żadnymi wyjątkami, lecz sytuacjami obrony koniecznej, która pociąga za sobą jako niechciany wprost skutek zły – śmierć agresora. Z metodologicznego punktu widzenia pewien niedosyt budzi brak spisu wykorzystanej bibliografii na zakończenie każdego z artykułów, choć oczywiście można tę literaturę wydobyć z przypisów.

Złożoność omawianych problemów i ich paląca aktualność sprawiają, że wciąż otwierają się przed naukowcami nowe pola badawcze, zachęcając do pogłębionych studiów antropologicznych i etycznych na temat integralności ludzkiego ciała. Wśród nich jest z pewnością kwestia normatywności tego, co zastane, co uprzednie wobec ludzkiej woli i ludzkich zdolności, czyli tego, co moglibyśmy nazwać naturą rzeczy: czego człowiek sam nie tworzy, a co zastaje, odkrywa i co może ewentualnie modyfikować[2]. Do jakiego stopnia

[2] Inspirujące w tym względzie są na przykład obserwacje prowadzone przez Chantal Delsol na temat radykalnej emancypacji. Nazwana przez nią ponowoczesną „demiurgią", rewolucyjna eman-

może to czynić? Jak daleko może się posunąć, ingerując w naturę? Czy istnieją jakieś nieprzekraczalne granice? Nakreślone we wstępnych akapitach niniejszego artykułu recenzyjnego okoliczności kulturowe i wyzwania, wobec których staje współcześnie teologia, wskazują wyraźnie na wagę problemów poruszanych w omawianej publikacji. Zarówno wobec pytań stawianych indywidualnie przez poszczególne osoby, jak i w obliczu oczekiwań społecznych kierowanych w stronę instytucji Kościoła katolickiego, powstała monografia może posłużyć jako intelektualny kompas pomagający w orientacji na wzburzonych falach aktualnego zamętu antropologicznego, etycznego i religijnego. Zamieszczone w niej treści mogą umocnić intelektualnie i duchowo nie tylko osoby, które w chrześcijaństwie (a precyzyjniej rzecz ujmując – w katolicyzmie) odnalazły fundament własnej orientacji etycznej, ale również zainteresować ludzi szczerze szukających prawdy o człowieku jako istocie cielesno-duchowej, rozumnej, wolnej, społecznej i nieustannie przekraczającej siebie.

BIBLIOGRAFIA

Recenzowana monografia

Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła, red. Smykowski Krzysztof. 2022. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Rozdziały recenzowanej monografii w kolejności ich zamieszczenia w książce

Smykowski, Krzysztof. 2022a. Wstęp. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 9-13. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Napora, Krzysztof. 2022. „Aleś mi utworzył ciało…" (Hbr 10,5). Integralność ludzkiego ciała w kontekście wybranych tekstów biblijnych. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 14-42. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Hałas, Stanisław. 2022. Ciało ludzkie jako świątynia. Apogeum teologii ciała w Nowym Testamencie. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 43-59. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Szram, Mariusz. 2022. Integralność ciała ludzkiego i granice jego naruszalności w epoce patrystycznej. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 60-84. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Nadbrzeżny, Antoni. 2022. Integralność człowieka w świetle personalistycznej antropologii teologicznej. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 85-107. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

---

cypacja chce wyzwalać człowieka ze wszystkich ograniczeń, nie uznając żadnych granic. Zwolennicy tego kierunku bowiem uważają, że „nie ma już niczego, co byłoby dane, wszystko jest konstruowane. Nie ma niczego, co by nas poprzedzało: wszystko jest naszym dziełem" (Delsol 2017, 17).

Smykowski, Krzysztof. 2022b. Integralność ludzkiego ciała z perspektywy teologicznomoralnej – analiza dwóch przypadków. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 108-124. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Stokłosa, Marek. 2022. Ochrona integralności ludzkiego ciała w prawie kanonicznym. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 125-161. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Goliszek, Piotr Tomasz. 2022. Personalistyczna koncepcja ciała człowieka jako aspekt wychowania w katechezie. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 162-184. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Dyk, Stanisław. 2022. Chrystus nie przyniósł doktryny, lecz nowe życie. O integralności ciała ludzkiego z perspektywy homiletycznej. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 185-206. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Butowski, Krzysztof. 2022. Norma personalistyczna a kara śmierci. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 207-226. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Majkowski, Władysław. 2022. Integralność ludzkiego organizmu obrazem społeczności ludzkiej. W: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. Krzysztof Smykowski, 227-239. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

Inna wykorzystana literatura

Chrostowski, Waldemar. 2000. Ludzka cielesność jako obraz Boga. *Collectanea Theologica* 70(4), 5-19.

Chrostowski, Waldemar. 2021. Kim jest człowiek? U podstaw antropologii biblijnej. *Studia Elbląskie* XXII, 261-279.

Delsol, Chantal. 2017. *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. Marek Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Franciszek. 2016. *Adhortacja posynodalna „Amoris laetitia”*.

Franciszek. 2020. *Encyklika „Fratelli tutti”*.

Jan Paweł II. 1979. *Encyklika „Redemptor hominis”*.

Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.

Królikowski, Janusz. 2021. *Nie mamy prawa milczeć. Apologia Kościoła*. Kraków: Biały Kruk.

Machinek, Marian. 2021. *Nowy tęczowy świat. Próba diagnozy*. Pelplin: Bernardinum.

Muszala, Andrzej. 2005. Medycyna luksusowa. W: *Encyklopedia bioetyki. Personalizm chrześcijański. Głos Kościoła*, red. Andrzej Muszala, 285-288. Radom: POLWEN.

Papieska Komisja Biblijna. 2020. *Czym jest człowiek?* (*Ps 8,5*). *Zarys antropologii biblijnej*. Kielce: JEDNOŚĆ.

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia. 2017. *Nowa Karta Pracowników Służby Zdrowia*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Podeszwa, Paweł. 2021. Człowiek „stworzony na obraz według podobieństwa” Boga (Rdz 1,26) w świetle dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej: „«Czymże jest człowiek?» (Ps 8,5). Zarys antropologii biblijnej”. W: *Fenomen tego, co ludzkie*, red. Ewa Baum, Szczepan Cofta, Anna Grzegorczyk, 99-113. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Soh, Debra. 2022. *Gender bez emocji. Co mówi nauka o płci i tożsamości płciowej*, tłum. Patryk Tuleja. Gliwice: Helion S.A.

Tomasz z Akwinu. 1980. Człowiek. W: *Suma teologiczna*, tłum. Pius Bełch, t. 6, 75-84. Londyn: Veritas Foundation Press.

Wróbel, Józef. 1999. *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.

Maciej Olczyk – kapłan, dr hab. nauk teologicznych, specjalista teologii moralnej, profesor uczelni w Zakładzie Teologii Systematycznej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Recenzje

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 365-367
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.21

Franciszkowe braterstwo

Recenzja

PIOTR ZACHARSKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii, Polska
br.piotr.ofmcap@gmail.com
ORCID: 0000-0002-3918-8421

Wiesław Block, *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism. Tom czwarty. Ja, brat*, Serafin, Kraków 2019.

Od wieków ludzie zastanawiają się nad tym, kim są, dokąd zmierzają, po co żyją. Duchowość jest zdolnością wejścia w tajemnicę i podjęciem pewnego wysiłku, aby to życie zrozumieć. Nie można zrozumieć siebie, nie zgłębiając tego, co duchowe. Człowiek XXI wieku stara się wyjaśniać świat i patrzeć na nań z perspektywy swojego ciała, kierując się jego potrzebami i popędami. Drugą formą rozumienia świata, mającą grono swoich zwolenników, jest próba racjonalnego ujęcia ludzkiego życia z uwzględnieniem ludzkiej emocjonalności i psychiki. Niestety, bardzo często pomija się trzecią sferę człowieka, którą jest duchowość. Wskutek tego refleksja o człowieku jest zawężona i niepełna.

Z pomocą w naświetleniu zagadnienia duchowości przychodzi br. Wiesław Block autor książki *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, w której stara się przybliżyć czytelnikowi „system zarządzania życiem" św. Franciszka z Asyżu. W tejże publikacji autor pochyla się nad problemem braterstwa, które jest jednym z najważniejszych elementów duchowości franciszkańskiej. Każdy człowiek jest stworzony do relacji, do przyjaźni, bliskości, jedności, solidarności czy koleżeństwa. Nosi w sobie pragnienie życia w społeczeństwie zbudowanym na takich filarach, jak miłość, pokój, sprawiedliwość.

W każdej epoce starano się odpowiedzieć na te potrzeby, kreując różnego rodzaju prawa i zasady, które normowały życie społeczne. To właśnie po to powstały konsty-

tucje narodów, różnego rodzaju regulaminy instytucji, szkół, zasady funkcjonowania grup itp. Jedną z ważnych a zarazem uniwersalnych zasad, która powinna normować życie społeczne, jest braterstwo. Święty Franciszek stworzył własne rozumienie i praktykę braterstwa, opierając się na tekstach świętej Ewangelii. Idea dobrze rozumianego braterstwa, stworzona, a zarazem przeżyta przez Biedaczynę z Asyżu może być kluczem do odnowienia relacji społecznych, które pomogą żyć we wzajemnej miłości, sprawiedliwości i zrozumieniu.

Autor w recenzowanej książce stara się pokazać Biedaczynę z Asyżu jako osobę, która jest inspiracją dla tysięcy braci mniejszych żyjących na całym świecie i budujących braterstwo na wzór św. Franciszka.

Wydawnictwo Serafin, które opublikowało ową książkę w Krakowie 2019 roku jako IV tom z serii, jest prowadzone przez Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Krakowskiej. Działa na rynku wydawnictw katolickich od 2006 roku. Nazwa nawiązuje do biblijnego serafina, który wskazuje na ogień Bożej miłości. W wydawnictwie ukazują się głównie książki o duchowości franciszkańskiej, o postaci św. ojca Pio oraz publikacje autorstwa braci kapucynów. Autor omawianej publikacji to kapucyn Warszawskiej Prowincji Braci Mniejszych Kapucynów. Jest wykładowcą we franciszkańskim Instytucie Duchowości przy Papieskim Uniwersytecie „Antonianum" w Rzymie, a także specjalistą w dziedzinie duchowości św. Franciszka i Klary. Mieszka i pracuje w Wiecznym Mieście. Jest cenionym rekolekcjonistą i znawcą duchowości minoryckiej.

Publikacja została podzielona na cztery rozdziały. Niemal na każdej stronie czytelnik może odnaleźć bardzo bogatą szatę graficzną, która pochodzi z XV-wiecznego rękopisu pism św. Franciszka znajdującego się we Franciszkańskim Muzeum Braci Mniejszych Kapucynów w Rzymie. Liczne ilustracje pomagają w lekturze, medytacji i zrozumieniu tekstów zapisanych 800 lat temu.

W pierwszym rozdziale autor rozważa temat osobistego doświadczenia i poznania Boga jako Ojca, stworzyciela wszystkiego. Analizuje modlitwę *Ojcze nasz* jako jedną z „relikwii" św. Franciszka. Modlitwa ta towarzyszyła świętemu Założycielowi wspólnoty od samego początku. Długotrwałe medytowanie Franciszka nad *Ojcze nasz* owocowało powstaniem Franciszkowej „medytacji". Dzięki niej można odkryć i zrozumieć relację synowską Franciszka do Boga Ojca jako miłującego Pana i Stworzyciela, który troszczy się i dba o swoje stworzenie. Według br. Blocka z tej modlitwy wypływa postawa braterstwa u św. Franciszka rozumiana jako poczucie współzależności i umiłowanie stworzenia, które jest równe człowiekowi. W pierwszym rozdziale książki znajduje się dokładna analiza modlitwy *Ojcze nasz*, ukazująca, że to w niej znajduje się klucz do zrozumienia Franciszkowego braterstwa.

W drugim rozdziale brat Wiesław ukazuje Franciszka jako mistyka uformowanego Ewangelią. W dokładnej analizie *Pieśni słonecznej* ukazuje jej autora, który doświadczył Boga jako Ojca. Franciszek był człowiekiem, który wiedział, czym jest braterstwo, dziękczynienie oraz pokora. Czerpał je z relacji z Bogiem Ojcem i kontemplacji świata, który został uczyniony z miłości. Zachwyt nad światem wypływał nie z podziwu świata stworzonego, który jest piękny, lecz z zachwytu nad jego

Stwórcą, który go cudownie ukształtował. Dzięki takiemu patrzeniu cały świat stał się miejscem, gdzie człowiek może spotkać Stwórcę. Bazując na tym doświadczeniu, św. Franciszek głosił i przeżywał powszechne braterstwo z całym stworzeniem. Autor książki pokazuje, że myśl o powszechnym stworzeniu można odnaleźć w *Pieśni słonecznej*, w której Święty ukazuje siebie jako brata całego stworzenia, dziękując dobremu Ojcu za wszystko, czego On i Jego bracia doświadczają na co dzień. Przepełniony miłością Ojca, Franciszek mógł stać się orędownikiem i apostołem miłości pośród ludzi, co urzeczywistniał w swoim życiu.

W rozdziale trzecim autor analizuje XI rozdział *Reguły niezatwierdzanej* oraz *Listu do pewnego ministra*. W rozdziale tym można odnaleźć kilka kluczowych aspektów, które miały wpływ na powstanie oraz funkcjonowanie wspólnoty braci mniejszych. Są nimi między innymi akceptacja obecnego stanu – jako przejawu Bożej woli, patrzenie na brata oczami miłości przez postawę miłosierdzia i przebaczenia, szacunek i dyskrecja dla tych, którzy błądzą, upadają – wypływająca ze świadomości własnej słabości i skłonności do grzechu, wspólnego podejmowania decyzji dotyczących życia wspólnoty. W omawianych przez autora dokumentach można doszukać się postaw oraz kluczowych elementów, na których winna być budowana każda wspólnota.

W ostatnim rozdziale br. Wiesław Block na podstawie *Listu do brata Leona* i *Reguły dla pustelni* ukazuje, czym jest braterstwo minoryckie. Źródła franciszkańskie w wielu miejscach ukazują św. Franciszka jako „matkę" braci. W licznych pismach można odkryć go jako przepełnionego wyrozumiałością, czułością, dobrocią, delikatnością i innymi charakterystycznymi cechami matczynymi. Mimo że żył w świecie typowo męskim, potrafił dostrzec w sobie pewne pierwiastki kobiece i rozwijać je w taki sposób, aby móc służyć swojej braterskiej wspólnocie. Z kolei św. Klara ukazywana była jako mężna kobieta, umiejąca obronić Asyż przed najazdem barbarzyńców. Potrafiła rozwijać i przekazać powierzony jej charyzmat siostrom. Klara umiała dodać do swojego pierwiastka kobiecego pierwiastek męski, dzięki czemu, podobnie jak w św. Franciszku, zajaśniała w niej wewnętrzna dojrzałość.

Książka jest napisana przystępnym językiem. Liczne przykłady, sięganie do oryginalnego słownictwa i porównania sprawiają, że jest zrozumiała i dobrze się ją czyta. Jest to pozycja przeznaczona dla osób, które chcą głębiej poznać duchowość św. Franciszka oraz zgłębić braterstwo w aspekcie minoryckim. Pozycja ta może okazać się niezwykle wartościowa dla tych, którzy chcą poznawać duchowość św. Franciszka i pogłębić rozumienie pojęcia braterstwa, co może okazać się zaczynem odnowy społeczeństwa w XXI wieku.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 369-371
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.22

Pokorny naśladowca Chrystusa za wzorem Świętego Franciszka

Recenzja

ANDRZEJ DERDZIUK
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska
aderdziu@kul.pl
ORCID: 0000-0003-4678-726X

Kazimierz Synowczyk OFMCap, *Prostota i pokora w świetle pism bł. Honorata Koźmińskiego*, Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 2020, s. 153

Błogosławiony Karol de Foucauld usłyszał kiedyś słowa swego spowiednika ks. Huvelina, który stwierdził, że „Chrystus zajmował tak dalece ostatnie miejsce, że nikt nie mógł Mu go odebrać". To stwierdzenie tak go poruszyło, że odtąd starał się uniżać, by choć trochę zbliżyć się do Pana Jezusa. W życiu bł. Honorata prostota i pokora wypływały z pokutnej postawy nieustannie wzbudzanego żalu za grzechy młodości. Uniżenie się zakonnika z Nowego Miasta nad Pilicą było istotnym elementem jego duchowości, która nie miała nic z manichejskiej pogardy dla ciała, ale karmiła się głębokim rozpoznawaniem miłosiernej miłości Odkupiciela, który w warszawskiej Cytadeli pochylił się nad swoim sługą i do życia i wiary go przywrócił.

Opracowanie zagadnienia prostoty i pokory w życiu i pismach bł. Honorata Koźmińskiego jest ważnym elementem ukazywania wymiarów franciszkańskiego ducha tego zakonnika, który jako brat mniejszy pragnął zajmować ostatnie miejsce. Sposób przeżywania braterstwa i cechujący go duch małości potwierdzały, że postawa o. Honorata była autentyczna i wypływała z głębokiego przylgnięcia do Pana Jezusa za wzorem św. Franciszka z Asyżu. Dlatego trzeba docenić najnowsze dzieło br. Kazimierza Synowczyka, który z niestrudzonym zapałem odsłania kolejne skarby duchowości bł. Koźmińskiego.

Prezentowana książka obejmuje 5 rozdziałów poprzedzonych instruktywną przedmową autorstwa br. Andrzeja Barana. Zgodnie ze schematem stosowanym w poprzed-

nich opracowaniach br. Kazimierza na temat postaci o. Honorata, pierwszy rozdział jest poświęcony ukazaniu prostoty i pokory w życiu Jezusa. Posługując się wypowiedziami błogosławionego kapucyna z Białej, autor przedstawił dwie cnoty zaznaczone w tytule książki w postawie Pana Jezusa, które ujawniły się we wcieleniu i Eucharystii. Rozdział drugi jest poświęcony przedstawieniu prostoty św. Franciszka z Asyżu w ujęciu bł. Honorata. Autor opracowania ujął ją w czterech punktach, wskazując na prostotę w: modlitwie, sposobie życia, nauczaniu oraz odniesieniu do stworzeń.

Rozdział trzeci podejmuje zagadnienie pokory św. Franciszka ukazanej w perspektywie pism i notatek bł. Koźmińskiego. Opierając się na Honorackim dziele *Św. Franciszek i jego naśladowcy* oraz na orędziach bożonarodzeniowych Koźmińskiego, br. Kazimierz przedstawił wierność Serafickiego Patriarchy ewangelicznemu wezwaniu do pokory oraz ukazał jego życie w prawdzie i pokornej służbie. Zostały też zaprezentowane działania Franciszka na rzecz szukania upokorzeń, które miały kształtować jego duszę i strzec przed pokusą pychy.

W dwóch ostatnich rozdziałach ukazano postawy pokory i prostoty jaśniejące w życiu błogosławionego zakonnika z Nowego Miasta. Prezentując plan pracy duchowej o. Honorata, Synowczyk łączy go z dążeniem do rozwijania cnót, wśród których pokora i prostota zajmują poczesne miejsce. Przyczyną do starania się o postawę uniżenia i prostoty było pragnienie naśladowania Chrystusa oraz św. Franciszka z Asyżu.

Apostolski duch bł. Honorata ujawnił się w jego praktycznym zaangażowaniu w propagowanie wymienionych cnót w gronie współbraci oraz duchowych synów i córek. Wskazując na zagrożenie ulegania pysze, Honorat kładł nacisk na potrzebę kształtowania w sobie ducha zależności i posłuszeństwa, które pozwalają na życie w prawdzie i radości. W dążeniu do określonego poziomu życia duchowego ważne jest uświadomienie sobie, że osiągnięcie go ma wymiar profetyczny i oddziałuje na cały Kościół. Cechuje je owocność apostolska, gdyż jest naśladowaniem ubogiego Jezusa, który przez posłuszeństwo zbawił świat, pokornie poddając się pełnieniu woli Ojca. Honorat, zdając sobie sprawę z konieczności ukazywania głębokiego fundamentu życia ukrytego, motywował to potrzebą utożsamienia się z Jezusem, który w Nazarecie żył skromnie i cicho, oddając się pracy, i pokornie znosił przeciwności.

Zaletą tej książki jest ukazanie prostoty i pokory jako elementów franciszkańskiej *minoritas* wyrażającej się w postawie ubóstwa i braterstwa. Odnosząc się do poprzednich książek br. Kazimierza na temat duchowości Honorackiej, ma się poczucie, że trochę brakuje szerszego ukazania obu tytułowych cnót w życiu Maryi. Wprawdzie autor poświęcił temu zagadnieniu jeden akapit w rozdziale czwartym traktującym o pokorze i prostocie bł. Honorata, ale to wydaje się zbyt pobieżne. Podobnie, mając na uwadze poprzednie książki br. Kazimierza, można byłoby oczekiwać większego uzasadnienia przyjmowanej pokory egzystencjalnym doświadczeniem życia bł. Koźmińskiego, który w *Testamencie duchowym* bardzo wyraźnie wspominał swoje dawne grzechy i pokornie uniżał się przed Bogiem.

Recenzowana pozycja dopełnia obraz bł. Honorata ukazywany w polskiej literaturze teologicznej. Jest to praca źródłowa, oparta na odwoływaniu się do *Notatnika duchowego*, listów, orędzi i przemówień bł. Koźmińskiego, zarówno wydanych dru-

kiem, jak i tych, które są przechowywane w archiwum jako maszynopisy. Została zebrana i wykorzystana imponująca bibliografia dotycząca badanego zagadnienia. Książka może być bardzo użyteczna jako narzędzie w zgłębianiu duchowości bł. Honorata oraz pomoc w odprawianiu rekolekcji i medytacji na kanwie duchowego dziedzictwa kapucyna z Nowego Miasta.

SPRAWOZDANIA

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 375-393
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.23

PIOTR GUZDEK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Centrum Aksjologii Nowych Technologii i Przemian Społecznych, Polska
piotrguzdek@interia.pl
ORCID: 0000-0002-1727-8012

Konferencja „*Życie najpiękniejszym darem Boga...* Implikacje normatywne godności nienarodzonego dziecka i jego rodziców" (Kalisz, 3 czerwca 2022 roku)

W czerwcu 2022 roku przypadła 25. rocznica wizyty Jana Pawła II w Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, do której doszło w trakcie szóstej podróży apostolskiej papieża do Polski w 1997 roku. Przygotowana na tę okazję homilia jest jedną z najważniejszych wypowiedzi Karola Wojtyły jako biskupa Rzymu skierowanych bezpośrednio do polskiego społeczeństwa w sprawie obrony życia nienarodzonego dziecka spośród wszystkich jego przemówień wygłoszonych w ojczyźnie. Centralnym punktem szóstej pielgrzymki papieskiej był 64. Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny odbywający się od 25 maja do 1 czerwca 1997 roku we Wrocławiu pod hasłem *Eucharystia i Wolność*. Nie dziwi zatem fakt, że papieską homilię rozpoczyna wątek eucharystyczny, stanowiący także jeden z głównych motywów obecności Jana Pawła II w kaliskim sanktuarium. Nawiedzając to szczególne dla polskiego Kościoła miejsce kultu Oblubieńca Najświętszej Maryi Panny i poświęconych mu studiów józefologicznych, powszechnie zwane polskim Nazaretem, papież chciał wskazać kapłanom w pełnej pietyzmu postawie św. Józefa wobec Jezusa w ukrytym okresie Jego życia wzór odniesień do sakramentalnych postaci eucharystycznych. Jan Paweł II uczynił to, analizując fragment modlitwy liturgicznej *O felicem virum beatum Joseph* przygotowującej celebransa do sprawowania Najświętszej Ofiary, którą – jak sam wyznał – każdorazowo odmawiał przed rozpoczęciem liturgii mszy świętej.

Na kanwie wydarzeń ewangelicznych w dalszej części homilii papież przedstawił św. Józefa w jego wyjątkowej roli Opiekuna Dzieciątka Jezus, czyniąc go „wielkim rzecznikiem sprawy obrony życia ludzkiego" od poczęcia. Ewangeliczne orędzie zawiera w sobie istotny komponent antropologiczny pozwalający na uzyskanie samoświadomości człowieka w aspekcie jego uprzywilejowanej pozycji ontycznej i etycz-

nej. W ocenie Jana Pawła II bowiem „dobra nowina o Jezusie jest również dobrą nowiną o człowieku – o jego wielkiej godności". Papieskie wystąpienie silnie wyróżnia walor aksjologiczny. Kluczowymi kategoriami etycznymi, które homilista wykorzystał do przeprowadzenia adekwatnej hermeneutyki aksjologicznej statusu życia ludzkiego, stały się „nienaruszalna wartość" i „niepowtarzalna godność" człowieka. Z takiej perspektywy etycznej ochrona osoby ludzkiej na każdym etapie jej rozwoju nie jest zagadnieniem światopoglądowym, ale mającym swe źródło w prawie naturalnym, stąd argumentacja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w sprawach bioetycznych pierwszorzędnie odwołuje się do „uniwersalnej płaszczyzny" etycznej stanowiącej ogólnoludzki imperatyw działania moralnego. Jan Paweł II uznał stosunek do bezbronnej osoby ludzkiej za miarę rozwoju każdej cywilizacji i kultury, a jej odrzucenie w procedurach abortywnych za przejaw barbarzyństwa.

Pastoralna troska wspólnoty Kościoła o prawo do życia nienarodzonego dziecka motywowana jest nie tylko jego osobowym statusem ontycznym, ale także ochroną macierzyństwa i godności samej kobiety. W tym kontekście biskup Rzymu posłużył się fragmentem adresowanego do delegatów biorących udział w Konferencji ONZ w Kairze w 1994 roku przemówienia Matki Teresy z Kalkuty, w którym ukazała ona przedstawicielom społeczności międzynarodowej szczególną odpowiedzialność społeczną wynikającą z określonych postaw rodzicielskich wobec dziecka w prenatalnej fazie rozwoju. W swoim wystąpieniu albańska zakonnica postawiła dramatyczne pytanie: „Jeżeli matce wolno zabić własne dziecko, cóż może powstrzymać ciebie i mnie, byśmy się wzajemnie nie pozabijali?" Czyniąc swoim cytowane przesłanie Matki Teresy, Jan Paweł II identyfikował w aborcji jedno z największych zagrożeń dla pokoju. Postawił przed polskim społeczeństwem postulat „solidarności z życiem" niezależnie od przekonań religijnych jego poszczególnych członków. Wskazał na dramatyczne następstwa stosowania aborcji i jej legalizacji w krajowym porządku prawnym dla całej wspólnoty narodowej: „naród, który zabija własne dzieci, staje się narodem bez przyszłości".

Z perspektywy tych zagrożeń papież widział potrzebę „powszechnej mobilizacji sumień" zmierzającej do wypracowania i skutecznego wdrożenia „wielkiej strategii obrony życia". Strategia ta ma na celu budowę „kultury życia" i „cywilizacji miłości". Jan Paweł II dokładnie zdefiniował, na czym ów rozwój kulturowy i cywilizacyjny ma polegać. W zakres działań kulturotwórczych zaliczał „tworzenie dzieł i wzorców kulturowych, które będą podkreślały wielkość i godność ludzkiego życia", jak również „zakładanie instytucji naukowych i oświatowych, które będą promowały prawdziwą wizję osoby ludzkiej, życia małżeńskiego i rodzinnego", a także „tworzenie środowisk wcielających w praktykę codziennego życia miłość miłosierną, którą Bóg obdarza każdego człowieka, zwłaszcza człowieka cierpiącego, słabego, ubogiego, nienarodzonego". Tak określone spektrum inicjatyw edukacyjnych, naukowych i kulturowych niewątpliwie stanowi klarownie sprecyzowany program kształtowania postaw afirmatywnych wobec osoby ludzkiej w każdym stadium jej rozwoju. W ocenie Jana Pawła II działalność *pro-life* nie jest zwykłą formą społecznego aktywizmu, ale wzmocnionymi darem łaski „misją" i „posłannictwem" wyznaczonymi konkretnej

osobie lub wspólnocie przez Opatrzność. Tym samym uprawnione jest twierdzenie o istnieniu charyzmatu obrońcy życia ludzkiego.

Ostatni punkt homilii papież poświęcił małżeństwu i rodzinie, bogato czerpiąc z nauczania Soboru Watykańskiego II zawartego w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W swoim rozważaniu skoncentrował się na: szczegółowych kwestiach sakramentalnej obecności Chrystusa w rodzinie, sakramentalnej jedności małżonków w Chrystusie, bezinteresownym darze z siebie małżonków, powołaniu człowieka do udziału w życiu Bożym, uczestnictwie ochrzczonych członków rodziny w synostwie Syna Bożego. Dzięki systemowemu złączeniu perspektywy teologicznej i antropologicznej rodzina została zaprezentowana w papieskiej homilii jako „wspólnota życia i miłości", „wspólnota święta", „komunia osób zjednoczonych miłością" i ponosząca szczególną odpowiedzialność za poczęte przez małżonków dziecko. W tej to właśnie odpowiedzialności prokreacyjnej i wychowawczej odsłania się jej fundamentalne i zarazem charyzmatyczne posłannictwo ochrony życia ludzkiego od poczęcia.

Treści problemowe przywołanej homilii legały u podstaw Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. «*Życie najpiękniejszym darem Boga*». *Implikacje normatywne godności nienarodzonego dziecka i jego rodziców* zorganizowanej przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu we współpracy z diecezją kaliską. Celem sympozjum było upamiętnienie po 25 latach wizyty Jana Pawła II w Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu i ponowne odczytanie wygłoszonej wówczas papieskiej homilii. Hasło przewodnie konferencji: „Życie najpiękniejszym darem Boga" wyjęto z wypowiedzi Matki Teresy na Konferencji ONZ w Kairze z 1994 roku obszernie cytowanej przez papieża w jego liturgicznym wystąpieniu w sanktuarium. Podobnie jak kategoria godności osoby stanowiła dla Jana Pawła II przed 25 laty klucz do analiz teologicznych i antropologicznych w przygotowanym wówczas tekście homilii, tak stała się głównym przedmiotem interdyscyplinarnego namysłu uczestników sympozjum zgromadzonych 3 czerwca 2022 roku w Wyższym Seminarium Duchownym w Kaliszu.

Zadania przewodniczącego komitetu organizacyjnego pełnił ks. prof. ucz. dr hab. Andrzej Pryba MSF, prodziekan ds. rozwoju i współpracy międzynarodowej Wydziału Teologicznego UAM. Sekretarzem konferencji i pomysłodawcą jej programu był Piotr Guzdek, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego. Obrady uporządkowane w trzech sesjach tematycznych miały charakter stacjonarny dla prelegentów, natomiast zainteresowani mogli śledzić ich przebieg za pośrednictwem transmisji internetowej przeprowadzonej na kanale YouTube – „Dom św. Józefa" moderowanym przez Telewizję Diecezji Kaliskiej. Prelegenci reprezentowali diecezjalne i centralne struktury duszpasterstwa rodzin Kościoła Rzymskokatolickiego w Polsce, fundacje *pro-life*, towarzystwa naukowe i ośrodki akademickie, jak: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Opolski, Uniwersytet Szczeciński i Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Patronat medialny nad wydarzeniem spra-

wowały redakcje lokalnych i ogólnopolskich mediów katolickich i publicznych, jak: „Nasz Dziennik", dwutygodnik „Opiekun", Radio Poznań, Radio Rodzina, Radio Maryja, Telewizja Trwam, TVP3 Poznań.

Konferencję rozpoczęła celebracja Eucharystii w seminaryjnej kaplicy pod przewodnictwem ordynariusza diecezji kaliskiej, bp. Damiana Bryla, który dokonał otwarcia sympozjum. W słowie wprowadzenia hierarcha sygnalizował podjęte prace nad przywróceniem Instytutu Teologicznego Diecezji Kaliskiej im. bł. Franciszka Stryjasa. Konferencja była jedną z inicjatyw naukowych prowadzących do reaktywacji tej diecezjalnej jednostki naukowo-pastoralnej. Sympozjum miało za zadanie nie tylko upamiętnienie najważniejszego wydarzenia w stosunkowo krótkiej historii Kościoła kaliskiego, jakim niewątpliwie stała się pielgrzymka Jana Pawła II w czerwcu 1997 roku, nie licząc samego faktu powstania diecezji, ale w pierwszej kolejności stworzyło niezbędne warunki i przestrzeń do powtórnego namysłu nad pozostawionym przez papieża słowem adresowanym do młodej wspólnoty diecezjalnej w Kaliszu i szerzej Kościoła w Polsce przy uwzględnieniu uzyskanego w minionym ćwierćwieczu spektrum nowych doświadczeń eklezjalnych i społecznych.

Jak stwierdził biskup D. Bryl, przed 25 laty homilia Jana Pawła II wybrzmiała z całą mocą w tamtym kontekście społeczno-pastoralnym, natomiast obecnie nadszedł czas na weryfikację, na ile przesłaniu papieża Wojtyły o godności nienarodzonego dziecka i jego rodziców pozwolono owocować w indywidualnych postawach i relacjach społecznych.Za jedną z trwałych form rezonowania papieskiej ewangelii życia hierarcha uznał odbywające się od 18 lat pierwszoczwartkowe spotkania formacyjne i modlitewne Rodziny Radia Maryja w Sanktuarium św. Józefa podejmowane w intencji dzieci i rodziców zagrożonych aborcją. Dzięki transmisji Telewizji Trwam bierze w nich udział szerokie grono odbiorców mediów toruńskich. Należą one do nielicznych tak systematycznie i z comiesięczną częstotliwością organizowanych wydarzeń duszpasterskich o randze ogólnopolskiej konsekwentnie podejmujących szczegółowe zagadnienia familiologiczne i bioetyczne.

Otwierając konferencję, biskup kaliski postawił prelegentom zadanie poszukiwania nowego komunikatywnego języka przekazu stanowiska Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w kwestiach bioetycznych i potwierdzającej go argumentacji w aspekcie apologetycznym, jak również platformy spotkania i dialogu z osobami dotychczas nieprzekonanym i do pełnej ochrony życia dziecka prenatalnego i jej zadeklarowanymi adwersarzami. Jedną z takich kategorii, na którą w opinii hierarchy wskazał sam papież, jest tytułowa dla programu sympozjum godność osoby. Zgodnie z intencją ordynariusza diecezji przeżywany jubileusz, którego istotny element stanowiła konferencja bioetyczna, nie mógł zamknąć się wyłącznie w formule wspomnieniowej, lecz prowadzić do wypracowania nowych środków dalszej pracy pastoralnej.

Prelegentów sympozjum przywitał ks. Andrzej Pryba, przewodniczący komitetu organizacyjnego, dziękując im za osobistą obecność i włożony trud w opracowanie wskazanego tematu wystąpienia. Kontynuując myśl bp. D. Bryla, prodziekan Wydziału Teologicznego UAM wyraził nadzieję na powstanie nowych inicjatyw duszpasterskich na rzecz wsparcia rodzicielstwa prenatalnego, które staną się wymiernym

rezultatem namysłu uczestników konferencji i innych przedsięwzięć pastoralnych przewidzianych w ramach obchodów jubileuszu. Jednym z istotnych założeń organizatorów sympozjum było umocnienie osób zaangażowanych w duszpasterstwo rodzin i ruchy obrony życia ludzkiego w podejmowanych zmaganiach i doświadczanych przeciwnościach. Postępujące w przyspieszonym tempie zmiany kulturowe i społeczne skłaniają w opinii księdza profesora do ponownej lektury dokumentów etycznych Jana Pawła II i poszukiwania w nich odpowiedzi na ujawniające się nowe i utrwalające dobrze już rozpoznane zagrożenia dla godności nienarodzonego dziecka, macierzyństwa i ojcostwa. Profesor zaprezentował program konferencji, ukazując spójność tworzących go komponentów analizy godności dziecka w prenatalnym stadium rozwoju i godności poczynających go rodziców w aspekcie teoretyczno-spekulatywnym i praktyczno-duszpasterskim. Złożył podziękowania patronom medialnym, kierując szczególne słowa wdzięczności do redakcji Telewizji Diecezji Kaliskiej za realizowaną transmisję internetową obrad i do redakcji „Naszego Dziennika", która przekazała prelegentom i uczestnikom sympozjum materiały edukacyjno-formacyjne.

Zadania moderatora pierwszej sesji konferencji pełnił ks. dr Piotr Górski, specjalista teologii dogmatycznej i rektor Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Kaliskiej w latach 2015-2018. W ramach sesji wprowadzającej wygłoszono cztery referaty. Jako pierwszy przemawiał ks. prof. Grzegorz Hołub, kierownik Katedry Karola Wojtyły na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W swoim wystąpieniu krakowski bioetyk rozwinął temat *Godność osoby ludzkiej w stadium prenatalnym. Perspektywa filozoficzna*.

Na początku referatu, nawiązując do zadania postawionego przez bp. D. Bryla wykładowcom sympozjum, ksiądz profesor stwierdził, że całą dotychczasową drogę naukową poświęcił z jednej strony na penetrację bioetycznych modeli argumentacyjnych przyzwalających na różne formy przemocy prenatalnej, zaś z drugiej na opracowanie argumentacji potwierdzającej personalizację poczęciową ludzkiego embrionu i przyznającej mu pełną ochronę etyczną równorzędną narodzonym podmiotom osobowym. Poszukiwanie argumentacji strzegącej godność osoby ludzkiej było istotne dla Karola Wojtyły jeszcze w krakowskim okresie jego posługi biskupiej, kiedy pracował nad swoim głównym dziełem filozoficznym pt. *Osoba i czyn*. Jak podkreślił profesor, wskazując na tytułowy przedmiot wykładu, temat godności osoby prenatalnej jest obecnie szeroko dyskutowany w debacie bioetycznej, społecznej i politycznej w kontekście nabierających na sile tendencji do uznania aborcji za prawo człowieka. W tym dyskursie godność osoby przegrywa z autonomią jednostki. Autonomia osoby narodzonej jest pozycjonowana wyżej od godności ludzkiego płodu, jeżeli tę w ogóle się dopuszcza. Filozof przytoczył wypowiedź prezydenta USA Ronalda Regana: „Zauważyłem, że za aborcją są zwykle ci, którzy się już urodzili".

W przekonaniu prof. G. Hołuba termin „godność" nie został dotąd właściwie sprecyzowany. Jedno z pierwszych rozwiązań definicyjnych można odnaleźć w dziele *Uzasadnienie metafizyki moralności* Immanuela Kanta. W sformułowanym przez siebie drugim imperatywie moralnym Kant podporządkował osobie cel działania jednostki. Osoba pozostaje celem samym w sobie, nigdy zaś nie powinna stać się

środkiem do uzyskania jakichkolwiek celów, ponieważ jest nosicielem wartości wewnętrznej, czyli godności. Kategorii godności przypisuje się jednak w opinii księdza profesora znaczenia wzajemnie się wykluczające, czego okazowym przykładem jest spór o eutanazję, w którym strony wysuwające argumentację „za" lub „przeciw" każdorazowo odwołują się do godności, wszelako odmiennie rozumianej. Linia demarkacyjna przeciwstawnych desygnatów tego pojęcia przebiega między stanowiskiem definiującym godność jako obiektywny stan aksjologiczny wpisany w istnienie jednostki a podejściem łączącym godność ze stanem subiektywnym podmiotu na podstawie oceny jakości jego życia.

W ślad za tym rozróżnieniem sytuuje się podział zachodzący między bioetyką wartości życia i bioetyką jakości życia. Bioetycy drugiego nurtu, zwłaszcza reprezentujący filozofię naturalistyczną, kwestionując godność płodu ludzkiego, przypisują mu biologicznie rozumiane człowieczeństwo i równocześnie negują funkcjonalny status osobowy. Z tej racji nadają mu co najwyżej wartość agatologiczną, której ranga określana jest wyłącznie przez społeczeństwo. Taki model argumentacji wynika z anglosaskiej koncepcji osoby, w której podmiot zostaje sprowadzony do wiązki zaktualizowanych fenomenów osobowych, jak racjonalność, świadomość, pamięć i inne wyższe funkcje psychiczne. Człowiek niemanifestujący aktualnie tychże faktorów co prawda jest nosicielem ludzkiej natury biologicznej, ale nie jest osobą, mimo że owe fenomeny są potencjalnie wpisane w jego naturę ontyczną, której normatywność również podlega negacji. Wskazany kierunek argumentacji relatywizuje wartość życia płodu ludzkiego i stanowi podstawę procedur abortywnych.

Z kolei w doktrynie wartości życia odróżnia się, zgodnie z poglądem K. Wojtyły, wartość samej osoby jako podmiotu od rozpoznawanych w nim wartości innego rodzaju. Odrzuca się rozdzielenie początku życia biologicznego człowieka i życia w pełni osobowego, tym samym kwestionuje istnienie jednostek ludzkich niebędących osobami. Podmiotowość osoby przysługuje ludzkiemu embrionowi z natury, niezależnie od faktu manifestacji lub też nie doskonałości właściwych osobie i jakości ich ekspresji. Wykorzystując typologię kategorii godności autorstwa lubelskiego personologa, Adama Rodzińskiego, w bioetyce wartości życia stwierdza się, że godność osoby prenatalnej nie jest godnością osobowościową ani poczuciem jej godności osobistej, lecz faktem ontologicznym, czyli godnością wynikającą z natury ontycznej i aktu istnienia płodu. Kończąc swoje wystąpienie, prof. G. Hołub wskazał ontycznie rozpatrywaną godność osobową jako wyczerpującą podstawę prawa do życia i rozwoju ludzkiego embrionu.

Perspektywę biblijną godności poczynającego i rodzącego się człowieka zaprezentował ks. prof. dr hab. Stefan Szymik MSF, profesor w Katedrze Egzegezy Ewangelii i Pism Apostolskich na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W przygotowaniu konferencyjnego wykładu, opatrzonego tytułem *Życie poczęte i życie przerwane w przekazie biblijnym*, ksiądz profesor inspirował się kaliską homilią Jana Pawła II z 1997 roku. Z wybranych fragmentów tego tekstu prelegent uczynił formę podsumowania kolejnych części analiz biblijnych prowadzonych w ramach wygłaszanego przedłożenia.

Na początku referatu lubelski biblista zwrócił szczególną uwagę słuchaczy na specyficzny język Pisma Świętego, który jest językiem metafory i narracji. Terminologia ściśle filozoficzna jest mu zasadniczo obca. Płodność i prokreacja w biblijnym przekazie podlegają waloryzacji w kategorii daru Bożego. Autorzy biblijni ukazują rozwój embrionu i płodu przez pryzmat stwórczego dzieła Boga. To On sam jest sprawcą poczętego życia i jego dalszego rozwoju w łonie matki. W Biblii podkreśla się łączność życia zrodzonego z życiem poczętym, które znajduje niezbędne dopełnienie w akcie narodzin. Między aktem poczęcia i aktem zrodzenia zachodzi ścisła i oczywista ciągłość. Bóg wydobywa człowieka z łona kobiecego i otacza go od początku prenatalnego istnienia swoją opieką. W stosunku do działania Bożego role prokreacyjne rodziców są niejako bierne. Myślenie biblijne nie przedstawia lęku przed poczęciem dziecka, dlatego praktyki antykoncepcyjne nie stanowiły większego zainteresowania autorów natchnionych. Umyślna bezpłodność była kwalifikowana za jedno z najcięższych wykroczeń moralnych.

Prelegent z naciskiem wskazywał na wielką biblijną afirmację człowieka w stadium embrionalnym i płodowym. Z ogólnej normy Dekalogu wynikła zasada ochrony życia poczętego. Celowe przerywanie ciąży nie było zjawiskiem powszechnym w Izraelu, stąd niewielka część tekstów biblijnych bezpośrednio traktuje o tym problemie. Kwestię aborcji otwarcie natomiast podejmowały starożytne teksty żydowskie apokryficzne, greckie, rzymskie i wczesnochrześcijańskie. Ksiądz Profesor odniósł się do fragmentu Księgi Wyjścia opisującego przypadek niezamierzonego poronienia. Sposób przetłumaczenia tego tekstu z języka hebrajskiego na grecki i powstała na jego kanwie interpretacja teologiczna spowodowały wielowiekową kontrowersję animacyjną. W tłumaczeniu greckim bowiem wprowadzono kategorie dziecka uformowanego i nieuformowanego. Część egzegetów, do których zalicza się prelegent, interpretuje szkodę powstałą na skutek poronienia jako krzywdę wyrządzoną samemu dziecku, nie zaś tylko matce. Poronione dziecko miało zatem swoją godność, a jego życie racje etyczne. Zarówno tekst hebrajski, jak i grecki rzeczonego fragmentu Księgi Wyjścia nie pozwalają na bezkarne spowodowanie, nawet nieumyślne, poronienia. Wieńcząc swoje wystąpienie, prelegent odniósł się do metafory zwanej formułą przekleństwa – „jak poroniony płód" i przedstawił jej znaczenie biblijno-teologiczne. Formuła ta dotyczyła samoistnego poronienia, w wyniku którego z łona kobiety zostaje wydalony płód niezdolny do życia pozamacicznego.

Specjalista mariologii, dr hab. Monika Waluś z Instytutu Maryjno-Kolbiańskiego „Kolbianum" afiliowanego do Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wygłosiła referat pt. *Afirmacja godności nienarodzonego dziecka i prenatalnego rodzicielstwa małżonków. Perspektywa mariologiczna i józefologiczna*. Pani profesor stwierdziła, że przywołana w tytule wykładu perspektywa mariologiczna i józefologiczna nie jest oczywista, nie tylko dla samej problematyki prokreacyjnej, ale także z pozycji szczegółowych kwestii z zakresu teologii duchowości, teologii moralnej i dogmatyki traktujących o statusie ontycznym płodu, egzystencji wcielonego Syna Bożego, rodzicielstwa małżonków z Nazaretu. Prenatalny etap życia Jezusa przeważnie jest kojarzony z różnymi formami pobożności ludowej i przed-

stawiany nadzwyczaj sielankowo. Stąd nierzadko wynikają trudności studentów teologii ze zrozumieniem przyczyn pojawienia się licznych herezji chrystologicznych we wczesnym chrześcijaństwie. Znane są również ściśle pasyjne konteksty praktyk pobożnościowych związanych z kultem wcielenia. Jeszcze dzisiaj można odnaleźć modlitewniki zawierające nowenny o ukrytych cierpieniach Jezusa w łonie Maryi pozbawionego możliwości prowadzenia w okresie prenatalnym działalności publicznej, co miało być doświadczeniem porównywalnym do cierpień uwięzienia w ciemnicy. Ewentualność wystąpienia prenatalnego stadium w życiu Chrystusa jako Boga budziła poważne zgorszenie wśród pierwszych chrześcijan wywodzących się spoza kręgu kultury żydowskiej, dla których nieznane były kategorie wcielenia i zmartwychwstania, zaś w ich sposobie myślenia dominowały koncepcje platońskie i neoplatońskie deprecjonujące cielesność człowieka. Koncept obecności Syna Bożego w łonie kobiety musiał zatem wzbudzić sprzeciw u przedstawicieli kultury helleńskiej.

Poczęcie i zrodzenie Syna Bożego samo w sobie było wydarzeniem zaskakującym w biografii Maryi i Józefa, łączącym doświadczenia małżonków z Nazaretu z wieloma rodzicami dowiadującymi się nieoczekiwanie o poczęciu dziecka. W przywołanej przez prelegentkę analizie teologicznej Benedykta XVI stwierdza się, że sytuacja, w której znalazł się Józef, musiała wywołać niepokój, wątpliwości i zakłopotanie. Osobliwe okoliczności poczęcia Jezusa pozostawały poza pomysłem ludzkim. Toteż jeszcze wyrazistsza okazała się prawda, że przyjęcie nowo poczętego dziecka stanowi w istocie afirmację pomysłu Bożego. Józef nie staje przed decyzją, czy pozwolić dziecięciu się narodzić, aborcja bowiem nie wchodziła w grę, ale raczej, czy wprowadzić je w przestrzeń życia osobistego i społecznego, uznając za swojego prawowitego potomka, bądź ewentualnie oddalić jego matkę bez egzekwowania konsekwencji za domniemane wiarołomstwo.

Obietnica poczęcia Syna Bożego złożona Maryi w widzeniu archanioła wbrew pozorom nie jest precyzyjna. Maryja zgadza się na macierzyństwo z powodu osobistej relacji wiary z Bogiem Ojcem. Analogiczny powód występuje w postawie Józefa. Ich decyzja zapada w samotności. Każdy z małżonków musiał się z nią indywidualnie zmierzyć i dokonać osobistego wyboru. Istotnym kontekstem tego wyboru jest rola zwiastowanego Dziecięcia w historii zbawienia. Przyjęcie Jezusa przez małżonków z Nazaretu obejmuje zgodę na towarzyszenie w realizacji Jego powołania mesjańskiego. Widoczna jest wielka wolność Maryi w akceptacji orędzia zwiastowania. Ze względu na zawarte małżeństwo należałoby się spodziewać konsultacji takiej decyzji z mężem. Pewne jest jednak, że do wcześniejszej rozmowy z Józefem nie doszło. Obecność Jezusa jako powołanego i działającego jest wprost uderzająca w wydarzeniu nawiedzenia, które staje się spotkaniem nie tyle dwóch matek, ile dwojga nienarodzonych dzieci. Elżbieta odczytuje wyjątkowe powołanie macierzyńskie Maryi. Jej tożsamość Bożej Rodzicielki ujawnia się ze względu na obecność i misję mesjańską nowo poczętego Jezusa. Podsumowując wystąpienie, prof. M. Waluś wysunęła wniosek, że to akt wiary i zaufania wobec Boga Ojca legł u podstaw godności rodzicielskiej Maryi i Józefa, odczytywanej w ścisłej łączności z mesjańską tożsamością Jezusa.

Ostatni referat pierwszej sesji sympozjum przypadł ks. prof. KUL dr. hab. Mirosławowi Brzezińskiemu, kierownikowi Katedry Nauk o Rodzinie i prodziekanowi ds. studenckich Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Prelegent skoncentrował się na zagadnieniu *Nauczanie Papieskiej Rady ds. Rodziny o godności poczętego dziecka i jego rodziców*. Ksiądz profesor wskazał, że jednym z zadań powierzonych Papieskiej Radzie ds. Rodziny na mocy *motu proprio Familia Instituta Deo* była promocja zintegrowanych badań teologicznych i humanistycznych nad małżeństwem i rodziną poprzez wyspecjalizowane instytuty naukowe. Rok 1981 był wyjątkowo obfity w działania Jana Pawła II na rzecz rodziny. Powstaniu watykańskiej dykasterii jej poświęconej towarzyszyły szczególne okoliczności zamachu na życie papieża. W tym roku powołano także Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną przy Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Doszło również do publikacji posynodalnej adhortacji *Familiaris consortio*, w której Jan Paweł II uznał służbę życiu w szerokim wymiarze za podstawowe zadanie chrześcijańskiej rodziny.

Odpowiadając na pytanie ks. bp. D. Bryla, jak przekonywać do pełnej ochrony nienarodzonego dziecka, profesor stwierdził, że nie należy usilnie perswadować, ale inspirować do myślenia, co jest postawą właściwą dla samego Jana Pawła II. Papież Wojtyła używał analogicznego rodzaju argumentacji, jak jego adwersarze, odwołując się pierwszorzędnie do płaszczyzny antropologicznej sporu o ludzkie życie, nie zaś do narracji teologicznej. Przykładem takiego sposobu argumentacji jest List do młodych całego świata *Parati semper*. Podobnie w nauczaniu Papieskiej Rady ds. Rodziny, traktującym o godności osoby, zarówno nienarodzonej, jak i narodzonej, niezwykle często punktem wyjścia było prawo naturalne. W dokumencie *Rodzina i prawa człowieka* papieska rada czyni Powszechną Deklarację Praw Człowieka jedną z podstaw analiz wrodzonej godności osoby określającej jakość ontyczną ludzkiego bytu i jego wartość etyczną. Godność ta wyróżnia osobę ludzką z samego faktu człowieczeństwa. W tym kontekście ksiądz profesor cytował wypowiedź prymasa Stefana Wyszyńskiego stwierdzającą, że do obrony godności i życia ludzkiego nie potrzeba deklaracji wiary chrześcijańskiej, ale wystarcza afirmacja człowieczeństwa.

Kluczowe w opinii prelegenta pozostaje pytanie, dlaczego człowiek, respektując własną godność osobową, w wielu przypadkach narusza godność drugiego na różnych etapach jego rozwoju. W dokumencie *W służbie życiu* papieska rada identyfikuje liczne powody takich nadużyć, pośród nich wymieniając tendencję do przyznawania silniejszym możliwości decydowania o życiu słabszych. Tymczasem podstawą autentycznej demokracji w ocenie autorów dokumentu jest koncepcja godności ludzkiej stanowiąca rację etyczną prawa do życia i rozwoju od poczęcia do naturalnej śmierci. Tak rozumiany fundament demokracji wyznacza absolutne minimum wolności osobowej. Pierwszy aspekt godności nienarodzonego dziecka dotyczy prawa do bycia poczętym w rezultacie osobowego zjednoczenia mężczyzny i kobiety, nie zaś „wyprodukowanym" w laboratorium. Wszelako jego wrodzona godność nie jest warunkowana sposobem poczęcia. Nie istnieje prawo kobiety czy też obojga małżonków do dziecka, stąd niegodziwe jest postępowanie zmierzające do uzyskania poczęcia za

wszelką cenę. Drugi wymiar godności osoby w fazie prenatalnej odsłania się w prawie do poczęcia i zrodzenia w małżeństwie i rodzinie. W dokumencie *Rodzina a ludzka prokreacja* papieska rada dostrzega potrzebę odkrycia na nowo godności ojcostwa i macierzyństwa, dla której zagrożeniem są mentalność antykoncepcyjna i decyzje władz publicznych zmierzające do ograniczenia dzietności rodzin. W przekonaniu księdza profesora w działalności pastoralnej i naukowej zbyt mały nacisk kładzie się na ukazanie piękna rodzicielstwa, zwłaszcza realizowanego w dużych rodzinach.

W trakcie dyskusji prowadzonej po zakończeniu pierwszej sesji sympozjum prelegenci byli pytani o sposoby integracji w dyskursie bioetycznym argumentacji nauk teologicznych i nauk szczegółowych, zachowując z jednej strony autonomię różnych podejść badawczych i metodologii poszczególnych dyscyplin oraz uwzględniając z drugiej dążenie do przezwyciężania redukcjonistycznych i wypracowania komplementarnych modeli antropologicznych. W debacie wybrzmiała kwestia odmienności definiowania kompetencji poznawczych ludzkiego rozumu do identyfikacji godności osoby. Poddano analizie ujawniające się w tym aspekcie skrajnie naturalistyczne i scjentystyczne ujęcia racjonalności człowieka. Przywołano postulat szkockiego filozofia Alasdaira MacIntyre'a o niezbędności zawieszenia postawy defensywnej w dyspucie z adwersarzami i konieczności gruntownej penetracji formułowanej przez nich argumentacji bioetycznej. Przeważnie okazuje się ona nie przedstawiać rozwiązań absolutnych, które nie mogłyby zostać podważone z pozycji stanowiska racjonalnego. Kontekstem wspólnych rozważań prelegentów stała się relacja wiary do rozumu ukazana w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II i wyrażona także przez Benedykta XVI w kategorii hermeneutyki wiary stosowanej w egzegezie Pisma Świętego.

Drugą sesję konferencji moderował ks. prof. UAM dr hab. Michał Kieling pracujący w Zakładzie Teologii Historycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adma Mickiewicza w Poznaniu. Referatem otwierającym tę część sympozjum był wykład pt. *Ojcostwo i macierzyństwo od poczęcia. Promocja rodzicielstwa i wychowania prenatalnego w pozytywnym przekazie pro-life* przygotowany przez dr Emilię Lichtenberg-Kokoszkę z Instytutu Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Opolskiego. Prelegentka wskazała na rozwojowy charakter macierzyństwa w przebiegu wczesno prenatalnego wzrostu dziecka. Ten wielotorowy proces dojrzewania do rodzicielstwa i kształtowania przywiązania prenatalnego kobiety w pierwszej kolejności dotyczy nierzadko rozłożonej w czasie afirmacji nowo poczętego dziecka, zaś każdorazowo rozciąga się na trzy specyficzne i różnicujące względem siebie etapy. Modelowo korelują one z poszczególnymi trymestrami ciąży. Faktycznie jednak długość trwania każdego z nich jest uwarunkowana indywidualnie i wieloczynnikowo. Zmiany hormonalne występujące w pierwszym trymestrze powodują labilność emocjonalną i swoistą destabilizację rozwojową, które mogą wpływać na ujawnienie się ambiwalentnych odniesień kobiety do dziecka i faktu jego poczęcia. Powstanie przywiązania ojcowskiego ma równie procesualną formę, jak matczynego, w sposób oczywisty wykazując zróżnicowanie płciowe. Akceptacja mężczyzny dla poczęcia zależy od jego „gotowości na ojcostwo" determinowanej dojrzałością osobowościową, stabilnością związku uczuciowego z żoną, sprecyzowaną rolą ojca, poczuciem zabezpieczenia

finansowego czy doświadczeniami wyniesionymi z domu rodzinnego, szczególnie wychowaniem bez ojca. Więź mężczyzny z dzieckiem kształtuje się w okresie prenatalnym dzięki pośrednictwu kobiety. Zazwyczaj dynamika rozwoju przywiązania ojcowskiego ujawnia się w czterech konsekutywnie przebiegających fazach.

Na gruncie biomedycznego paradygmatu prokreacji jeszcze do niedawna postrzegano ciążę przez pryzmat inwazji jaja płodowego w ustroju kobiety. Psychosomatyczne objawy adaptacji organizmu matki do nowego stanu psychofizjologicznego określano jednostronnie mianem dolegliwości ciążowych, które ulegają intensyfikacji przy negatywnym ustosunkowaniu pary do dziecka. Tymczasem symptomy wczesnej ciąży zasadniczo odgrywają pozytywną rolę i w istocie mają na celu możliwie najszybsze poinformowanie małżonków o fakcie rodzicielstwa oraz skłonienie partnerów do niezwłocznego podjęcia zadań zapewniających dziecku optymalne warunki rozwoju od pierwszych jego stadiów. Właściwie odczytana symptomatologia biomedyczna ciąży powinna w konsekwencji uruchomić sekwencję korzystnych zmian psychospołecznych w postawach rodziców. Relacja prenatalna różnicuje się w dwa charakterystyczne stadia: monologu rodziców właściwego dla wczesnego okresu ciąży i dialogu z dzieckiem przypadającego w jej zaawansowanych etapach. Struktury mózgowe dziecka obejmujące rozwój i funkcjonowanie zmysłu słuchu są wrażliwe na percepcję głosu ojca i wykazują w tym względzie predyspozycję. Głos mężczyzny stymuluje zakończenia nerwowe w mózgu odpowiadające za mowę, stąd werbalna komunikacja ojca z dzieckiem ma podstawowe znaczenie wzmacniające dla pomyślnego przebiegu wzrostu wewnątrzmacicznego. Deficyt prawidłowo uformowanej więzi rodzicielskiej w prenatalnej fazie rozwoju może rzutować na trudności w budowaniu przez dziecko relacji w okresie adolescencji i dorosłości.

W tym kontekście pani doktor postawiła tezę o inicjacji rodzicielstwa wraz z aktem poczęcia dziecka. Niemniej jednak próg wzbudzający odpowiedzialne postawy rodzicielskie powinien w jej opinii zostać przesunięty na okres prekoncepcyjny i obejmować spektrum działań zmierzających do jak najlepszego przygotowania partnerów do poczęcia we wszystkich płaszczyznach osobowych: biomedycznej, intrapsychicznej, psychospołecznej i duchowej. Wykładowczyni wyjaśniła niekwestionowane walory porodu fizjologicznego dla kształtowania więzi matczynej z noworodkiem na podłożu neurohormonalnym i prawidłowej stymulacji pracy mózgu dziecka w środowisku pozamacicznym. Przedstawiła ryzyko zdrowotne dla pourodzeniowego funkcjonowania chłopców wiążące się z rozwiązaniem ciąży przez cesarskie cięcie w nieuzasadnionych medycznie przypadkach, niejako na życzenie pacjentki. Swoje wystąpienie opolska pedagog zakończyła podsumowaniem prezentującym zalety różnorodnych form i środków prenatalnej komunikacji rodzicielskiej z dzieckiem stwierdzane po obu stronach procesu komunikacyjnego.

Zadanie przeprowadzenia etycznej i antropologicznej oceny rozpoznawania płodności i stosowania antykoncepcji podjął w referacie ks. Andrzej Pryba, specjalista teologii moralnej. Swoje wystąpienie pt. *Naturalne rozpoznawanie płodności a antykoncepcja* rozpoczął od fundamentalnej dla rozważanej problematyki konstatacji o płciowym uwarunkowaniu wszystkich sfer osobowych człowieka. Płciowość to struktura osobowa

odsłaniająca odmienność i zarazem komplementarność męskości i kobiecości, cielesności, duchowości i psychiczności jednostki ludzkiej. Godność osobowa domaga się osobowej komunii mężczyzny i kobiety i równocześnie najpełniej się w niej realizuje. W cykliczną płodność pary ludzkiej wpisany jest dar wolności i odpowiedzialności określający jej twórczą aktywność seksualną. Prelegent wyjaśnił znaczenie takich terminów, jak regulacja poczęć, naturalne planowanie rodziny i rozpoznawanie płodności, ukazując dokonaną na przestrzeni lat zmianę używanej terminologii i wynikających z niej subtelnych różnic interpretacyjnych w coraz pełniejszym rozumieniu nauczania Pawła VI z encykliki *Humanae vitae* o godziwości aktów małżeńskich. Profesor uznał rozpoznawanie płodności za poprawne terminologicznie określenie kompetencji biomedycznej małżonków wchodzącej w zakres postawy odpowiedzialnego rodzicielstwa. Małżonkowie współdziałają z Bogiem, realizując chrystologiczną i sakramentalną naturę płodnego powołania małżeńskiego. Planowanie rodziny aktualizuje się w porządku godziwych etycznie decyzji urzeczywistniających zamysł Boży wobec wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Jego wyrazem są akty seksualne mające źródło w miłości małżeńskiej, spełniane w zupełnej i odpowiedzialnej wolności, ukierunkowane na wypełnienie woli Bożej dzięki co najmniej potencjalnej otwartości na przyjęcie potomstwa. Przez wskazane komponenty tak uporządkowanego pożycia małżeńskiego akty seksualne stają się znakiem daru osobowego małżonków.

Bez pierwszorzędnego odniesienia do zamysłu Bożego o ludzkiej płodności i aktach małżeńskich żadna decyzja rodzicielska nie jest odpowiedzialna, stąd wynika konieczność zachowania wewnętrznego przeznaczenia aktu seksualnego do przekazywania życia i wyrażania jedności małżonków. Tym samym esencja sporu o antykoncepcję nie dotyczy wyboru danej metody, lecz etycznej afirmacji porządku życia płciowego polegającego na godziwym samopanowaniu i samoposiadaniu małżonków, co nie jest metodą działania, ale stanowi istotę postępowania małżeńskiego jako czynu osobowego. Odpowiedzialne rodzicielstwo wymaga znajomości zasad etycznego rozpoznania płodności przy uwzględnieniu niezbędnej wiedzy o psychofizjologicznej strukturze płciowości. Równie fundamentalną rolę odgrywa dialog małżeński pogłębiający więź małżonków. Na zakończenie wykładu ksiądz profesor wskazał warunki owocnej komunikacji małżeńskiej eliminującej dominację potrzeb seksualnych jednej strony i poczucie obowiązku współżycia u drugiej, wzmacniającej postawę powściągliwości koniecznej dla zachowania wierności, jak również prowadzącej do wzajemnego zrozumienia oczekiwań seksualnych obojga partnerów i poszukiwania przez nich pozaerotycznych form wyrażania intymnej bliskości w okresach wstrzemięźliwości podnoszących jakość ich późniejszych przeżyć seksualnych.

Kierownik Katedry Teologii Moralnej i Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF, uczynił przedmiotem swojego referatu etyczno-normatywne uwarunkowania postaw katolickich małżonków wobec zapłodnienia pozaustrojowego. Specjalista bioetyki przytoczył dwa zarzuty stawiane Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła z powodu jego negatywnej oceny etycznej procedur *in vitro*. Dotyczą one rzekomej wrogości i zdystansowania Kościoła do postępu biomedycznego oraz braku zrozu-

mienia cierpienia par mierzących się z niepłodnością. Przywołane zarzuty w przekonaniu prelegenta są argumentami chybionymi. Ideą regulatywną sporu o godziwość sztucznego zapłodnienia bowiem pozostają inne pytania, mianowicie: Kim jest osoba ludzka? Kto jest osobą ludzką? Kiedy stajemy się osobą? Jaki jest status ludzkiego embrionu? W poszukiwaniu na nie odpowiedzi w dyskursie bioetycznym ścierają się dwa przeciwstawne stanowiska aksjologiczne – logika reprodukcyjna z logiką prokreacyjną. Podejmując według kryteriów prawa naturalnego analizę ingerencji biomedycznych dokonywanych na osobie ludzkiej, Magisterium Kościoła wykazuje troskę o każdego człowieka, całego człowieka z samym faktem jego istnienia i na każdym etapie rozwoju.

Ksiądz profesor sprzeciwił się dochodzącym do głosu w przestrzeni publicznej twierdzeniom zrównującym dzieci poczęte pozaustrojowo z produktami procesów laboratoryjnych, a w rezultacie negującym ich godność osobową. Narracja ta w założeniu jej propagatorów ma wyrażać moralną niegodziwość sposobu otrzymanej koncepcji. W istocie jednak dziecko powołane do życia w procedurze sztucznego zapłodnienia, mimo niegodziwej i stechnicyzowanej formy poczęcia, samo w sobie nie jest produktem. Podobnie ludzkie klony, jeżeli zostaną w przyszłości uzyskane, także będą pełnowartościowymi osobami. Wszelako niekwestionowaną prawdą jest, że dzieci poczęte pozaustrojowo zostały potraktowane jak produkty na pierwszym etapie życia. Nie jest bowiem obecnie możliwe sztuczne indukowanie zapłodnienia bez realizacji procedur analogicznych do ciągu produkcyjnego przedmiotów użytkowych. Wskazana różnica kierunku wartościowania rozpatrywanej sytuacji etycznej, odrzucająca sprowadzanie osób narodzonych w wyniku laboratoryjnego zapłodnienia do produktu dla wykazania niegodziwości moralnej użytych do tego metod, jest wyrazista. Respektuje wszakże status osobowy poczętych *in vitro* dzieci i jednocześnie zapobiega dalszym depersonalizującym i stygmatyzującym je odniesieniom społecznym, rozciągającym się na postnatalne stadium ich życia. Czym innym bowiem jest uznać kogoś za produkt, a czym innym stwierdzić, że osoba została potraktowana jak produkt. W Polsce około 70 klinik oferuje parom sztuczne zapłodnienie. Efektywność metod *in vitro* utrzymuje się na stałym poziomie. Prelegent zalecił daleko idącą ostrożność w ocenie wiarygodności przedstawianych przez poszczególne kliniki szacunków. W tym zakresie należy poddać weryfikacji wiele czynników, jak chociażby wziąć pod uwagę wiek osób kwalifikowanych do procedury.

Kluczową, a zarazem dopełniającą referat księdza profesora kwestią było rozstrzygnięcie często wysuwanej kontrowersji, czy rodzice kochają dziecko narodzone w wyniku zastosowania sztucznego zapłodnienia. Prelegent udzielił jednoznacznej odpowiedzi: tak, ale nie od początku jego życia. Dopiero pomyślnie dopełniona implantacja i dalszy niezaburzony rozwój płodowy, pozwalający przewidywać dobrostan zdrowotny dziecka i wysoki standard jego życia po porodzie, są rękojmią warunkującą przywiązanie rodzicielskie. W tym kontekście wystarczy już tylko podkreślić, że pomyślnie narodzone dziecko poddano w najwcześniejszej fazie rozwoju wraz z pozostałym rodzeństwem selekcji preimplantacyjnej, weryfikując jakość genetyczną i rozwojową wszystkich powołanych do życia embrionów. Z samą procedurą wiąże

się również poważne ryzyko licznych nadużyć. Zalicza się do nich eksperymentalne próby modyfikacji gatunku ludzkiego zmierzające do realizacji utopijnych dezyderatów transhumanizmu, wytwarzanie embrionów do celów pozareprodukcyjnych czy wykorzystanie *in vitro* przez płodne pary w formie programowanej reprodukcji „na życzenie", spełniającej oczekiwania partnerów co do charakterystyki fizjonomicznej i płciowej dziecka.

Tematyka referatu ks. Mariana Machinka, zogniskowana wokół etycznego wymiaru interwencji biomedycznych silnie promowanych w przypadku niepłodności, znalazła kontynuację w wystąpieniu pt. *Duszpasterskie towarzyszenie małżeństwom z doświadczeniem niepłodności* autorstwa ks. dr. Kazimierza Musioła, absolwenta Instytutu Nauk Teologicznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i moderatora w archidiecezji katowickiej wspólnoty „Droga Nadziei" dla małżeństw starających się o potomstwo. W ocenie wykładowcy obserwujemy biegunowe zmiany społeczne związane z prokreacją: z jednej strony pogłębiającą się mentalność antykoncepcyjną i coraz bardziej wyrafinowane formy przemocy prenatalnej, z drugiej natomiast wzrastającą liczbę par doświadczających trudności z poczęciem i urodzeniem potomstwa. Niepłodność determinuje wielorakie spektrum problemów biomedycznych, psychologicznych, moralnych i duchowych. W poszczególnych sytuacjach mogą one wynikać także z wcześniejszego postępowania małżonków. Wieloletnie bowiem stosowanie hormonalnych środków antykoncepcyjnych obniża szansę poczęcia dziecka. Kościół katolicki poszukuje owocnych sposobów wsparcia pastoralnego małżeństw przeżywających kryzys spowodowany niemożnością założenia rodziny. Pomoc ta dotyczy nie tylko udzielenia adekwatnych odpowiedzi na pojawiające się dylematy bioetyczne w procesie diagnozy i leczenia, ale obejmuje również swoim zakresem towarzyszenie małżonkom niejednokrotnie po raz pierwszy stawiającym pytania o istotę rodzicielstwa, znaczenie cierpienia, sens życia, formację sumienia i osobistą relację z Bogiem. Towarzyszenie parom z tak szczególnym doświadczeniem prokreacyjnym wymaga od duszpasterza gruntownego i wszechstronnego przygotowania.

Ksiądz doktor przedstawił projekt badań teologiczno-pastoralnych przeprowadzony w grupie 462 osób rekrutujących się z małżeństw diagnozowanych i leczonych z powodu niepłodności. Ze względu na postawione cele pastoralne i możliwości dotarcia do respondentów badaniami objęto głównie wierzących małżonków wyznania rzymskokatolickiego mających kontakt z katolickimi ośrodkami leczenia niepłodności i duszpasterstwem specjalistycznym. W rezultacie projektu uzyskano informacje na temat specyfiki problemów małżeńskich w typizowanej sytuacji prokreacyjnej, optymalnych form pomocy pastoralnej i kierunków rozwoju pracy duszpasterskiej. Prelegent zaprezentował wybrane wyniki i postulaty płynące z badań.Ponad połowa małżeństw za dobre rozwiązanie uznała adopcję dziecka oraz potwierdziła wywieranie presji społecznej dotyczącej posiadania potomstwa. Blisko dwie trzecie respondentów przyznało, że małżonkowie z diagnozą niepłodności mogą odczuwać skrępowanie w towarzystwie rodzin z małymi dziećmi. Niewiele więcej niż 42% ankietowanych wysuwało twierdzenie o pogodzeniu się z niemożnością urodzenia dziecka. Kluczo-

wym czynnikiem sprzyjającym akceptacji takiego stanu rzeczy okazała się głęboka wiara religijna. Tylko połowa badanych poszukiwała wsparcia duchowego w Kościele katolickim. Zaledwie 25% małżonków dostrzegło adresowane do nich inicjatywy pomocy ze strony Kościoła.

Głównym oczekiwaniem respondentów wysuwanym wobec duszpasterstw specjalistycznych była otwartość kapłanów na zwykłą rozmowę. Pośród innych form towarzyszenia wymieniano: kierownictwo duchowe, sakrament pokuty, adorację Najświętszego Sakramentu z indywidualnym błogosławieństwem, rekolekcje, spotkania wspólnot. Do priorytetowych postulatów dla pracy duszpasterskiej z małżonkami autor badań zaliczył: umacnianie wiary, kształtowanie krytycznej oceny praktyk medycznych naruszających ludzką godność, promowanie godziwej etycznie diagnostyki i sposobów leczenia niepłodności, rozwijanie gotowości par do przyjęcia dziecka w drodze adopcji, tworzenie grup pastoralnych pomagających przezwyciężyć poczucie stygmatyzacji i izolacji. W ocenie prelegenta liczba duszpasterstw specjalistycznych przeznaczonych dla małżonków mierzących się z niepłodnością jest niewystarczająca w skali ogólnopolskiej. W okresie realizacji projektu badawczego zaledwie w trzech diecezjach takie duszpasterstwa podejmowały systematyczną pracę pastoralną.

Ostatni referat w drugiej części konferencji wygłosiła dr n. med. Iwona Rawicka z Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego specjalizująca się w badaniach nad medyczno-społecznymi aspektami ciąży, porodu i połogu. W swoim wystąpieniu wykładowczyni zapoznała słuchaczy z psychologicznymi i społecznymi następstwami przemocy prenatalnej. Czynniki społeczno-kulturowe spowodowały wzrost zainteresowania badaczy i położników prenatalnym etapem rozwoju człowieka. Technologia medyczna pozwalająca na wizualizację życia wewnątrzmacicznego przyspieszyła proces uznania płodu za zdolny do odbioru bodźców aktywny podmiot procedur medycznych, a więc nadania mu statusu pacjenta. Jednocześnie na dostępności badań prenatalnych zaciążyły tendencje eugeniczne, wymagające od płodu spełnienia utylitarnych kryteriów jakości życia. Personalistyczna lub biologistyczna waloryzacja prenatalnego stadium człowieka różnicuje potencjalne i faktycznie występujące w poszczególnych przypadkach klinicznych skutki przerwania ciąży.

Prelegentka przedstawiła wybrane charakterystyki specyfikujące oba przeciwstawiane sobie podejścia aksjologiczne, rekonstruując właściwą dla każdego z nich narrację antropologiczną kształtującą tożsamość społeczną poczętego dziecka i jego rodziców. Mimo że uzyskanie koncepcji drogą naturalną i prawidłowy rozwój wewnątrzmaciczny dziecka są objawem zdrowia prokreacyjnego pary, to mentalność antykoncepcyjna sprowadziła gamety do rzędu patogenów, ciążę do stanu chorobowego, zaś aborcję zaliczyła do terapeutycznych form „pomocy medycznej" i „opieki reprodukcyjnej". Psycholodzy prenatalni i reprezentanci doktryny wartości życia stoją natomiast na stanowisku, że dziecku w fazie przedurodzeniowej przysługuje prawo do ochrony życia i zdrowia, prawo do ochrony przed bólem i dyskomfortem, jak również prawo do przeciwdziałania czynnikom zaburzającym jego rozwój.

Doktor I. Rawicka podkreśliła brak wiarygodnych badań stwierdzających długofalowe korzyści medyczne, psychologiczne i społeczne wykonywanych aborcji. Jednocześnie zwróciła uwagę na szereg doniesień potwierdzających negatywne następstwa procedur abortywnych. Ta dysproporcja danych poznawczych podważa w jej ocenie racjonalność stosowania aborcji jako rozwiązania niewątpliwie ryzykownego dla zdrowia szeregu osób. Aborcja bowiem jest wydarzeniem rozgrywającym się nie tylko w doświadczeniu podmiotowym jednostki, ale także w układzie małżeńskim, rodzinnym i społecznym. Jej konsekwencje przyjmują postać zróżnicowanych płciowo skutków somatycznych i psychologicznych, ale również moralnych i duchowych, dotykających osób bezpośrednio zaangażowanych w przerwanie ciąży, jak i dosięgających późniejszych generacji w rodzinie. Badaczka uwieńczyła swoje wystąpienie szczegółową eksplanacją wybranych rodzajów implikacji aktów aborcyjnych dla matek, ojców, wcześniej narodzonych i w przyszłości poczętych dzieci, członków rodziny poszerzonej i personelu medycznego. Omówiła także wieloczynnikowe uwarunkowanie rozpoznawanych następstw doświadczeń abortywnych. Na psychologiczne i moralne reakcje postaborcyjne do pewnego stopnia wpływają predyktory społeczne, kulturowe i religijne oddziałujące na daną osobę w jej bezpośrednim środowisku życia.

Dopełnieniem drugiej sesji sympozjum była dyskusja skoncentrowana na argumentacji Kościoła katolickiego traktującej o etycznej dopuszczalności regulacji poczęć przy wykorzystaniu metod naturalnego rozpoznawania płodności. Osią sporu, który wywiązał się między prelegentami i uczestnikami konferencji zadającymi pytania z audytorium, było wykazanie, że moralnie godziwe planowanie rodziny nie jest formą antykoncepcji. Podstawą rozważań stała się encyklika *Humanae vitae* i całościowo ujęta wykładnia tego dokumentu.

Obradom trzeciej sesji przewodniczył ks. prof. UAM dr hab. Dariusz Kwiatkowski, pracownik Zakładu Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Referat otwierający mgr. Piotra Guzdka, doktoranta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego i sekretarza zarządu Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego, przyjął formę wykładu nt. *Wczesno prenatalna śmierć dziecka. Specyfika sytuacji tanatycznej poronienia klinicznego.* Tytułowa specyfikacja została zaprezentowana na przykładzie fizjologicznych, antropologicznych i psychologicznych charakterystyk poronienia, do którego dochodzi w sposób niezamierzony przez rodziców i personel medyczny. W rezultacie przeprowadzono analizę śmierci dziecka poniżej 22. tygodnia ciąży w dziewięciu odsłonach, ujmując poronienie spontaniczne jako: zdarzenie niepunktualne w biografii rodziców, stratę antropologicznie i psychologicznie niejednoznaczną, śmierć społecznie nieuznaną, wydarzenie wstydliwe, wydarzenie konfrontujące małżonków z założeniami teorii gender, przeżycie weryfikujące przywiązanie prenatalne rodziców do dziecka, stratę niematerialną, zdarzenie tanatyczne wywołujące żal prospektywny, doświadczenie żałoby rodzicielskiej przeciwstawnie wartościowanej w odniesieniu do mężczyzn i kobiet w ich środowisku życia. Sformułowana narracja ukazała w sposób wieloaspektowy poszczególne składowe sytuacji poronnej różnicujące ją od innych postaci śmierci człowieka. Całość rozważań osadzono w dwóch dominujących obec-

nie w dyskursie bioetycznym nurtach personologicznych: ontologiczno-aksjologicznym i deskryptywno-funkcjonalistycznym. Finalnie wyciągnięto wnioski dla praktyki pastoralnej i towarzyszenia osieroconym małżonkom po stracie wczesno prenatalnej.

Dyrektor Krajowego Ośrodka Duszpasterstwa Rodzin, ks. dr Przemysław Drąg, zapoznał uczestników sympozjum z problematyką *Ochrony nienarodzonego dziecka i jego matki w nowej strategii duszpasterstwa rodzin Kościoła katolickiego w Polsce*. Świadomość konieczności ochrony życia rodzinnego i udzielenia kompleksowych form pomocy rodzinie jest wysoka w polskim społeczeństwie. Obok instytucjonalnego systemu wsparcia rozwija się silny ruch obywatelski opierający się na organizacjach pozarządowych kierujących pomoc do rodzin w sytuacji trudnej, zwłaszcza przemocy, niepomyślnej diagnozy prenatalnej czy niepełnosprawności. Celem strategicznym postawionym przez duszpasterstwo rodzin w wymiarze ściśle społecznym jest usytuowanie rodziny w centrum polityki państwa i samorządów jako podmiotu, nie zaś wyłącznie przedmiotu działań. Do realizacji tak wyznaczonego celu zaproszeni są zarówno aktywni we wspólnotach parafialnych i środowiskach lokalnych katolicy, jak i osoby jednoznacznie popierające ochronę rodziny i nienarodzonego dziecka, choć niezwiązane wyznaniowo z Kościołem katolickim lub niepraktykujące. Uzyskanie zamierzonego rezultatu wymaga zbudowania woli politycznej. Chodzi zatem o stworzenie szerokiej koalicji społecznej i politycznej wypracowującej skuteczne narzędzia wsparcia i ochrony małżeństwa i rodziny oraz promocji rodzicielstwa i godności osoby od poczęcia. W tym kontekście prelegent zwrócił uwagę na plagę aborcji farmakologicznych i nieskuteczność interpelacji poselskich kierowanych w tej sprawie do organów ścigania.

Wdrożenie strategii zostało rozpisane na kilka etapów. Pierwszy dotyczy zgromadzenia podmiotów gotowych do długoterminowej i solidnej pracy, w czym przeszkadza mocna osobowość przywódców organizacji i ruchów społecznych, którym nierzadko zależy przede wszystkim na promocji swojego wizerunku. Na tym etapie kluczowe jest wyłonienie liderów regionalnych i tematycznych, powołanie zespołu koordynującego osiąganie celów strategicznych na obszarze całej Polski i niezależnego zespołu prawnego zajmującego się przygotowaniem projektów aktów normatywnych i lobbingiem w środowisku politycznym. W społeczeństwie zmediatyzowanym zachodzi pilna potrzeba stworzenia specjalnej grupy ds. nowych mediów pracującej nad nowoczesnym modelem komunikowania marki „rodzina". Fundamentalne znaczenie ma etap okresowej ewaluacji podejmowanych inicjatyw, pozwalającej na aktualizację założeń strategii i weryfikację efektywności przyjętych środków i metod działania. Pośród nich zaplanowano: wykorzystanie technik i zasad nowoczesnej komunikacji, posługiwanie się argumentacją odnoszącą nie do przekonań światopoglądowych, lecz odwołującą do wyników badań, prawidłowe używanie w przestrzeni publicznej pojęć „rodzina" i „małżeństwo", stosowanie zasad *savoir vivre'u* w komunikacji o rodzinie z wykluczeniem agresywnego przekazu, przedstawianie rodziny jako depozytariusza cywilizacyjnych wartości łączących społeczeństwo niezależnie od poglądów, kreowanie aspiracyjnego wizerunku rodziny, włączanie instytucji do komunikowania rodziny. Zintegrowanie zróżnicowanych nadawców tak sprofilowa-

nej komunikacji zwiększa szansę uzyskania efektu synergii. Do grona potencjalnych nadawców prelegent zaliczył: kancelarię Prezesa Rady Ministrów, poszczególne ministerstwa, polityków samorządowych, instytucje rządowe i samorządowe, liderów organizacji pozarządowych, biznes, media publiczne i Kościół katolicki.

W kolejnym referacie prezes Fundacji Małych Stópek w Szczecinie, ks. Tomasz Kancelarczyk, wprowadził pod obrady tematykę Troski diecezjalnego duszpasterstwa rodzin o dziecko i kobietę zagrożonych aborcją. Duszpasterz dzielił się z uczestnikami konferencji doświadczeniem zmagań o uratowanie życia dziecka i nierzadko odczuwanej bezradności w sytuacjach abortywnych, w których opuszczona przez mężczyznę kobieta nie akceptuje nowo poczętego dziecka i odmawia przyjęcia oferowanej pomocy. Im silniejsze jest doświadczenie bezradności wobec przemocy prenatalnej, tym większa w ocenie kapłana zachodzi potrzeba modlitwy i intensyfikacji wysiłku etycznego dla kształtowania kultury społecznej afirmującej nienarodzonych. Formacja antropologiczna i edukacja bioetyczna powinna poprzedzać przekaz pastoralno-teologiczny. Zanim młodzież otrzyma propozycję duchowej adopcji dziecka poczętego, należy jej wcześniej dostarczyć merytoryczną wiedzę o rozwoju prenatalnym człowieka stanowiącą pierwszy warunek afirmacji życia.

W każdym przypadku zagrożenia aborcją niezbędne jest budowanie indywidualnej strategii ochrony kobiety i dziecka dostosowanej do okoliczności i przyjmującej charakter długofalowej pomocy, uwzględniającej także potencjalne konsekwencje aborcji, której może nie udać się zapobiec. Istotnym aspektem pozostaje rozpoznanie i usunięcie przyczyn ukierunkowania matki na rozwiązania aborcyjne. Jeżeli cel ten nie zostanie osiągnięty, nieuchronnie wzrasta ryzyko powtórzenia sytuacji abortywnej w przyszłości. Prelegent przedłożył szacunkowe dane wskazujące, że za około 99% spraw aborcyjnych trafiających do Fundacji Małych Stópek odpowiedzialny jest kryzys ojcostwa, czyli brak otwartego na rodzicielstwo mężczyzny, i w analogicznym stopniu kryzys małżeństwa ustępującego miejsca wolnym związkom i przygodnym kontaktom seksualnym.

Prezes Fundacji Czyste Serca w Bydgoszczy i redaktor serwisu internetowego Przystań Czystych Serc, Wiesław Gajewski, dopełnił swoją prelekcją pt. Tylko miłość daje życie wszystkie zaplanowane w programie konferencje wystąpienia. Pedagog poddał analizie cztery przyczyny empirycznie stwierdzalnego zjawiska, jakim jest ludzkie życie. Omawiając wybrane czynniki środowiskowe, w których toczy się życie, wysunął wniosek, że żaden z nich nie stanowi jego pierwszej przyczyny. Następnie przeszedł do rozważenia kwestii niepowtarzalności ludzkiej jednostki w kontekście odkrycia genomu i postępów biologii molekularnej. Niewątpliwie u podstaw niepowtarzalności osoby leży genom. Ten zaś rozpatrywany holistycznie nie jest jednak sterownikiem życia, lecz wyłącznie jego swoistą matrycą, na której czynniki epigenetyczne budują całość żywego organizmu. Dla zobrazowania tego problemu prelegent posłużył się analogią zapisu nutowego. Sam zapis nie tworzy jeszcze muzyki. Dopiero wykonawca musi zagrać partyturę, by muzyka będąca synonimem życia wybrzmiała każdorazowo w sposób niepowtarzalny. Toteż zasadnie jest patrzeć na ludzki genom jako na matrycę niepowtarzalności osoby. W tym kontekście wykła-

dowca sformułował wniosek, że podobnie jak w odniesieniu do czynników środowiskowych, również żaden element organizmu nie jest źródłem jego istnienia. Po rozpatrzeniu uwarunkowań środowiska i genomu W. Gajewski skoncentrował swój wywód na kodzie genetycznym kodującym 20 białek tworzących strukturę żywego organizmu. W jego opinii pierwsza przyczyna procesu kodowania wykazuje pochodzenie transcendentne, co ma dowodzić jednej z fundamentalnych cech życia – odwieczności, ściśle związanej z inną jego charakterystyką określaną mianem tajemnicy życia. Tajemnica ta wyraziście odsłania się w przypadku stwierdzenia u dziecka zespołów genetycznych. W rezultacie przeprowadzonych analiz bydgoski pedagog potwierdził tytułową tezę swojego wystąpienia, uzupełniając ją o wyniki dokonanych przez siebie z udziałem słuchaczy eksploracji poznawczych: tylko miłość daje życie i to ona stanowi pierwszą przyczynę każdego życia, a jest nią miłość Boga Stwórcy.

Podsumowaniem trzeciej sesji sympozjum była dyskusja ogniskująca się wokół teorii ewolucji Karola Darwina, prawnych regulacji pogrzebu dziecka martwo urodzonego w Polsce i odpowiedzialności moralnej katolickich parlamentarzystów za prezentowaną postawę w trakcie prac legislacyjnych nad projektami ustaw wzmacniającymi ochronę życia nienarodzonego dziecka. Konferencję zamknęły słowa podziękowań głównego organizatora, ks. Andrzeja Pryby, skierowane do prelegentów i uczestników obrad zgromadzonych w auli Wyższego Seminarium Duchownego w Kaliszu oraz internautów łączących się za pośrednictwem transmisji telewizyjno-internetowej.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 395-399
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.24

MICHAŁ PIERZCHAŁA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska
michal.pierzchala@kul.pl
ORCID: 0000-0001-9214-2353

Sprawozdanie z 54. Tygodnia Eklezjologicznego zorganizowanego przez Koło Naukowe Teologów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie

Do tradycji Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie należy „Tydzień Eklezjologiczny", który odbył się po raz 54. w dniach 17-19 maja 2022 roku i został zorganizowany przez Koło Naukowe Teologów KUL (dalej: KUL KNT) pod hasłem „Kościół Świętych". Sympozjum rozpoczęło się uroczystą Eucharystią pod przewodnictwem Ks. Abp. Stanisława Budzika Metropolity Lubelskiego i Wielkiego Kanclerza KUL. Ksiądz Arcybiskup podkreślił w homilii, że Chrystus jest źródłem i dawcą wszelkiej świętości, oraz wskazał, iż Kościół ukazuje powołanie do świętości jako powszechną drogę, i zaprosił, aby wołać o świętych i nimi się stawać przez bliskość z Chrystusem i Jego Kościołem. Następnie w auli Collegium Jana Pawła II KUL na rozpoczęcie sympozjum głos zabrał ks. prof. dr hab. Przemysław Kantyka dziekan Wydziału Teologicznego KUL. Ksiądz dziekan podkreślił, że świętość jest darem, którego Bóg chce udzielić każdemu, a następnie podziękował dotychczasowemu kuratorowi Koła Naukowego Teologów dr. hab. Krzysztofowi Mielcarkowi prof. KUL oraz ogłosił nominację na nowego opiekuna KNT ks. dr. Andrzejowi Meggerowi.

W pierwszej sesji głos zabrał ks. bp dr hab. Piotr Turzyński biskup pomocniczy diecezji radomskiej, który wygłosił referat *Piękno Kościoła u św. Augustyna*. Prelegent wskazał, że w momencie nawrócenia św. Augustyn przeszedł przemianę z estety w chrześcijanina, który źródło piękna upatruje w Bogu- „Piękności dawnej i zawsze nowej". Ksiądz biskup, odwołując się do twórczości św. Augustyna traktującej o Kościele, wskazał, że Oblubienica Chrystusa, chcąc doświadczyć przemiany w piękną, musi uznać swą brzydotę, grzeszność, wyznać ją Panu, aby doświadczyć daru rekapitulacji, renowacji, który daje prawdziwe piękno. Augustyn dostrzegał, że źródłem

recapitulatio jest *incarnatio Christi*, dlatego potrzebna jest nieustanna kontemplacja tajemnicy wcielenia. Prelegent wspomniał także o herezji donatystycznej, która głosiła ekskluzywną wizję powołania do świętości w Kościele, w kontrze do czego staje chrystocentryczna eklezjologia Augustyna. Kolejno referat wygłosił ks. dr hab. Andrzej Proniewski prof. UwB. Wystąpienie dotyczyło kwestii teologii laikatu i synodalności jako drogi realizacji powszechnego powołania do świętości. Prelegent zaznaczył, że Kościół nie tylko ukazuje świętość jako cel życia ludzkiego, ale również wskazuje, w jaki sposób ją osiągnąć. Ksiądz profesor przypomniał definicje i role wiernych świeckich i duchownych. Wskazał konieczność kooperacji laikatu i kleru w pełnieniu woli Bożej. Prelegent przywołał także nauczanie papieża Franciszka, wskazując, że obecny synod o synodalności winien być odczytany jako wydarzenie łaski, które ma uzdrowić rany i pomóc wierzącym kroczyć ku świętości. Następnie o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv z Papieskiego Wydziału Teologicznego Świętego Bonawentury w Rzymie przedstawił referat pt. *Świętość – wieczny odpoczynek? Czym się zajmują zbawieni?* Ojciec profesor wskazał, że nie należy odczytywać świętości w kategoriach funkcji do spełniania, lecz relacji miłości. *Esse* miłości wyprzedza jej *agere*, dlatego w wieczności nie chodzi o jakość egzystencji, lecz o nią samą. W kluczu miłości, która daje radość i szczyt szczęścia zbawionym, należy interpretować ich wieczny odpoczynek. Pierwsza część sympozjum została zakończona dyskusją na temat piękna Kościoła w jego wymiarze temporalnym i eschatologicznym.

Drugą sesję konferencji zainaugurował wykład *Świętość Nowego Izraela w Kapłańskim Kodeksie Świętości* (*Kpł 17-26*) wygłoszony przez ks. dr. hab. Tomasza Tułodzieckiego prof. UMK w Toruniu. Prelegent rozpoczął od przedstawienia częstotliwości występowania pojęcia świętości w Starym Testamencie oraz wyjaśnienia pojęcia Nowego Izraela. Świętość została przedstawiona jako coś najbardziej fundamentalnego, ale zarazem najbardziej złożonego we wszelkim przeżyciu religijnym. Biblia uczy, że dążenie do świętości urzeczywistnia się dzięki postawom moralnym i kultowi. Człowiek ma stawać się świętym, ponieważ Bóg jest święty, ale nie znaczy to, że możliwe jest, by stał się świętym jak Pan. Następnie ks. dr hab. Kazimierz Pek profesor KUL wygłosił wykład pt. *Kościół Świętego*. Prelegent zadawał ważne pytania o miejsce Chrystusa w działalności Kościoła. Czy Dawca wszelkiej świętości w działalności pastoralnej nie został umieszczony w cieniu świętych i wiernych? Prelegent zwrócił uwagę na pewne niepokojące z teologicznego punktu widzenia formy czci świętych, które zdają się fałszować jedyne pośrednictwo zbawcze Chrystusa. Świętość nie powinna być przedstawiana jako kategoria oddzielająca od Boga, lecz jednocząca z Nim. Druga część sympozjum została zakończona interesującą dyskusją dotyczącą biblijnych i dogmatycznych definicji świętości oraz kultu świętych i błogosławionych.

Drugi dzień sympozjum rozpoczęła Eucharystia w kościele Akademickim KUL pod przewodnictwem ks. dr. Andrzeja Meggera. Celebrans w homilii zaznaczył potrzebę trwania w Chrystusie na wzór latorośli w winnym krzewie. Bliskość z Chrystusem jest warunkiem *sine qua non* świętości wiernych. Pierwszą sesję drugiego dnia sympozjum zainaugurował wykład o. prof. dr. hab. Andrzeja Derdziuka OFM Cap

Znaczenie formacji sumienia w życiu świętych. Prelegent zaznaczył, że człowiek nie rodzi się jako święty, ale się nim staje dzięki relacji z Bogiem i rozwojowi sumienia. Sumienie nie jest głosem samego Boga, lecz swoistym „sanktuarium" wewnątrz osoby, gdzie rozbrzmiewa głos Stwórcy. Formacja sumienia polega na dążeniu do poznawania prawdy i do prawości, a więc do podążania poznaną prawdą. Narzędziami formacji sumienia są modlitwa, otwartość na łaski sakramentalne, dary Ducha Świętego oraz *docibilitas*. Ojciec Andrzej Derdziuk podkreślił także znaczenie przykładu życia świętych w formacji sumienia. Ich świadectwo zawstydza, inspiruje, pociąga do naśladowania. Następnie głos zabrał ks. dr hab. Tadeusz Zadykowicz prof. KUL, który podjął temat pt. (*Nie*)*moralność kanonizowana? Kontrowersyjne obrazy świętych*. Prelegent odniósł się do ikonografii chrześcijańskiej w pierwszych wiekach, a następnie przedstawił niektóre współczesne obrazy świętych, którzy czasem są przedstawiani w bardzo prozaicznych okolicznościach lub nawet z pewnymi atrybutami wątpliwej jakości moralnej. Ksiądz dr hab. Tadeusz Zadykowicz wskazał, że wizerunki świętych mają dostarczać wrażeń estetycznych, ale także pełnią funkcję semiotyczną oraz katechetyczną. Zarówno idealistyczne, jak i realistyczne obrazy świętych mają wskazać procesualność wzrastania w świętości. Artystyczne wyrazy świętych winny być taktowne, inspirowane wiarą i ukazywać drogi wzrostu duchowego. Należy unikać wszystkiego, co miałoby wypaczać właściwy kult i pojęcie świętości, ale w zależności od potrzeb można także używać innych przedstawień niż idealistyczne, jednakże nie w celu kultu, a dydaktyki. Wykład *Duchowość codzienności wg św. Josemarii Escrivy* wygłosił ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL. Prelegent zaznaczył wzrost znaczenia świeckich w aktualnym dyskursie teologicznym. Kolejno został ukazany św. Josemaria Escriva założyciel Opus Dei oraz rozumienie ukutego przez niego pojęcia „świętej świeckości". Hiszpański Święty wzywał do umiłowania Boga w codzienności i prostocie życia. Prelegent zaznaczył, że trzeba stawać się człowiekiem sumienia i świętym w codziennych realiach. Josemaria Escriva wzywał, aby „namiętnie kochać świat", gdyż żyjąc w jego ramach z sercem zjednoczonym z Bogiem, osiąga się chwałę nieba. Pierwszą część sympozjum zakończyła interesująca dyskusja dotycząca współczesnych form ascezy i jej wartości w drodze ku świętości oraz problematyki sztuki sakralnej i religijnej.

Drugą część obrad zainaugurował wykład *Relikwie i kult świętych* wygłoszony przez o. dr. Dominika Jurczaka OP z Papieskiego Instytutu Liturgicznego „Anselmianum" w Rzymie. Prelegent zaznaczył, że kult świętych odnosi się do całości problematyki eklezjologicznej. Ojciec Jurczak odniósł się do tradycji obecnych w Kościele Rzymskokatolickim dotyczących kultu relikwii. Relikwie wskazują na Eucharystię jako źródło i szczyt. Kult świętych nie tylko nie podważa znaczenia sakramentów, lecz podkreśla ich wartość. Kolejny wykład wygłosił ks. dr Andrzej Megger z Sekcji Liturgiki Wydziału Teologicznego KUL. Prezentacja nosiła tytuł *Święte świętym – uświęcająca rola Eucharystii*. Prelegent zaznaczył, że Eucharystia umożliwia wiernym udział w świętości Boga poprzez przystępowanie do Komunii Świętej. Dlatego ojcowie Kościoła jako źródło i drogę ku świętości wskazywali częste uczestnictwo w Liturgii Kościoła. Z uświęcającej roli Eucharystii wypływa łaska *consecratio mun-*

di umożliwiająca tworzenie nowej kultury, która przywraca rzeczom ich właściwy wymiar. Wykład *Fenomen cudu za wstawiennictwem świętych jako warunek do beatyfikacji czy kanonizacji* został zaprezentowany przez ks. dr. Filipa Krauze z Sekcji Teologii Fundamentalnej Wydziału Teologicznego KUL. Prelegent omawiał przemiany rozumienia cudu i jego funkcji, a także problematykę postrzegania cudów w kategoriach wiary jako kontry do badań empirycznych. Teolog zachęcił do zgłębienia interdyscyplinarnej kwestii cudów oraz prawa kościelnego odnoszącego się do problematyki kanonizacyjnej. Druga część sympozjum została zakończona twórczą dyskusją dotyczącą definicji świętości oraz kultu świętych i błogosławionych.

Po przerwie rozpoczęła się trzecia część kolejnego dnia sympozjum. Pierwszy temat tego panelu pt. *Integralne wychowanie człowieka ku pełni dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej* został zaprezentowany przez s. dr hab. Marię Opielę prof. KUL. Prelegentka podjęła tematykę relacji między pedagogiką integralną a teologią i wskazała, że proces wychowawczy winien być odczytywany w kategoriach holistycznych. Siostra prof. Maria Opiela ukazała także zależność między wychowaniem w rodzinie a obrazem Boga noszonym w sercu wiernych. Prelegentka ukazała potrzebę troski o takie wychowanie, które kreuje właściwy i możliwy do osiągnięcia obraz dojrzałości chrześcijańskiej. Kolejno ks. dr Paweł Samiczak wygłosił wykład zatytułowany: *Charyzmaty na drodze do świętości*. Prelegent przedstawił definicję i zastosowanie charyzmatów w codzienności oraz ich znaczenie w kontekście fenomenu świętości. Następnie wskazał miłość jako najważniejszy charyzmat i niezbędny warunek osiągnięcia świętości. Ostatnia prezentacja trzeciego panelu była zatytułowana: *Twarze świętych – Oblicza świętych. Refleksje nad wyobrażaniem świętych w sztuce europejskiej. Próba syntezy tradycji i nowego spojrzenia na kwestie wizualizacji świętych* i została zreferowana przez prof. dr hab. Małgorzatę Mazurczak z KUL. Pani profesor omówiła problematykę przedstawiania świętych w sztuce chrześcijańskiej w historii Kościoła. Prelegentka wskazała także obecny w sztukach problem poszukiwania ideału piękna, co wyraziło się w przedstawianiu świętych postaci na obrazach. Trzecia część sympozjum została zakończona interesującą dyskusją dotyczącą relacji między teologią a psychologią i innymi naukami pomocniczymi oraz kwestii przedstawiania sacrum w sztuce.

Ostatni dzień „Tygodnia Eklezjologicznego" rozpoczęła Eucharystia w Kościele Akademickim KUL pod przewodnictwem ks. Karola Godlewskiego prezesa KNT KUL. Celebrans w homilii zaznaczył, że Pan wzywa swój Kościół do przyjmowania miłości Bożej i dzielenia się nią z braćmi bez preferowania niektórych osób. Pierwszą sesję trzeciego dnia sympozjum zainaugurował wykład ks. mgr. Karola Godlewskiego prezesa KNT KUL *Prawdziwy obraz Boga jako warunek „sine qua non" pragnienia świętości*. Potem swój referat wygłosiła s. dr Anna Pędrak z WNO KUL pt. *Prawdziwe oblicze wynagrodzenia i pokuty*. Ostatnia prelekcja w pierwszej części obrad dotyczyła problematyki zatytułowanej: *Duch Orędownik u św. Pawła* i została wygłoszona przez ks. mgr. Linasa Sipaviciusa. Pierwszą część sympozjum zakończyła dyskusja problematyki obrazu Boga. W kolejnym panelu doktoranci KUL wygłosili następujące referaty: *Świętość w teologii Marcina Lutra* (ks. mgr Grzegorz Brud-

ny), *Świętość w perspektywie teologii św. J.H. Newmana* (ks. mgr Paweł Surowiec), *„Święty Kościół grzesznych ludzi. Koncepcja kard. Waltera Kaspera* (ks. mgr Tomasz Kornek) oraz *Eucharystia fons omni ssanctitatis* (ks. mgr lic. Krzysztof Mętlewicz z UKSW w Warszawie). Także ta seria wystąpień została zakończona dyskusją o tematyce ekumenicznej i eklezjalnej. Ostatnia część sympozjum składała się z trzech wystąpień: *Różne drogi do świętości* wygłoszonego przez ks. mgr. Michała Pierzchałę (KUL), *Style przywiązania do rodziców a procesy dekonwersji wśród młodzieży* zaprezentowanego przez ks. mgr. Michała Grupę (KUL) oraz *Religia w szkole – szkoła świętych?* przedstawionego przez ks. mgr. Tomasza Pązika (KUL). Następnie dyskusja odnosząca się do omawianej problematyki zakończyła 54. Tydzień Eklezjologiczny, który także tym razem stał się okazją do ciekawych spotkań, poszerzenia wiedzy teologicznej oraz twórczych dialogów.

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 401-408
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.25

ANDRZEJ DERDZIUK
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska
aderdziu@kul.pl
ORCID: 0000-0003-4678-726X

Sprawozdanie z działalności Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce za lata 2019-2022

Stowarzyszenie Teologów Moralistów powstało w roku 2007 podczas spotkania naukowego w Kamieniu Śląskim jako kontynuacja działającej od 1958 roku Sekcji Teologów Moralistów Polskich[1]. Osobowość prawną kościelną otrzymało po zatwierdzeniu statutu przez Konferencję Episkopatu Polski na zebraniu plenarnym w dniach 18-20 czerwca 2010 roku[2]. Nowy Zarząd Stowarzyszenia Teologów został wybrany na spotkaniu Stowarzyszenia dnia 10 czerwca 2019 roku w Poznaniu w składzie: prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap (KUL) – przewodniczący; ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM) – wiceprzewodniczący; ks. dr Jarosław A. Sobkowiak MIC (UKSW) – sekretarz; ks. dr hab. Andrzej Pryba (UAM) – członek zarządu; ks. dr Wojciech Surmiak (UŚ) – członek zarządu[3]. Zarząd rozpoczął swoją trzyletnią kadencję od spotkania roboczego, podczas którego ustalono miejsce i czas najbliższej sesji układającej program spotkania naukowego w roku 2020.

1. Doroczne spotkanie naukowe w roku 2020

Spotkanie organizacyjne odbyło się 11 stycznia w 2020 roku w klasztorze księży marianów w Warszawie przy ulicy Dembińskiego 2. Podczas wymiany zdań na temat

[1] Por. Ariusz Małyska, *Dzieje Sekcji Teologów Moralistów Polskich w latach 1958-2000*, Lublin 2001, s. 28.

[2] Por. Ireneusz Mroczkowski, *Sprawozdanie Zarządu Stowarzyszenia Teologów Moralistów z działalności w latach 2006- 2010*, https://teologiamoralna.pl/2010/10/sprawozdanie-zarzadu-stm/.

[3] Por. Robert Pilch, Michał Mrozek, *Sprawozdanie ze zjazdu Stowarzyszenia Teologów Moralistów, 9-11 czerwca 2019 roku, Poznań*, „Teologia i Moralność" 2019, t. 14, nr 2 (26), s. 271-277.

problematyki przyszłego spotkania zaproponowano, aby zorganizować je w Domu Rekolekcyjnym Księżówka w Zakopanem. Terminem zjazdu był tradycyjnie drugi tydzień czerwca. Przedmiotem obrad miało być zagadnienie związane z rocznicami urodzin św. Jana Pawła II i spodziewaną beatyfikacją Stefana Wyszyńskiego. Tytuł sympozjum brzmiał: *Profetyczny wymiar przesłania św. Jana Pawła II i bł. Stefana Wyszyńskiego*. W programie przewidziano odpowiednie referaty i następnie uzgodniono ich brzmienie z poszczególnymi autorami.

W ramach pierwszej sesji poświęconej św. Janowi Pawłowi II chciano ukazać nowe zjawisko, które w przestrzeni publicznej nazywa się odjaniepawlenie albo dewojtylizacja. Chodzi o wysiłki niektórych środowisk świadomie niszczących i deprecjonujących dziedzictwo duchowe polskiego papieża. W ramach sesji mieli wystąpić: prof. dr hab. Katarzyna Zagórska z UAM w Poznaniu z referatem *Język religijny we współczesnej kulturze*; o. dr Maciej Zięba OP z wykładem *Dziedzictwo pomnikowe – versus żywy pomnik*. Sesja druga została przewidziana jako nawiązanie do osoby i przesłania Sługi Bożego Stefana kardynała Wyszyńskiego w związku z oczekiwaną beatyfikacją. Referaty mieli wygłosić: prof. dr hab. Mieczysław Ryba z KUL-u na temat *Kapłan – lider – mąż stanu* oraz dr hab. prof. UKSW Grzegorz Łęcicki, który miał mówić o zagadnieniu *Przesłanie dotyczące uwarunkowań kulturowych rodziny*.

W ramach sesji trzeciej zamierzono skupić się na zadaniach Kościoła, w tym szczególnie teologów moralistów, w zakresie przekazywania duchowego dziedzictwa obu wielkich Polaków i aktualnej obrony wartości przez nich reprezentowanych. W programie sesji zaplanowano dwa wystąpienia: dr hab. prof. UŚ Arkadiusza Wuwera *Profetyczny wymiar nauczania społecznego Kościoła* oraz prof. dr hab. Andrzeja Derdziuka OFMCap z KUL *O adekwatną teologię moralną na obecne czasy*. Jak zawsze drugiego dnia spotkania przewidywano Walne Zebranie Stowarzyszenia Teologów Moralistów, podczas którego dokonywano podsumowania prac zarządu, przedstawiano sprawozdania i podejmowano decyzje dotyczące nowych członków oraz wskazywano tematykę i miejsce przyszłego spotkania naukowego. Spotkanie braterskie, które ma na celu integrację członków Stowarzyszenia, miało być ubogacone obecnością autora filmu „Apartament" Macieja Czajkowskiego.

Podczas drugiego dnia obrad miała się odbyć sesja w postaci spotkań grupowych. Członkowie zarządu zaproponowali tematy: *Współczesna wojna kulturowa*, *Przekaz wartości ewangelicznych*, *Służba życiu dzisiaj*, *Non possumus – czy i gdzie konieczne dzisiaj*? oraz *Wiara – wspólnota – naród*. Doktor Magdalena Lipińska z Olsztyna zgłosiła temat*: Obraz kobiety w tekstach Kardynała Stefana Wyszyńskiego wygłoszonych w latach 1955-1981*. Jak zwykle miało też być sprawozdanie z dyskusji w grupach oraz podsumowanie spotkania.

Z racji epidemii koronawirusa i obostrzeń sanitarnych nie doszło do spotkania w Zakopanem. Zarząd postanowił odłożyć je na jesień, do czasu unormowania się sytuacji epidemicznej. Zaplanowano, że odbędzie się w domu księży pallotynów w Konstancinie Jeziornej 25-27 października 2020 roku. Niestety, także ono nie doszło do skutku i dlatego w poniedziałek 26 października 2020 roku zorganizowano jednodniową sesję *online* na platformie Microsoft Teams. Ograniczono ją do jednego

referatu naukowego oraz walnego zebrania i sprawozdania z działalności. Tytuł całości brzmiał: *Profetyczny wymiar przesłania św. Jana Pawła II*. Po powitaniu uczestników przez przewodniczącego Stowarzyszenia swoje wystąpienie na temat *Tracone dziedzictwo – tracona pamięć i tożsamość* zaprezentował przez łącza internetowe ks. prof. Paweł Bortkiewicz TCH z UAM w Poznaniu. Potem odbyła się dyskusja oraz prezentacja osiągnięć naukowych członków Stowarzyszenia. Podjęto też rozmowę na temat następnego zjazdu w zakresie tematyki i miejsca oraz sposobu jego realizacji.

2. Sympozjum stowarzyszenia teologów moralistów w roku 2021

W styczniu 2021 roku zarząd ponownie spotkał się w Warszawie, by przedyskutować kwestię organizacji dorocznego spotkania naukowego. Ustalono jego termin na 13-15 czerwca 2021 roku w domu rekolekcyjnym w Licheniu. Tematyka obejmowała kwestie funkcjonowania Kościoła podczas pandemii koronawirusa. Tytuł całości sformułowano następująco: *Kościół w pandemii – pandemia w Kościele*. W ramach trzech sesji przewidziano siedem referatów oraz zaplanowano sesje grupowe, w których wyłoniono dwa zespoły dyskusyjne. Spotkanie miało się zacząć od Mszy świętej pod przewodnictwem biskupa włocławskiego ks. bpa Alojzego Meringa, który w międzyczasie ustąpił ze stanowiska i został biskupem seniorem. Na jego miejsce Stolica Apostolska mianowała ks. bpa Krzysztofa Wętkowskiego, do którego wysłano stosowne zaproszenie.

Z racji trwania pandemii i obostrzeń sanitarnych oraz zastrzeżeń niektórych członków Stowarzyszenia spotkanie nie odbyło się w formie stacjonarnej, ale zostało zorganizowane za pomocą platformy Microsoft Teams. Pierwszej sesji zatytułowanej *Fenomenologia pandemii* przewodniczył ks. dr hab. Andrzej Pryba MSF, prof. UAM. W jej ramach wystąpiła prof. dr hab. n. med. Alicja Wiercińska-Drapało z Warszawskiego Uniwersytetu Medycznego, ordynator Wojewódzkiego Szpitala Zakaźnego w Warszawie, która wygłosiła referat: *Pandemia – spojrzenie epidemiologa*. Następnie swoje wystąpienie *Pandemia – spojrzenie psychologa/psychiatry* zaprezentował psychiatra, prof. dr hab. Łukasz Święcicki kierownik kliniki w Instytucie Psychiatrii i Neurologii w Warszawie. Trzecią perspektywę ukazał prof. KUL dr hab. Arkadiusz Jabłoński, dziekan Wydziału Nauk Społecznych KUL, mówiąc na temat: *Pandemia – spojrzenie socjologa*.

Drugiej sesji zatytułowanej *Kościół w pandemii* przewodniczył ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF. Wskazano na zadania Kościoła wobec wiernych i potrzebę rozróżnień teologicznych. Jako pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Bogumił Gacka MIC z UKSW, który mówił na temat *Światło Tajemnicy Wcielenia w sytuacji pandemii*. Wskazał on na kwestie dogmatyczne w zakresie rozumienia misji Kościoła. Kolejny referat wygłosił ks. dr hab. Piotr Kieniewicz MIC z Warszawy, omawiając kwestię *Wyzwanie pandemii – apokaliptyczne wizje świata*.

Sesja zatytułowana *Pandemia w Kościele* była moderowana przez ks. dr. Wojciecha Surmiaka z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Przewidziano w niej dwa refe-

raty. Pierwszy z nich został podjęty przez ks. prof. dr. hab. Piotra Morcińca z Uniwersytetu Opolskiego, który przedstawił zagadnienie *Spór o ograniczenie praw i wolność jednostki w pandemii*. Prelegent wskazał na etyczne kwestie obostrzeń covidowych, które krępowały wolność jednostek i ograniczały działalność duszpasterską Kościoła. Z kolei ks. prof. dr hab. Antoni Bartoszek z Uniwersytetu Śląskiego w referacie *Spór o Eucharystię w pandemii* przedstawił problematykę różnego podchodzenia do sprawowania Eucharystii oraz sposobów jej przeżywania i przyjmowania w warunkach obostrzeń sanitarnych.

Istotnym punktem spotkania teologów moralistów było Walne Zebranie Stowarzyszenia, podczas którego zgodnie ze statutem zatwierdzono sprawozdanie zarządu i rozliczenie finansowe, przyjęto nowych członków oraz podjęto dyskusję nad terminem, tematem i miejscem przyszłorocznego spotkania. Przyjęto też protokół z posiedzenia Komisji Rewizyjnej.

Wprowadzona od pewnego czasu sesja czwarta w ramach dorocznych spotkań ma na celu umożliwienie prezentacji swoich osiągnięć naukowych młodym przedstawicielom Stowarzyszenia, którzy biorą udział w pracach tego gremium moralistów. Jako pierwszy przedstawił swój referat dr hab. Adam Zadroga z KUL-u, który podjął kwestię *Moralne aspekty zarządzania przedsiębiorstwem społecznym z perspektywy zasad katolickiej nauki społecznej*. W drugim referacie zatytułowanym *Pandemia – świat nad przepaścią* dr Małgorzata Prusak z Olsztyna omówiła kwestię podejrzanych etycznie działań organizacji zarządzających zdrowiem publicznym. Ksiądz dr Marcin Szczodry z Uniwersytetu Szczecińskiego przedstawił referat *Etyczny wymiar prac nad przygotowaniem szczepionki przeciw Covid-19*. Spotkanie, mimo prowadzenia go w przestrzeni Internetu, umożliwiło moralistom ożywioną dyskusję na istotnymi problemami wywołanymi przez zjawisko pandemii[4].

3. Sesja naukowa stowarzyszenia w Licheniu w roku 2022

W ramach przygotowań do dorocznego spotkania teologów moralistów Zarząd Stowarzyszenia spotkał się za pośrednictwem łączy internetowych 12 lutego 2022 roku w celu omówienia programu i obsady personalnej zjazdu. Podjęto decyzję o zorganizowaniu spotkania stacjonarnego w Domu Rekolekcyjnym Arka w Licheniu w dniach 12-14 czerwca 2022 roku. Jako przedmiot rozważań wybrano kwestię lękowych reakcji na zachodzące zmiany w świecie i ustalono tytuł spotkania *Lęk jako wyzwanie moralne*. W programie przewidziano cztery sesje, z których ostatnia odbyła się w dwóch grupach.

Sympozjum odbyło się zgodnie z przewidzianym programem. Uczestniczyło w nim ponad pięćdziesięcioro teologów moralistów. Rozpoczęto je uroczystą Mszą świętą w kaplicy domu rekolekcyjnego, podczas której kazanie wygłosił ks. prof. dr hab. Antoni Bartoszek z UŚ. Przypomniał on postać patrona dnia, św. Antoniego z Padwy oraz przedstawił wskazania płynące z jego życia i działalności.

---

[4] Por. Andrzej Derdziuk, *Doroczne spotkanie Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce*, „Teologia i Moralność" 2021, t. 16, nr 1 (29), s. 233-235.

Pierwszej sesji przewodniczył ks. dr hab. Andrzej Pryba MSF, prof. UAM. Nosiła ona tytuł *Fenomenologia lęku*. W jej ramach zaprezentowano trzy wykłady. Ksiądz dr hab. Dariusz Krok, prof. UO, w referacie *Lęk, fobia, strach – perspektywa psychologii klinicznej* omówił kwestię rozróżnienia pojęć dotyczących tego zjawiska oraz wskazał na zagrożenia rozpowszechnienia negatywnych podejść do rzeczywistości. Ksiądz dr Grzegorz Ciuła z Gliwic w wystąpieniu zatytułowanym *Lęk jako element determinujący czyn ludzki* ukazał moralną ocenę działań podejmowanych pod wpływem strachu i dokonał rozróżnień w zakresie różnych sytuacji etycznych. Doktor Anna Rygielska-Kowalczyk z Pracowni Dialogu w Warszawie ukazała zagadnienie lęku od strony terapeutycznej w referacie *Drogi radzenia sobie z lękiem*. Po tych wystąpieniach rozwinęła się dyskusja, w której podkreślano zagrożenia płynące z nadmiernej ekspresji lęku przez różne osoby.

Drugiej sesji, zatytułowanej *Strach w przestrzeni publicznej*, przewodniczył ks. dr Jarosław A. Sobkowiak MIC z UKSW w Warszawie. Referat *Zarządzanie strachem w perspektywie współczesnych katastrofizmów* wygłosił ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko SDB z KUL-u. Wystąpienie miało charakter prezentacji różnych strategii w zakresie opanowywania strachu. O. prof. dr hab. Borys Soiński OFM z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu przedstawił referat zatytułowany *Model silnego przywództwa jako antidotum na strach*. Autor prezentacji zanalizował postawy zajmowane przez osoby dominujące w społecznościach i formy reagowania na ich zachowania.

W trzeciej sesji pod przewodnictwem ks. dr. hab. prof. KUL, Tadeusza Zadykowicza z Lublina zatytułowanej *Drogi pokonywania lęku* jeszcze raz powrócono do kwestii teologicznego punktu spojrzenia na zagadnienie lęku i strachu. Jako pierwszy swoje wystąpienie zaprezentował ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, który podjął kwestię *Bojaźń Boża początkiem mądrości*. Wskazując na biblijne aspekty tego zagadnienia, podkreślił potrzebę właściwej postawy wobec Boga i konieczność ujmowania zjawiska strachu w perspektywie wiary. Ksiądz dr Wojciech Surmiak omówił zagadnienie zatytułowane *Chrześcijańskie pojęcie męstwa i wielkoduszności*. Autor rozważał zadany mu temat w perspektywie aretologii. W dyskusji po referatach podkreślono wagę ujęcia teologicznego oraz konieczność powrotu do tradycyjnej nauki o cnotach.

W ramach Walnego Zebrania Stowarzyszenia Teologów Moralistów wysłuchano sprawozdań przewodniczącego i sekretarza zarządu, w których wskazano na podejmowane działania wspólnoty polskich moralistów oraz zaprezentowano stan liczbowy Stowarzyszenia, kwestię finansów i zagadnienia techniczne związane z funkcjonowaniem strony internetowej. Po trzyletniej kadencji dotychczasowego zarządu przystąpiono do wyboru nowych władz Stowarzyszenia. W nowym zarządzie znalazły się następujące osoby: ks. prof. dr hab. Marian Machinek (UWM) – przewodniczący; o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL) – wiceprzewodniczący; ks. dr Jarosław A. Sobkowiak MIC (UKSW) – sekretarz; ks. dr hab. Andrzej Pryba, prof. UAM – członek zarządu oraz ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat (UMK) – członek zarządu. Do Komisji Rewizyjnej wybrano: dr hab. Małgorzatę Królczyk (UPJPII), ks. dr. Wojciecha Surmiaka (UŚ) oraz ks. dr. hab. Tadeusza Zadykowicza (KUL).

Drugi dzień obrad poprzedziła Msza święta w bazylice licheńskiej, której przewodniczył ks. prof. Marian Machinek. Homilię wygłosił ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL, który wskazał na elementy rachunku sumienia teologa moralisty. W ramach sesji zatytułowanej *Teologia moralna wobec aktualnych wyzwań* uczestnicy podzielili się na dwie grupy tematyczne. Zagadnienie *Strach w kulturze* podjęli: ks. dr Jarosław A. Sobkowiak MIC (*Sztuczna inteligencja – nowe źródło strachu?*), dr Aleksandra Kłos-Skrzypczak (*Fake news – produkt medialny czasów postprawdy*) oraz ks. dr Marcin Szczodry (*Lęki młodego pokolenia*).

W drugiej grupie obradującej pod hasłem *Wyzwania osobiste i społeczne* referaty wygłosili: prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap z KUL (*Lęki Maryi i Józefa*) i dr hab. Adam Zadroga z KUL (*Realizacja zasady dobra wspólnego przez przedsiębiorstwa społeczne*). Prezentacja o. dr. Michała Mrozka OP z Instytutu Tomistycznego w Warszawie została zrealizowana za pośrednictwem łączy internetowych i dotyczyła kwestii *Hierarchia cnót w ujęciu św. Tomasza z Akwinu i jej praktyczne znaczenie*.

Dyskusja po referatach i sprawozdaniach z obrad obu grup potwierdziła aktualność zaproponowanego tematu dotyczącego strachu we współczesnym świecie. Ukazała też złożoność tego zagadnienia i swoistą ambiwalencję zjawiska lęku. Jest on bowiem czymś, co może paraliżować człowieka i utrudniać mu działanie, ale też może mobilizować do szukania pomocy, gdy sygnalizuje człowiekowi nieumiejętność radzenia sobie w trudnościach i niewydolność systemu odpornościowego. Uświadomiono sobie naglącą potrzebę pogłębionej refleksji nad katastrofizmami rozpowszechnionymi w życiu społecznym i konieczność szukania środków właściwego zagospodarowania działań przeciwdziałających uleganiu niezdrowemu lękowi i rozpowszechnionym fobiom społecznym.

4. Inne formy działania zarządu Stowarzyszenia

Środowisko teologów moralistów w Polsce obejmuje sto kilkadziesiąt osób wykładających ten przedmiot w seminariach duchownych i instytutach teologicznych na wydziałach polskich uniwersytetów. W Stowarzyszeniu udziela się ponad siedemdziesiąt osób, które też biorą czynny udział w dorocznych spotkaniach naukowych. Istotną rolą Stowarzyszenia jest jednoczenie wysiłków w formacji stałej osób uprawiających teologię moralną oraz wskazywanie na aktualne wyzwania stojące przed tym środowiskiem. Należy do nich głoszenie prawdy Ewangelii i rozwijanie oraz obrona nauki Kościoła w zakresie wskazań dotyczących moralności chrześcijańskiej. Teologowie i teolożki powinni mieć świadomość, że wypowiadając się w imieniu Kościoła w kwestiach moralnych, mają zadanie głoszenia zdrowej nauki i adekwatnego odpowiadania na dylematy moralne ludzi naszych czasów. Poczucie odpowiedzialności za kształt wiary i postaw moralnych katolików w Polsce winno skłaniać ich do aktywnego uczestnictwa w życiu społecznym. Ważne jest też czytelne zabieranie głosu w debatach społecznych oraz uczestnictwo w gremiach rozwijających naukę i wpływających na kształtowanie opinii.

Zarząd Stowarzyszenia, organizując doroczne spotkania, inicjuje dyskusje oraz stwarza platformę do wyrażania opinii. Ważne jest też zapraszanie przedstawicieli innych nauk i reprezentantów innych idei i poglądów, by podejmować dialog i otwierać się na nowe wzywania. Po dorocznych spotkaniach zarząd, uzyskawszy zgodę członków Stowarzyszenia, podejmował inicjatywy w postaci wydawania oświadczeń publikowanych w mediach katolickich i nagłaśnianych w przestrzeni publicznej w Polsce.

W 2019 roku wydano oświadczenie dotyczące oskarżeń duchownych Kościoła katolickiego o przestępstwa wykorzystania seksualnego małoletnich. Napisano w nim między innymi: „Jako członkowie Stowarzyszenia Teologów Moralistów apelujemy o wzmożenie wysiłków zmierzających do wyeliminowania zjawisk pedofilii z życia społecznego, gdziekolwiek się one pojawiają. […] Jako ludzi wierzących, świeckich i duchownych, szczególnie boleśnie dotykają nas przypadki pedofilii wśród duchownych, które spowodowały głęboką krzywdę niewinnych młodych osób i niweczą pracę ewangelizacyjną licznych zastępów zaangażowanych kapłanów oraz osób konsekrowanych i świeckich. […] Jednocześnie obserwujemy tendencję do wiązania tego problemu jedynie ze środowiskiem katolickich duchownych, a próby ukazania szerszej skali nadużyć seksualnych wobec osób nieletnich w całym społeczeństwie traktuje się jako działanie odwracające uwagę od nadużyć seksualnych w Kościele. […] Opowiadamy się za rzetelną i otwartą dyskusją społeczną na temat wizji ludzkiej seksualności oraz prowadzeniem obiektywnych badań w zakresie przyczyn powstawania zaburzeń w tej sferze ludzkich zachowań. Owocem tych działań winna być rzetelna formacja moralna prowadząca do odnowy sumień”[5].

Owocem spotkania naukowego w roku 2020 było wydane oświadczenie broniące dobrego imienia Świętego Jana Pawła II. Napisano w nim między innymi: „Mając świadomość spójnej postawy moralnej świętego Jana Pawła II i jego wielkich zasług w ukazywaniu i umacnianiu wzorców świętości, stajemy w poczuciu długu wdzięczności wobec osoby Świadka nadziei i zabieramy głos w obronie jego dobrego imienia. Jako kapłani i świeccy skupieni w Stowarzyszeniu Teologów Moralistów jesteśmy poruszeni bezpodstawnymi atakami na pamięć o wielkim Polaku i prosimy o poszanowanie tego, co dla nas jest święte. […] Doceniając wkład Jana Pawła II w budowanie cywilizacji miłości, który wyraził się w jego trosce o zwalczanie nadużyć i piętnowanie wykroczeń moralnych, opowiadamy się przeciwko rozszerzaniu niepopartych żadnymi dowodami oskarżeń o jego rzekomych zaniedbaniach w reagowaniu na poznane przypadki negatywnych zachowań duchownych i świeckich. […] Oczekujemy, że cierpliwie prowadzona praca badawcza powołanych w tym celu odpowiednich gremiów naukowych i instytucji kompetentnych do wyjaśniania różnych wątpliwości pozwoli ukazać prawdziwą postawę Jana Pawła II”[6].

Innym przejawem działalności przedstawicieli Stowarzyszenia jest upamiętnianie postaci zmarłych moralistów, którzy zasłużyli się dla kształtowania oblicza tego śro-

---

[5] https://www.ekai.pl/moralisci-apeluja-o-wyeliminowania-pedofilii-z-zycia-spolecznego/.

[6] https://www.ekai.pl/stowarzyszenie-teologow-moralistow-w-polsce-broni-dobrego-imienia-sw-jana-pawla-ii/.

dowiska. W okresie ostatnich trzech lat wydano dwie księgi pamiątkowe poświęcone zmarłym teologom. Są to pozycje: *Człowiek Bogu. Człowiek człowiekowi. Człowiek światu. Księga pamiątkowa dedykowana śp. Ks. prof. dr hab. Alojzemu Drożdżowi* (*1950-2019*), pod redakcją ks. Wojciecha Surmiaka (Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020) oraz *Dyscyplina rozumu i uczciwość serca. Ks. Ireneusza Mroczkowskiego* (*1949-2020*) *sposób uprawiania teologii moralnej*, pod redakcją o. Andrzeja Derdziuka i ks. Wojciecha Kućko (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020).

Podczas spotkań naukowych Stowarzyszenia nie tylko toczą się dyskusje na aktualne tematy dotyczące sytuacji moralnej katolików, ale jest też okazja do prezentacji najnowszych publikacji przygotowanych i wydanych przez członków Stowarzyszenia. Liczba ukazujących się publikacji jest imponująca i obejmuje nie tylko prace naukowe, ale też pozycje popularyzujące naukę. Istniała tradycja, zawieszona na czas pandemii, że nagradzano najlepszą książkę z danego roku kalendarzowego. Stowarzyszenie sprawuje patronat nad czasopismem „Teologia i Moralność", które ukazuje się na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego redaktorem jest od lat ks. dr hab. prof. UAM, Andrzej Pryba MSF. Istnieje też strona internetowa Stowarzyszenia, która prezentuje wybrane treści dotyczące życia Stowarzyszenia.

W gronie Episkopatu Polski jest kilku teologów moralistów, aktualnych biskupów, którzy brali czynny udział w pracach Stowarzyszenia. Członkowie Stowarzyszenia sprawują odpowiedzialne funkcje ma macierzystych uczelniach, wypełniając posługi prodziekanów, dziekanów i członków władz rektorskich. Pięciu moralistów należy do Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk w kadencji 2020--2023. Dwoje teologów moralistów jest członkami Polskiej Komisji Akredytacyjnej i dwaj księża profesorowie są ekspertami tejże Komisji.

Wskazane przejawy działalności członków Stowarzyszenia nie wyczerpują całego zakresu ich aktywności w Kościele i świecie, ale ukazują ogrom zaangażowania i ujawniają duży potencjał tego gremium. W istocie wyzwania stojące przed nauczycielami teologii moralnej są dużo większe i skłaniają do wzmożenia wysiłków i podejmowania nowych inicjatyw.

DYSERTACJE DOKTORSKIE

„Teologia i Moralność", Volumen 17 (2022), numer 2 (32), s. 411-441
ISSN 1898-2964 eISSN 2450-4602
Licencja CREATIVE COMMONS
DOI: 10.14746/TIM.2022.32.2.26

Specyfika dziennikarstwa jakościowego w audycjach wieczornych rozgłośni katolickich – rekomendacje dla twórców programów o tematyce ewangelizacyjnej

The specificity of quality journalism in evening broadcasts of Catholic stations – recommendations for creators of evangelizing programs

KLAUDIA CYMANOW-SOSIN
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Nauk Społecznych, Polska
klaudia.cymanow_sosin@upjp2.edu.pl
ORCID: 0000-0003-3248-9499

MARCIN CIECHANOWSKI
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Nauk Społecznych, Polska
ojciecmarcin@gmail.com
ORCID: 0000-0003-4874-7464

Abstract: The article is a result of the analysis of the Catholic media and a specific report on the research conducted in 2019-2022, based on the corpus of evangelizing programs. They include the pilot research from 2019 and targeted research, prepared as a part of the monitoring analysis of four radio stations (Radio Maryja, RDN Małopolska, Radio Jasna Góra, Radio Profeto) in the period from March 2020 to March 2022. The time limit was determined by an important event in the history of the Catholic media, which was the dispensation of the faithful in the face of the threat of the COVID-19 pandemic and the reaction of the media on this situation. This date was the beginning of the fundamental research in the dissertation project *Evangelizing function of the Catholic radio stations in Poland. Analytical and research study of formatting and reception of radio broadcasts*. This arti-

cle presents conclusions from part of the research and presents a set of recommendations for the journalistic and media sphere of praxis. In the field of methodology of the discipline of social communication and media sciences, content and content analysis was applied in the research. The result of the research process are conclusions including recommendations for journalists educating staff and practitioners related to the radio medium.

Keywords: journalism; evangelization; communication; media; radio

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie specyfiki mediów katolickich. Oparto się na badaniach prowadzonych w latach 2019-2022 w Akademickim Centrum Medialnym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie na podstawie korpusu, jaki stanowiły programy o tematyce ewangelizacyjnej. Składają się na nie roczne badania pilotażowe z 2019 roku oraz docelowe, przygotowane w ramach analizy monitoringu czterech stacji radiowych (Radio Maryja, RDN Małopolska, Radio Jasna Góra, Radio Profeto) w okresie od marca 2020 do marca 2022 roku. Cezura czasowa została wyznaczona poprzez ważne wydarzenie w historii mediów katolickich, jakim było udzielenie dyspensy wiernym w obliczu zagrożenia epidemią COVID-19 i reakcja mediów na zaistniałą sytuację. Data ta była początkiem zasadniczych badań w projekcie dysertacji *Funkcja ewangelizacyjna rozgłośni katolickich w Polsce. Studium analityczno-badawcze formatowania i recepcji przekazów radiowych*. Niniejszy artykuł prezentuje wnioski z części badań oraz stanowi zbiór rekomendacji dla dziennikarskiej i medialnej sfery *praxis*. W zakresie metodologii dyscypliny nauk o komunikacji społecznej i mediach, w badaniach zastosowana została analiza treści i zawartości. Efektem procesu badawczego są wnioski obejmujące rekomendacje dla kształcących kadrę dziennikarską oraz praktyków związanych z medium radiowym.

Słowa kluczowe: dziennikarstwo; ewangelizacja; komunikacja; media; radio

Wstęp

> „Dlatego nasze czasy powinny być coraz bardziej czasami słuchania na nowo słowa Bożego oraz nowej ewangelizacji. […] Niech Duch Święty obudzi w ludziach głód i pragnienie słowa Bożego oraz powoła gorliwych zwiastunów i świadków Ewangelii. […] Niech również dzisiaj Duch Święty nie przestaje powoływać przekonanych i przekonujących słuchaczy i zwiastunów słowa Pańskiego".
>
> *Adhortacja apostolska Benedykta XVI: „Verbum Domini", pkt 122* (*2010*)

Słowo ma wymiar ewangelizacyjny, kiedy komunikuje radość i zwiastuje Dobrą Nowinę. Rozważanie kwestii ewangelizacji w mediach i poprzez media w kontekście funkcji, jaką pełnić powinny środki społecznego przekazu, jest kluczowe w ramach tworzenia i prowadzenia mediów katolickich.

Podjęte badania zostały oparte na analizie stacji radiowych, co wynikało z faktu, że ten obszar w szerokim spektrum dyscypliny nauk o komunikacji społecznej i mediach cechuje szczególne skupienie na materii wspomnianego słowa – zarówno w zakresie formy, jak i treści. Dodatkowym powodem było kilkunastoletnie doświadczenie autorów w zakresie operowania słowem w tym właśnie medium.

Badania prowadzone w odniesieniu do wypełniania misji ewangelizacyjnej przez radiostacje katolickie zostały opisane z medioznawczego punktu widzenia, tj. z wykorzystaniem metodologii nauk o komunikacji społecznej i mediach, w tym analizy treści i analizy zawartości.

Zgromadzony materiał poprzedzony był studiami nad literaturą przedmiotu, a późniejsze analizy i interpretacja pozyskanych wyników pozwoliły na stworzenie zestawu rekomendacji dla twórców i prowadzących programy w stacjach radiowych.

Analizy osadzone w paradygmacie badań komunikologicznych oraz wnioski i rekomendacje sformułowane w wyniku ich przeprowadzenia wskazują na istotną rolę dziennikarstwa jakościowego. Skierowanie uwagi na tę tematykę może mieć charakter aplikacyjny zarówno w obszarze teoretycznego namysłu nad mediami, jak i w sferze *praxis* w odniesieniu do dzieła ewangelizacji, która jest celem Kościoła.

Przedmiot, zakres i teleologia badań

Zasadniczym celem podjęcia badań jest wyjaśnienie powodów wykorzystania określonych przekazów i nośników w celu komunikowania ważnych znaczeń i wartości, gdzie za nadrzędną funkcję uznana została ewangelizacja.

Imperatywem funkcjonowania takich mediów są słowa Chrystusa Zmartwychwstałego, skierowane do apostołów i ich następców: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu" (Mk 16,15). Misja wzorowania się na życiu i działalności Chrystusa realizowana była w gronie Jego naśladowców, m.in. św. Pawła – Apostoła Narodów, czy też świętego naszych czasów Jana Pawła II – papieża-pielgrzyma, którego cechował niezwykły zapał apostolski.

To właśnie postać Jana Pawła II, określonego później przez Benedykta XVI wielkim ewangelizatorem naszej epoki, stanowiła istotną inspirację dla Kościoła w Polsce, by tworzyć media katolickie. Już w 1979 roku Papież Polak twierdził: „Ewangelizować znaczy czynić wszystko według naszych zdolności, aby człowiek «wierzył», aby człowiek odnalazł siebie w Chrystusie, aby odnalazł w Nim pełny sens i właściwy wymiar swojego życia" (Jan Paweł II 1979, 177).

Środki społecznego przekazu odgrywały niezwykle ważną rolę w całym spektrum działań podejmowanych przez Kościół katolicki. Z całą pewnością temat ten był podejmowany w trakcie trwania pontyfikatu Jana Pawła II, a szczególnie w latach 90. XX wieku. Dar mediów, które mają ogromny zasięg i praca ludzi mediów, którą Papież Polak określał mianem służby i powołania, zostały odczytane jako wielkie zadanie przełomu wieków. Posługując się metaforą, można stwierdzić, że mikrofony zostały uznane za nową ambonę (*Przemówienie do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu* 1986, 32).

Po kilkuletnich próbach tworzenia mediów katolickich na podstawie doświadczeń w stacjach publicznych i komercyjnych kierujący rozgłośniami radiowymi dostrzegli, że ewangelizacja i głoszenie słowa Bożego słuchaczom będzie możliwe tylko wówczas, gdy ewangelizowany będzie także sam „świat mediów". Oznaczało to, że proces formowania do pracy w stacjach katolickich dotyczyć ma pracowników mediów, a także medialnego otoczenia środków przekazu. Wiązało się to z tak poważnymi kwestiami, jak formacja do głoszenia, wychowanie do odbioru mediów oraz szerokie zagadnienie edukacji medialnej (por. Nitecki 2003, 88-89).

Metodologia badań nad rolą dziennikarza w procesie ewangelizacji – wykorzystanie modelu 4P w analizie mediów katolickich

Celem podjętych badań było stworzenie funkcjonalnego i uniwersalnego modelu dziennikarstwa na polu ewangelizacyjnym, opierającego się na wyznacznikach jakości wykonywania tego zawodu w obszarze głoszenia objawienia Bożego[1]. Wykorzystując metodologię mediometryczną i metodę analizy kontentu, współautorka niniejszego artykułu zaproponowała „zasadę 4P", w której mieszczą się następujące wyznaczniki: profesjonalizm, pragmatyzm, pasja i pokora (Cymanow-Sosin 2020, 175-191). Po pierwsze, autorka tej koncepcji widziała potrzebę permanentnej formacji na polu działalności ewangelizacyjnej w celu osiągnięcia i utrzymywania wysokiego poziomu profesjonalizmu dziennikarskiego (por. Worsowicz 2016, 137-147) koniecznego w promocji świata wartości i kształtowania pozytywnego obrazu Kościoła. Drugi z wyznaczników, tj. pragmatyzm, uwidacznia się w umiejętnym i roztropnym badaniu znaków czasu oraz w zdroworozsądkowym kreowaniu opinii społecznej. Dziennikarz winien wykazywać się także trzecim ze wspomnia-

[1] W obrębie medialnej ewangelizacji wyodrębnić można komunikaty, których celem jest zaproszenie do ewangelizacji (preewangelizacyjne) oraz takie, które są wyrazem ewangelizacji *sensu stricto* i dalszej formacji (postewangelizacji) we wspólnocie, w tym katechizacji i duszpasterstwa, do których ona prowadzi.

nych wyznaczników, tj. pasją w działaniu ewangelizacyjnym, czyli intensywnością i dynamizmem apostolskim, który nie redukuje medialnego audytorium do odbiorców katolickich. Tym samym Dobra Nowina może być głoszona w obszarach zlaicyzowanych. Nieodzownym wyznacznikiem jest także cnota pokory, w której głosiciel swoją osobą nie przesłania tego, kogo głosi.

Badania funkcji rozgłośni radiowych w obliczu współczesnych wyzwań

Podjęte badania to próba spojrzenia na zmiany i trendy, z jakimi spotykamy się w mediach katolickich w ostatnich latach, a szczególnie w okresie od marca 2020 roku. Konferencja Episkopatu Polski wydała wówczas decyzję o dyspensie od uczestnictwa w Eucharystii niedzielnej lub świątecznej i możliwości duchowego udziału we Mszy Świętej transmitowanej za pomocą środków społecznego przekazu, w tym radia.

Był to okres, który można określić mianem zarządzania w sytuacji kryzysowej, z jaką musiały zmierzyć się media. Wypełnianie funkcji ewangelizacyjnej w radiu katolickim w tym okresie pozwoliło na postawienie sobie pytania o ocenę stanu przygotowania poszczególnych mediów do pełnienia misji w czasach kryzysu.

Wybór takiego obszaru badań został dokonany nie tylko w celach opisu zaistniałej sytuacji, ale przede wszystkim z myślą o zarządzających mediami, by poprzez właściwe rozumienie własnej misji, uwzględniającej elementy preewangelizacji, reewangelizacji i postewangelizacji w kontekście ewangelizacji *sensu strito*, mogli wybierać optymalny do założeń model funkcjonowania mediów i rolę dziennikarzy.

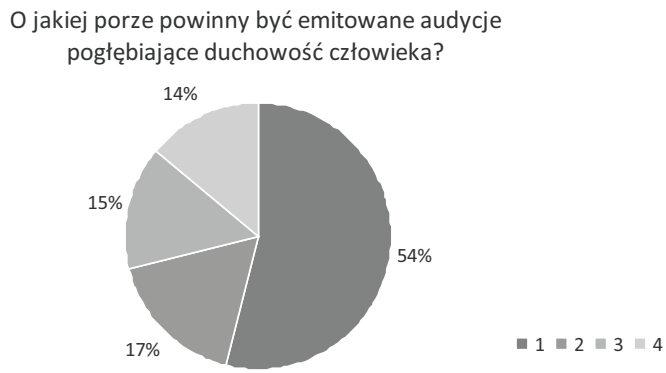
Dokonano tego na podstawie analizy programów wybranych rozgłośni katolickich, reprezentujących różne typy nadawców, statuty stacji radiowych oraz ich status w kontekście innych mediów.

Specyfika audycji ewangelizacyjnych w mediach katolickich została dokonana na podstawie szczegółowych analiz uwzględniających różne typy audycji w wybranych rozgłośniach katolickich w Polsce ze względu na następujący podział: stacja Radio Maryja (nadawca ogólnopolski), RDN Małopolska (nadawca diecezjalny), Radio Jasna Góra (medium związane z miejscem kultu) oraz Radio Profeto (część grupy multimedialnej). Wykazana została także korelacja pomiędzy formatem audycji a jej funkcjonalnością w kontekście ewangelizacyjnym w danym medium.

Pierwszy etap stanowiły badania pilotażowe prowadzone w Akademickim Centrum Medialnym w związku z przygotowaniami do opisania zjawiska ewangelizacji w medium radiowym. Przygotowany kwestionariusz ankietowy

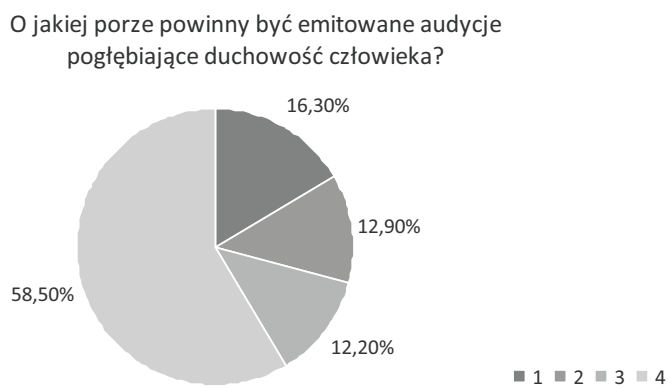
zawierał zestaw 30 pytań (w tym rozbudowanych i otwartych) został wypełniony przez 150 słuchaczy radia[2] (ryc. 1). Następnie prowadzone były badania właściwe na próbie N=502 (ryc. 2). Wyniki pokazały, że dla respondentów szczególnie ważne są audycje o tematyce ewangelizacyjnej pogłębiające duchowość oraz że preferowane są one w pasmach wieczornych. Szczególnie pierwsze z wymienionych badań uwydatniały tendencję do emitowania przekazów o pogłębionej duchowości w ramówce wieczornej.

Ryc. 1. Preferencje w zakresie słuchania audycji pogłębiających duchowość – wyniki badań pilotażowych



Źródło: badania własne.

Ryc. 2. Preferencje w zakresie słuchania audycji pogłębiających duchowość – wyniki badań



Źródło: badania własne.

[2] Badania pilotażowe dotyczące analizy jakości komunikacji w wybranych audycjach radiowych, jakie zostały przeprowadzone przez M. Ciechanowskiego w ramach przygotowania doktoratu

Właściwa analiza w drugim etapie badań, którego celem było określenie funkcji tych mediów, została oparta na zamkniętym korpusie przekazów. Warto wspomnieć, że całościowy zestaw metod obejmował:

– całodobowy monitoring ramówki z jednego dnia dla czterech stacji,
– tygodniowy monitoring wybranych stacji radiowych w zakresie ramówki wieczornej,
– rozbudowany kwestionariusz ankietowy,
– badania z obszaru *neuroscience* (analizy od strony odbiorców),
– krytyczną analizę debaty medioznawów i zarządzających mediami,
– interpretację wywiadów eksperckich (analizy ze strony nadawców).

Uwzględnienie wielu metod w ramach triangulacji badań pozwoliło także na postawienie wniosków w kwestii, która stanowi temat niniejszego artykułu i prowadzi do dokonania oceny roli jakości dziennikarstwa i formatu medium w odniesieniu do zjawiska ewangelizacji na przykładzie wybranych audycji wieczornych.

Wymiernym owocem prowadzonych badań jest ich aplikacyjny charakter oraz przedstawienie rekomendacji dla twórców programów o tematyce ewangelizacyjnej w rozgłośniach katolickich. Użycie narzędzi do analizy monitoringu opracowanego w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II i Akademickim Centrum Medialnym UPJPII pod kierownictwem merytorycznym Michała Drożdża oraz kierownictwem wykonawczym Klaudii Cymanow-Sosin, autorski kwestionariusz ankietowy ze skalą ważności dotyczący słuchalności audycji radiowych skierowany do reprezentatywnej grupy respondentów z Polski, wsparcie tego instrumentarium wywiadami pogłębionymi oraz eksperckimi z osobami, które odpowiedzialne są za program i jego jakość w wybranych rozgłośniach katolickich, stały się podstawą sformułowania wniosków i ogłoszenia rekomendacji[3].

---

pt. *Funkcja ewangelizacyjna rozgłośni katolickich w Polsce. Studium analityczno-badawcze formatowania i recepcji przekazów radiowych* na grupie 150 losowo wybranych respondentów w 2019 r., były wstępem do przygotowania ostatecznego kwestionariusza ankietowego badań w latach 2020--2022. W większości przypadków respondenci odpowiedzieli na wszystkie pytania. Zbiór wszystkich wyników badań doczekał się pozytywnych recenzji naukowych.

[3] Szczegółowe wyniki badań uzyskały pozytywne recenzje naukowe i stanowią podstawę do wydania publikacji *Funkcja ewangelizacyjna rozgłośni katolickich w Polsce. Studium analityczno--badawcze formatowania i recepcji przekazów radiowych*.

Wnioski z badań i rekomendacje dla zarządzających rozgłośniami radiowymi

1. Wykorzystanie strategii błękitnego oceanu w zakresie programów o ramówce wieczornej

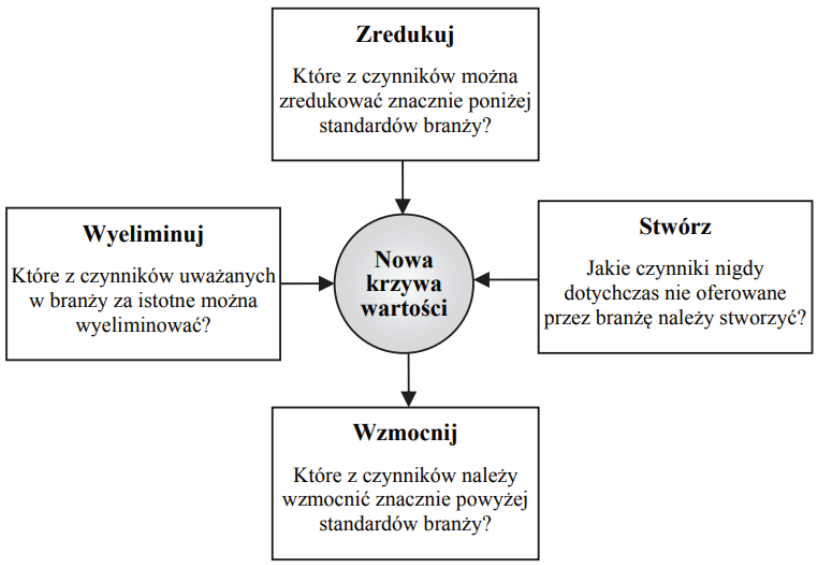
Przeprowadzone badania pokazują, że zarządzający mediami katolickimi i dziennikarze tworzący radiowe audycje w stacjach katolickich w zasadniczy sposób powinni skupić się na ewangelizacji i umiejętnie wyznaczać granicę między tym, co stanowi jej przedmiot, a innymi typami programów.

Badani wskazali na potrzebę tworzenia mediów, które będą stanowiły alternatywę dla tzw. *mainstreamingu*. O ile w stacjach publicznych i komercyjnych dominująca jest funkcja informacyjna lub rozrywkowa (np. w stacjach sformatowanych muzycznie), to stacje katolickie mogą w tym czasie wypełniać zapotrzebowanie na inne obszary funkcjonowania człowieka, w tym nade wszystko sferę duchową.

Zgodnie ze strategią błękitnego oceanu (Kim i Mauborgne 2010, 18) jedynym sposobem zaprzestania rywalizacji z innymi stacjami radiowymi, jest przygotowanie programu odróżniającego się od nich.

Podmioty funkcjonujące w różnego typu branżach, w tym także medialnej, stają się coraz bardziej podobne, stąd w natłoku środków społecznego przekazu, wielości informacji (zjawisko desensytyzacji medialnej i przebodźcowania informacyjnego) oraz pojawiających się innowacji technologicznych istotne staje się zastosowanie strategii błękitnego oceanu (ryc. 3). W omawianej dziedzinie polegałaby ona na odróżnieniu się w zakresie oferowanych wartości. Strategia czerwonego oceanu to rywalizacja z konkurencją, a więc stacjami, które o tej samej porze nadają przede wszystkim wiadomości i przeglądy informacyjne oraz opiniotwórcze. Tworzenie odmiennej przestrzeni medialnej, wolnej od dominacji konkurencji radiowej, polega na zastosowaniu błękitnej strategii, w której nie dochodzi do walki na rynku mediów. „Strategia ta jest wynikiem piętnastoletnich badań, które objęły ponad 150 podmiotów w ponad 30. branżach na przestrzeni ponad 100 lat. Autorzy przeanalizowali również wiele artykułów i innych prac naukowych dotyczących różnych wymiarów strategii. Zauważyli oni, że przedsiębiorstwa w poszukiwaniu trwałego wzrostu mają tendencję do stosowania konkurencji czołowej (*head-to-head competition*). Jednakże w dzisiejszych, ogromnie nasyconych konkurencją sektorach, przedsiębiorstwa te muszą walczyć z coraz większą siłą o kurczącą się pulę zysków. Długotrwały sukces […] coraz częściej jest rezultatem rezygnacji z konkurencji i tworzenia nowych, niewykorzystanych dotychczas przestrzeni rynkowych" (Kuraś 2017, 221).

Ryc. 3. Schemat działań w strategii błękitnego oceanu



Źródło: Kim W. Ch., Maubourgne R., *Strategia błękitnego oceanu*, s. 54.

Kiedy stacje publiczne i komercyjne, a także telewizja i portale internetowe prześcigają się w podawaniu informacji, stacje katolickie powinny dystansować się wobec wiadomości, szczególnie sensacyjnych, a docierać z wartościowymi treściami do osób, które oczekują raczej na refleksję i rozważenie tego, co przez cały dzień zostało podane i dotarło za pośrednictwem innych środków społecznego przekazu.

Drugim czynnikiem, który ułatwia przyjęcie takiej strategii, jest także uniezależnienie części stacji katolickich od reklamy i niejako „obowiązku" dopasowywania treści do przedmiotu komunikacji perswazyjnej.

2. Ewangelizowanie w audycjach wieczornych jako zadanie prorockie

Już w instrukcji duszpasterskiej dotyczącej środków społecznego przekazu (*Communio et progressio* 1971, 168), jaka została wydana po Soborze Watykańskim II, pojawiały się postulaty kierowane do biskupów i diecezji w zakresie prowadzenia duszpasterstwa poprzez media. Powołując się na encykliki, można powiedzieć, że radio ma do wypełnienia misję prorocką. „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" (Szczepaniak 2012, 146).

W tym kontekście, a także na podstawie wiedzy na temat zachowań współczesnego odbiorcy mediów, szczególne zadanie związane z formowaniem ludzkich postaw i nawyków oraz promowaniem wartości przypada na czas, kiedy pojawia się potrzeba wzbudzenia refleksji nad doznanymi przeżyciami, czyli w porze wieczornej. Maciej Szczepaniak, analizując problematykę radia diecezjalnego w służbie lokalnego Kościoła, pisze: „Szczególną wagę przykładano do wieczornego pasma 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" (Szczepaniak 2012, 147).

Wykorzystanie możliwości medium radiowego pozwala docierać nie tylko do osób zewangelizowanych, związanych ze wspólnotą Kościoła, ale także do osób wątpiących, wymagających reewangelizacji czy też poszukujących, których można – w ramach samej preewangelizacji – przekonać przez początkowe nawiązanie znajomości, podjęcie dialogu albo kontakt na podstawie wspólnych, uniwersalnych wartości.

Programy o charakterze uniwersalnym (artystyczne, kulturalne, publicystyczne, edukacyjne i wychowawcze, informujące o wartościowych wydarzeniach) realizują formułę radiostacji dla szerokiego odbiorcy, zaś audycje religijne stanowią o wymiarze ewangelizacyjnym *sensu stricto*. Ramówka wieczorna, jak pokazują wyniki badania oraz praktyka poszczególnych stacji, pozwala na odpowiednią formację słuchaczy, którzy rozumieją, że wszyscy wierni Kościoła potrzebują utrzymania duchowego dynamizmu, którego przejawem jest branie udziału w wydarzeniach swojej wspólnoty, ale także odkrywanie wiary za pośrednictwem mediów nazwanych przedłużeniem zmysłów człowieka.

Osiągnięcie tego w ramówce wieczornej jest możliwe tylko wówczas, kiedy zostaną spełnione następujące warunki:

- programy będą prowadzone przez odpowiednio uformowanych dziennikarzy w zakresie profesjonalizmu zawodowego i etycznego (w obu zakresach potrzeba jest stała formacja pracowników i współpracowników radia),
- audycje będą przygotowywane w duchu wartości, które będą zapewniać realizację misji chrześcijańskiej,
- podstawą i zasadniczym celem istnienia stacji katolickich będzie głoszenie i zachęta do słuchania słowa Bożego, a wtórnymi zadaniami realizacja pozostałych funkcji mediów,
- sposobem na skuteczne wypełnienie swojej podstawowej funkcji radiostacji w zakresie programów wieczornych będzie także odpowiednie potraktowanie pasma jako narzędzia komunikacji wewnętrznej w Kościele, gdzie również radiosłuchacze mogą przekazywać dziennikarzom, a za ich pośrednictwem także pasterzom, swoje spostrzeżenia i twórcze sugestie.

Powinnością słuchaczy związanych z daną radiostacją jest także ujawnianie własnych opinii dla dobra wspólnoty Kościoła. „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 […] wydaje się także przeciwdziałanie wyobcowaniu i spychaniu ludzi na margines życia społecznego" (Szczepaniak 2012, 151).

Wobec znanej z mediów *mainstreamowych* tendencji do powielania tych samych tematów, „karmienia" odbiorców podobnymi treściami, audycje o pogłębianiu duchowości, które dotyczą tematów istotnych, mogą odkrywać ważną rolę jako przekazy troszczące się o rzeczywisty rozwój człowieka zgodnie z zasadą promocji dobra.

3. Nadawcy i odbiorcy audycji w paśmie wieczornym – od siły autorytetu po moc dialogu

Analizy struktur pracowników radia pokazują, że radio katolickie ulega transformacji od stacji prowadzonych w dużej mierze na zasadach wolontariatu

osób świeckich i duchownych do redakcji zatrudniających przygotowanych do wykonywania odpowiedzialnego zawodu – profesjonalistów. „Podejmując kwestię personelu rozgłośni katolickich nie sposób pominąć jeszcze dwóch zjawisk. Po pierwsze […] w radiofonii katolickiej w nieznacznych ilościach (7,6%) obecny był zatem nadal nieprofesjonalny model «robienia radia», tak charakterystyczny dla okresu transformacji. Po drugie, radio katolickie było niejednorodne pod kątem zatrudnienia. Istnieją dysproporcje w stosunku pracowników do współpracowników oraz ogółu pracowników do zatrudnionych dziennikarzy. Na średnią liczbę 7 dziennikarzy przypadało 10 innych pracowników rozgłośni […]. Chociaż nie brakowało stacji, które nie wykazywały współpracowników, to jednak średnio na 7 dziennikarzy w redakcji przypadało nieco ponad 4 współpracowników (dokładny stosunek wynosi 2,5). To potwierdza spory udział materiałów przygotowywanych przez osoby luźniej związane z redakcją" (Guzek 2014, 211).

Druga dekada XXI wieku potwierdza konieczność funkcjonowania redakcji, których celem jest ewangelizowanie oparte na wspomnianych wyznacznikach, tj.:

– profesjonalizmie,
– pragmatyzmie,
– pasji,
– pokorze,
– a także godne wynagradzanie pracowników stacji.

Zgoda na przekaz wartości w duchu etyki chrześcijańskiej pozwala skupić się na roli dziennikarza, który – co warto podkreślić – na mocy prawa (*Prawo prasowe* z 1984 roku z wszelkimi późniejszymi nowelizacjami) oraz zapisów statutowych jest zależny od wydawcy, a ten od zarządu medium, ale w zakresie jasnych wytycznych w medium katolickim zyskuje tym samym dużą niezależność.

Rola dziennikarza, jak wynika z analizy zamieszczonego kwestionariusza ankietowego, jest oceniana jako kluczowa. Badani podkreślają wagę sposobu komunikowania się, w tym przede wszystkim osobowość prowadzącego. W tym zakresie podkreślali rolę poczucia humoru (66% respondentów oceniło go jako czynnik bardzo ważny, a kolejne 30% jako ważny); empatyczność osoby prowadzącej audycję jako bardzo ważną uznało 62% badanych, zaś tembr głosu prowadzącego audycje – ponad połowa respondentów uznała za bardzo ważny. Najwyższe wskazania w ocenie pracy dziennikarza uzyskał stan jego wiedzy, który 4/5 badanych uznało za istotny. Przeważał on nawet nad oceną wagi tematyki, którą wskazało 380 na 502 badanych osób (drugi, co do istotności, wskaźnik w ramach wyboru respondentów). Badania pokazały także, jak wielkie znaczenie w relacji dziennikarz-gość (niekiedy także

słuchacz) ma moc dialogu prowadzonego w stacjach radiowych. W zakresie toczonych rozmów nie chodzi wyłącznie o rozmówców, którzy pojawiają się na antenie jako zapraszani do programów eksperci, ale o szersze pojmowanie dialogu w mediach, który uwzględnia także odbiorców stacji.

Zagadnienie roli i znaczenia słuchaczy jest podkreślane od lat. Mieści się ono w niedocenianej kiedyś, a dziś istotnej części nauk o komunikacji społecznej i mediach, tj. subdyscyplinie związanej z edukacją medialną (por. Kloch i Przybysz 2012, 1-14; por. Cymanow-Sosin 2015, 22-23). Chodzi tu o takie formowanie odbiorców mediów, które przygotuje ich do odpowiedzialnego kontaktu ze środkami społecznego przekazu. Wiedza, umiejętności i kompetencje medialne nie należą wyłącznie do sfery nadawców mediów (zarządzających, redaktorów i dziennikarzy), gdyż świadomość zasad funkcjonowania mediów potrzebna jest także ich odbiorcom, w tym przypadku słuchaczom. To ważne, że w prowadzonym badaniu aż 361 na 502 osób uznało, że zmienna, jaką są wartości przekazywane i promowane w programach, jest kluczowa (ryc. 4).

Ryc. 4. Waga wartości przekazywanych w audycjach radiowych



Źródło: badania własne.

Co jednak było pewnym zaskoczeniem, badanie pokazało, że takie faktory, jak możliwość współtworzenia programu przez słuchaczy w zakresie dialogu z dziennikarzem i zapraszanymi do studia gośćmi, są ważne aż dla 60% badanych. Względy praktyczne i technologiczne oraz spontaniczność, która wiąże się z takim podejściem, powodują, że liczba tych audycji w radiostacjach nie jest duża. Wskaźnik dotyczący preferencji audycji dialogowanych

może jednak stanowić podpowiedź dla twórców programów. Podobne wyniki dotyczyły kwestii pośredniego udziału w tworzeniu programu poprzez komunikatory (SMS-ów, maili), a także możliwości opiniowania i komentowania na bieżąco wydarzeń na antenie radiostacji (wpisów, komentarzy). Zarówno wyniki ankietowe, jak i wywiady eksperckie oraz refleksja naukowa pokazują mocną tendencję do włączania słuchaczy w proces współtworzenia medium i potrzebę regularnego kontaktu z grupą docelową i grupami projektowanymi (potencjalnymi słuchaczami) w celu tworzenia wspólnot wokół danego programu. Wskaźnik ten warunkowany jest niewątpliwie mediatyzacją życia codziennego i współuczestnictwem w tym procesie nie tylko osób zawodowo związanych z mediami, ale powszechnym dostępem do nich oraz interaktywnością ich użytkowników.

Badani dostrzegają także potrzebę:

– dostosowania języka do możliwości percepcyjnych słuchaczy,
– dbałości o spójność przekazu,
– tworzenia strategii długofalowego budowania relacji z grupą odbiorczą,
– troski o jakość przekazów,
– stosowania formuł zawierających ciekawe przykłady z życia, świadectwa i opowieści pełne humoru i emocji.

Wyraźna informacja ze strony respondentów, jaka wynika z prowadzonych badań, pokazuje niewątpliwe pragnienie słuchaczy spotkania się w medium radiowym z:

– mocą słowa Bożego,
– siłą autorytetu głosiciela słowa Bożego,
– dialogiem nadawców i odbiorców mediów, tj. wprowadzaniem interaktywności w działalność tego medium.

Warto przypomnieć w tym miejscu fragment artykułu Macieja Szczepaniaka i Katarzyny Zagórskiej: *Ewangelizacja radiowa w ujęciu synchronicznym i diachronicznym* (Szczepaniak i Zagórska 2020, 65-94). W podrozdziale „Strategia budowania relacji", autorzy pisali: „Budowanie relacji wpisuje się w model komunikacyjny radia, a dotyczy szeroko rozumianej interpersonalności. Odpowiada naturze medium, skutkuje integrowaniem odbiorców, zaangażowaniem lokalnym oraz tworzeniem wspólnoty, środowiska. Strategię realizują narzędzia językowe i społeczne, czyli podejmowane tematy, faktografia (agenda), kreowanie wizerunku (PR), wypowiedzi prezenterów i dziennikarzy. Relacje między redaktorami a słuchaczami wyrażają się w zawartości merytorycznej przekazu oraz sposobie jego werbalizacji. Cechą charakterystyczną, szczególnie w stacjach publicznych czy religijnych, powinna być szeroko rozumiana kultura słowa, której wyznacznik stanowi etykieta języko-

wa, wymagająca dbałości o odpowiednie formy honoryfikatywne. W mediach elektronicznych, a szczególnie w awizualnym radiu, istotna jest funkcja fatyczna, zorientowana na nawiązanie i podtrzymanie kontaktu. […] O atmosferę życzliwości dbają prezenterzy towarzyszący słuchaczowi, którzy najsilniej kształtują model komunikacyjny stacji za pomocą konkretnych wypowiedzi. Do form językowych, określających relację nadawca-odbiorca, należą głównie czasowniki i zaimki. Podtrzymują one kontakt, pełniąc funkcję fatyczną, innym razem służą inkluzywności, budując poczucie wspólnoty językowej, radiowej i środowiskowej. Widoczne staje się to na przykładzie relacji: radiowiec – słuchacz, radiowiec – radiowiec, ilustrujących strategię za pomocą formy wypowiedzi oraz jej treści. My, czyli radiowa wspólnota, to nie tyle lakonicznie nazywana «redakcja», «zespół», ale konkretni dziennikarze i odbiorcy. Włączenie do radiowej wspólnoty komunikacyjnej dokonuje się dzięki odpowiednim zabiegom językowym. Wspólnototwórcze, inkluzywne «my» konstruują czasowniki wypowiadane w kilku najbardziej charakterystycznych relacjach: dziennikarz – słuchacz, dziennikarz – gość, dziennikarz – realizator i prowadzący audycje: dziennikarze, prezenterzy oraz wolontariusze. Celem takich zabiegów jest budowanie zaufania wśród audytorium i łączenie odbiorcy z rozgłośnią («specjalnie dla Państwa», «tylko dla Was», «dla naszych słuchaczy»), z zespołem redakcyjnym («w naszej redakcji», «w naszym newsroomie»), z konkretnymi autorami audycji («w naszej audycji»)" (Szczepaniak i Zagórska 2020, 78-79).

Inkluzja, to także odpowiednie nazewnictwo stacji, programów czy zapowiedzi albo zwroty do radiosłuchaczy w zaproszeniach do kontaktu z radiem.

Omawiane badania nad sposobem budowania relacji między radiowcami i słuchaczami pokazują, że można wytworzyć rodzaj wspólnoty między redakcją a gronem odbiorców. Należą do niej:

- wspólnota środowiskowo-tematyczna (zorganizowana np. wobec jakiegoś tematu czy cyklicznego zagadnienia społecznego, politycznego, artystycznego, ewangelicznego),
- wspólnota fanowska (zebrana wokół konkretnego programu czy osoby prowadzącej audycję),
- wspólnota wiekowa (audycje dla: dzieci, rodzin, osób chorych i samotnych, seniorów).

Warto podkreślić, że budowanie relacji opartej na wykorzystywaniu właściwości języka to tylko jedna z form tworzenia wspólnoty. Jest ona, być może, najprostsza i najbardziej powierzchowna.

Budowanie relacji w wymiarze eklezjalnym może mieć także wymiar dotyczący pozajęzykowego podejścia do tej kwestii. Należy tutaj przywołać choćby omawianą wcześniej rolę podejmowania tematów, które zainteresują

poszczególne grupy odbiorcze. Niewątpliwie wspólnototwórcze są audycje mające profil:

- prospołeczny (programy podejmujące tematy pomocniczości w wymiarze materialnym, wolontariatu, charytatywne, misyjne, hospicyjne),
- pomocowy w wymiarze duchowym (np. radzenie sobie w sytuacji uzależnień czy cierpienia),
- środowiskowy (budowanie relacji przez działania wspólnot lokalnych),
- artystyczny (tematykę dotyczącą kultury i sztuki),
- edukacyjny (oświatowy i wychowawczy),
- ewangelizacyjny (świadectwa, rozważania, debaty, rekolekcje).

„Radio, co wynika z jego natury, może stać się użytecznym medium ewangelizacyjnym. Jako transparentne i ślepe, nie koncentruje na sobie uwagi; jako elektroniczne, nielinearne, powszechne czy tanie, umożliwia swobodny dostęp do treści w dowolnym czasie; jako komunikujące, nie tylko mówi do słuchacza, ale coraz częściej z nim rozmawia, a w relacji tej zachowuje partnerstwo, wzajemny szacunek oraz życzliwość. Przejawia się to w sposobach radiowej komunikacji, w wypowiedziach językowych, towarzyszeniu odbiorcy. Tematy uniwersalne łączą się z lokalnymi, kultura słowa z kulturą działań, a językowa inkluzywność odpowiada redakcyjnej empatii względem otoczenia, kreującej wspólnototwórczość" (Szczepaniak i Zagórska 2020, 82).

Pełnienie takiej funkcji powoduje, że stacje katolickie mają zdolność integracji istniejących już wspólnot (stowarzyszeń, ruchów, duszpasterstw, a nawet fundacji czy instytucji publicznych), ale także łączenia słuchaczy dotąd niezrzeszonych. Przez to mogą dawać osobom samotnym i niezintegrowanym impuls do działań życiowych poprzez potraktowanie ich jako części wspólnoty radiowej. Ma to także wymiar ewangelizacyjny, nie tylko bowiem osoby zaangażowane duszpastersko, ale także luźno z nim związane, mogą tworzyć społeczność.

4. Tematyka audycji pogłębiająca refleksję teologiczną i antropologiczną – w stronę ewangelizacji

Wyniki prowadzonych badań pokazują niezbicie, że strategia ewangelizacji w medium radiowym odbywa się na kilku poziomach. Ma ona wymiar czysto religijny, kiedy mamy do czynienia z wyraźnym głoszeniem, a więc w transmisjach i programach, w których słuchacz może zapoznawać się z kerygmatem. W zakresie strategii ewangelizacyjnej mieszczą się także inne audycje, które dotyczą aktualności związanych z życiem Kościoła i wspólnot działających w jego obrębie. Jednym ze sposób ewangelizowania jest także troska

o słuchaczy w szczególnych potrzebach życiowych (chorych, cierpiących, odrzuconych, zagubionych, zniewolonych etc.) i towarzyszenie im w formie pocieszenia, dobrej rady, edukacji i odnajdywania sensu życia na fundamencie treści ewangelicznych.

Na podstawie szeregu przeprowadzonych badań można zatem wyróżnić trzy główne strategie ewangelizacyjne.

Pierwsza to strategia preewangelizacyjna. Profil radiostacji katolickiej uwzględnia troskę o całościowe (holistyczne) wypełnianie misji medialnej. Jednym z wymiarów realizacji tego zadania jest przekaz programów, które mają charakter preewangelizacyjny. Zaliczyć do niego można audycje, które zawierają aktualności z życia społeczno-religijnego (wiadomości, magazyny informacyjne, serwisy obejmujące bieżące tematy z życia społeczności lokalnych, regionalnych, krajowych i o zasięgu globalnym).

Druga grupa to audycje, które mają charakter promocyjny i autopromocyjny, odnoszący się do wydarzeń (w tym wydarzeń medialnych) powiązanych z wartościami religijnymi. Są to ogłoszenia, rekomendacje, zaproszenia, zachęty etc.

Trzecia grupa programów to audycje o tematyce artystycznej, związane ze sztuką i szeroko pojętą kulturą (od programów autorskich, po transmisje wydarzeń artystycznych).

Czwarta grupa to programy dotyczące prezentowania dziedzictwa pozamedialnego lub też innych wydawnictw, w tym publikacji książkowych i prasy (czasopism, gazet, poszczególnych artykułów).

Piąta grupa to programy społeczne skierowane do osób zainteresowanych aktywnością prospołeczną, działaniami charytatywnymi, służeniem w wolontariacie, działalnością *pro publico bono*.

Wszystkie tego typu audycje o cechach preewangelizacyjnych mają za zadanie przybliżenie odbioru treści ewangelizacyjnych *sensu stricte* przygotowanie i zaproszenie słuchacza do tego.

Medialna preewangelizacja polega na stworzeniu więzów i zbudowaniu relacji, której celem jest przyjęcie Dobrej Nowiny. Jest to niejako wstęp do tego, co jest misją radia. Istnieje większe prawdopodobieństwo, że kontakt z taką audycją okaże się cenny dla osób, które nie sięgną bezpośrednio do audycji o wymiarze czysto religijnym. W przypadku programów preewangelizacyjnych zachęcający może być temat, sposób prowadzenia programu, podejmowanie szerokiej tematyki opartej na uniwersalnych wartościach.

Strategia preewagelizacyjna jest także realizowana poza studiem, w ramach działań promocyjnych odnoszących się do treści aksjologicznych w duchu chrześcijańskim, a także organizacji wydarzeń poza stacją radiową (np. wakacyjnych studiów plenerowych, okazjonalnych stoisk radiowych, okolicznościowych wydarzeń lokalnych z udziałem dziennikarzy radiostacji etc.).

Mogą one zapoznać i zachęcić słuchaczy do późniejszego kontaktu z medium. „Przekaz preewangelizacyjny może obejmować tematy sportowe, motoryzacyjne, kulinarne, poradnikowe (porady prawne, zdrowotne, dietetyczne). Szeroko rozumianą misję wypełniają audycje historyczne […] oraz pedagogiczne […]. Przekaz informacyjny ze swej natury ma charakter neutralny, poprzedza ewangelizację, umożliwia podjęcie zagadnień ważnych dla słuchacza" (Szczepaniak i Zagórska 2020, 82). Wspomniani badacze widzą realizację wymiaru preewangelizacyjnego nawet w audycjach związanych z kalendarium wydarzeń, magazynach reporterskich, serwisach informacyjnych, komunikacyjnych, luźnych rozmowach z gośćmi i wymianie opinii ze słuchaczami.

Inną strategią jest ewangelizacja *sensu stricto*. Głoszenie kerygmatu i przekaz oparty na prawdach wiary to fundamentalne zadanie osób wierzących. Stacje katolickie w zakresie misji uwzględniają przekaz informacji i opinii, jednak są to funkcje mające służyć podstawowemu zadaniu, tj. głoszeniu Dobrej Nowiny i formowaniu człowieka w duchu wartości chrześcijańskich.

Ewangelizacja odbywa się zarówno w stosunku do osób, które poszukują prawd wiary i otwierają się na nawrócenie (gr. *metanoia*), jak i takich, które wiedzą, że pozostawanie w relacji z Jezusem jest procesem wymagającym ciągłego nawracania się człowieka.

Formułą kierowaną przede wszystkim do młodszych odbiorców jest przekaz treści ewangelicznych w formie świadectw czy koncertów z muzyką w tzw. nurcie uwielbienia, które są łączone z głoszeniem fragmentów słowa Bożego. „W audycjach znajdują się zatem treści, których celem jest głoszenie kerygmatu oraz formacja chrześcijańska. Specyfika przekazu ewangelizacyjnego polega na prezentowaniu prawd wiary za pomocą atrakcyjnych środków radiowych. Do działań pozaprogramowych należą sesje, spotkania (np. autorskie) czy rekolekcje transmitowane, retransmitowane bądź prezentowane na antenie w innej formie […], relacje z beatyfikacji i kanonizacji Jana Pawła II, Pielgrzymki na Jasną Górę, transmisje spotkań lednickich, bieżących wydarzeń (ESM, ŚDM) czy uroczystości diecezjalnych" (Szczepaniak i Zagórska 2020, 85).

Funkcja ewangelizacyjna (formacyjna) realizowana jest poprzez audycje dotyczące rozważania lektur o tematyce pogłębiającej duchowość, biblijnej, związanej z postaciami świętych oraz dylematami życia religijnego.

Ostatnią z wyodrębnionych jest strategia katechetyczno-duszpasterska. Jest w różnych opracowaniach określana także jako religijna, pobożnościowa albo konfesyjna. Na przykładzie czterech analizowanych nadawców można powiedzieć, że w zależności od profilu stacji w radiu katolickim ujawnia się ona zawsze, jednak z różną częstotliwością. W przypadku badanych nadawców stanowi z pewnością dominantę Radia Maryja i Radia Jasna Góra, ale i pozostałe stacje (RDN Małopolska i częściowo Radio Profeto) mają frag-

menty ramówki wypełnione przez programy odpowiadające temu kryterium. Niewątpliwie wynika to ze struktury obecnych odbiorców, ponieważ programy religijne przeznaczone są nade wszystko do osób dojrzałych, i to w sensie psychospołecznym i duchowym. Audycje religijne i modlitewne kierowane są do słuchaczy, którzy na co dzień żyją słowem Bożym i misją radia, a celem takich programów jest stałe utrzymywanie więzi z tymi osobami i gromadzenie ich wokół wspólnotowego przeżywania swojego doświadczenia religijnego.

Spełnianie tego zadania polega w dużej mierze na:

- transmitowaniu wydarzeń religijnych (mszy świętych i nabożeństw),
- emitowaniu nabożeństw prowadzonych w ramach pracy w studiu (różańca, koronki do miłosierdzia Bożego, jutrzni etc.),
- transmitowaniu modlitw różnych wspólnot religijnych,
- emitowaniu modlitw prowadzonych na antenie stacji,
- współtworzeniu wspólnoty modlitewnej wraz ze słuchaczami,
- interaktywności w zakresie tworzenia programu modlitewnego za pomocą przesyłanych materiałów dźwiękowych i tekstowych (SMS-ów, maili, treści w komunikatorach i mediach społecznościowych).

Znaczny udział tego typu audycji w ramówce omawianych stacji był dowodem na to, że radio – pod wpływem wydarzeń dotyczących okoliczności pandemicznych – nie musiało zasadniczo zmieniać swojej ramówki. Programy te pozostały na antenie i niekiedy zmiana dotyczyła wprowadzenia dodatkowej transmisji mszy świętej (szczególnie w niedziele i święta). Zaistniało oczywiście ryzyko nieprawidłowego utożsamienia uczestnictwa wiernych w mszy świętej transmitowanej za pomocą środków społecznego przekazu i potraktowania jej jako równorzędnej formy, mogącej zastąpić przystępowanie do sakramentów poprzez duchowe uczestniczenie w emitowanych wydarzeniach. Można jednak zauważyć, że w każdej stacji zwracano uwagę, iż jest to formuła, która jest realnym życiem parafialnym oraz wspólnotowym i przeznaczona jest przede wszystkim dla osób chorych, zalęknionych czy odizolowanych.

Podsumowując, w każdej z wymienionych strategii powtarzają się wymogi:

- używania prawidłowego języka i zwracania się do słuchacza oraz stosowania właściwych formuł w odniesieniu do treści religijnych i pozareligijnych,
- rzetelności i uczciwości dziennikarskiej w pozyskiwaniu i przygotowaniu materiałów,
- stosowania reguł konwersacyjnych i szacunku względem każdego słuchacza,
- zachowania zasad odpowiedniego doboru treści w duchu uniwersalnych wartości.

Współcześnie, jak podkreślają Szczepaniak i Zagórska: „Konieczny jest nowy rodzaj komunikowania religijnego, nowy język głoszenia Dobrej Nowiny, przy zachowaniu niezmiennej, uniwersalnej treści. By jednak należycie ją przekazywać, zgodnie z zasadą decorum, nadawca katolicki powinien zadbać o profesjonalizację przekazu w ofercie świeckiej i wyznaniowej. Radio jako medium ewangelizacyjne może wspierać Kościół w działalności misyjnej, a jako medium relacyjne dbać o empatyczne zachowania społeczne, odpowiedzialnie kreując relacje (redakcja – audytorium, dziennikarz – słuchacz), budować środowisko, działać *pro publico bono* lokalnie (tu i teraz) oraz globalnie (misyjnie). Program powinien łączyć zawartość preewangelizacyjną, ewangelizacyjną z konfesyjną oraz faktograficzną codzienność z treściami duchowymi i formacyjnymi" (Szczepaniak i Zagórska 2020, 88-89).

Jest to wołanie o wspominane czynniki, tj. profesjonalizm ludzi mediów, pragmatyzm w doborze właściwych treści, zaangażowanie dziennikarzy i ukazywanie, że ich działalność jest pełna pasji i wreszcie przejaw pokory oraz szacunku do nadrzędnego nad słowem ludzkim – słowa Bożego.

5. Audycje radiowe adresowane do określonego obiorcy i użytkownika mediów w kontekście dziennikarstwa jakościowego

Kolejny wniosek dotyczy kwestii dziennikarstwa jakościowego. Rozważanie tego wymiaru działalności medialnej warto rozpocząć od truizmu, który jednak wyznacza ramy oddziaływania mediów. Są one po to, by pouczyć, poruszyć i ucieszyć. Te trzy sfery oddziaływania w zakresie podjętego tematu ewangelizacji stanowią ważne odniesienie dla twórców mediów. Pouczyć, w kontekście ewangelizacyjnym, oznaczać będzie przekaz orędzia o zbawieniu, z czym wiąże się także udostępnianie za pomocą mediów wiedzy z zakresu słowa objawionego i nauki Kościoła. Drugi z aspektów, jakim jest poruszenie słuchacza, będzie odnosił się w znacznej mierze do użycia właściwych środków dotarcia do odbiorcy, poprzez:

- wykorzystanie odpowiednej formy gatunkowej,
- wybór najwłaściwszego sposobu komunikowania,
- dopasowanie się do rytmu funkcjonowania odbiorcy (pory nadawania lub możliwości archiwizacji audycji),
- wykorzystanie narzędzi i technik komunikacyjnych,
- umiejętność dotarcia do odbiorcy z konkretnym przesłaniem.

Trzeci z aspektów dziennikarstwa jakościowego (Polak 2010; Hofman 2021, 596) to oddziaływanie na sferę psychiczną i duchową odbiorcy oraz wspieranie go jako członka pewnej wspólnoty wokół danego medium. Ucie-

szenie to nie próba wlania pozornego i krótkotrwałego entuzjazmu, ale głęboka radość z możliwości obcowania w mediach katolickich ze słowem Bożym, które napełnia nadzieją i pozwala na odczucie prawdziwego, a nie pozornego szczęścia.

W tym kontekście można mówić o ewangelizacji w mediach jako przejawie dziennikarstwa jakościowego. Cechować je powinny:

- chęć poszukiwania prawdy (przekaz faktów, czyli informacji prawdziwych i uczciwych opinii, które nie zafałszowują faktów; rzetelność w przygotowaniu i prowadzeniu programów oparte na wiedzy i doświadczeniu, a kiedy wymaga tego dobro wspólne, także walka z dezinformacją),
- troska o wierność przekazu,
- respektowanie zasad (np. wolności słowa, która wypływa z wolności osobowej i skorelowanej z nią odpowiedzialności za słowo; wolności i prawa do formułowania sądów, które należą nie tylko do nadawców, ale także dotyczą odbiorców, do których adresowane są komunikaty),
- etyczna i zgodna z obowiązującymi standardami służba odbiorcom poprzez działalność medialną uznawaną za dobro publiczne.

Ryc. 5. Ważność obowiązków dziennikarskich (w proc.)

Dziennikarze powinni	**proc.**
Przedstawiać różne opinie	93
Prezentować informacje obiektywnie	93
Krytykować niesprawiedliwość	91
Być niezależnymi od określonych interesów	91
Kontrolować władzę publiczną	88
Mówić prawdę bez względu na konsekwencje	87
Edukować społeczeństwo	86
Weryfikować rządowe deklaracje	85
Reprezentować różne grupy społeczne	83
Upraszczać i tłumaczyć	79
Być neutralnymi sprawozdawcami	78
Prezentować nowe idee	76
Mobilizować ludzi do działania	76
Wpływać na opinię publiczną	57
Dostarczać rozrywki	41
Dbać o zwiększenie dochodów przedsiębiorstwa medialnego	41

Źródło: Dobek-Ostrowska. Barbara, Barczyszyn, Paulina, Michel, Adam. 2013. Zmiana w dziennikarstwie. Kultura zawodowa polskich dziennikarzy (badania ilościowe), *Studia Medioznawcze*. 1(52), 11.

Autorzy publikacji *Zmiana w dziennikarstwie. Kultura zawodowa polskich dziennikarzy* (*badania ilościowe*; Dobek-Ostrowska, Barczyszyn i Michel 2013, 11-27) wymieniają cechy, które powinny wyróżniać dziennikarza troszczącego się o jakość w mediach (ryc. 5).

6. Rekomendacje dla twórców programów o tematyce ewangelizacyjnej w rozgłośniach katolickich

Lokując dziennikarstwo ewangelizacyjne wśród dziennikarstwa jakościowego, można powiedzieć, że w zakresie wyznaczników znajdą się:

- odpowiedniość (relewancja),
- istotność (znaczenie dla wspólnoty nadawczo-odbiorczej),
- odniesienie do najważniejszych wartości (uniwersalna hierarchia wartości, jaka została zaproponowana przez Maxa Schellera).

Realizacja dziennikarstwa jakościowego w każdym medium powinna opierać się na wypełnianiu wspomnianych wcześniej standardów etycznych, do których należą:

- służba prawdzie,
- rzetelność[4],
- odpowiedzialne używanie składowych komunikatu (przekazów i metaprzekazów),
- stawianie podmiotu w centrum świata wartości (świata jego wiedzy, emocji i potrzeb).

Anna Dunin-Dudkowska w jednym z wystąpień na konferencji naukowej *Współczesne media 13. Dziennikarstwo jakościowe*, przypomniała *7 cech dziennikarstwa jakościowego w badaniach anglojęzycznych*, powołując się na międzynarodowe badania i kategoryzacje różnych ekspertów. Przywołując postać Damasa Reyesa, dyrektora the News Literacy Project, wymieniła następujące elementy:

- *multiple credible sources*, a więc uwzględnianie wiarygodnych źródeł i autorytetów; w przypadku dziennikarstwa ewangelizacyjnego wypełnieniem tego warunku byłoby sięganie do oryginalnych pism natchnionych oraz tych dokumentów, które zaakceptował Kościół, i zapraszanie

[4] Damaso Reyes, ekspert w dziedzinie jakości mediów i umiejętności korzystania ze środków społecznego przekazu, założyciel Clarify Media, zajmującej się oceną kwalifikacji pracy z mediami (publikował m.in. w *New York Times*, *The Wall Street Journal*, *San Francisco Chronicle* i *Der Spiegel*), współpracujący z fundacją Fulbrighta; stypendysta Knight-Luce w 2012 r. w zakresie globalnego raportowania oraz Holbrooke 2015 z Międzynarodowego Centrum Dziennikarzy. Dostęp: 29.04.2022. https://frenchamerican.org/damaso-reyes/.

ekspertów, którzy głoszą Dobrą Nowinę zgodnie z nauczaniem Magisterium Kościoła;
- *voidance od bias*, czyli unikanie stronniczości i włączanie w wypowiedź całej sfery epistemologii kontekstu, tj. pokazywanie wydarzeń w sposób rzetelny (uwzględniający niuanse okoliczności); w odniesieniu do dziennikarstwa ewangelizacyjnego jest to kierowanie się zasadami niezbitych faktów, które źródło mają w Biblii i nauce Kościoła, w miejsce własnych przypuszczeń i osądów;
- *Documentations* – gromadzenie danych i innych komunikatów, które mogą naświetlić przekaz; w odniesieniu do dziennikarstwa ewangelizacyjnego jest to oświetlanie wszystkich przekazów słowem Bożym i posługiwanie się wiernymi cytatami z Biblii;
- *Verifications*, czyli obowiązek sprawdzania i potwierdzania przekazywanych informacji, faktów i szczegółów; a w przedmiotowym temacie opieranie się na danych zebranych z wiarygodnych źródeł nie będących w sprzeczności z prawdą objawioną;
- *Balance* – aspektowe przedstawianie sprawy (zdarzeń, zagadnień) bez faworyzowania subiektywnych opinii uwzględniające obiektywne prawdy; w odniesieniu do dziennikarstwa ewangelizacyjnego jest to uwzględnianie ludzkiej wrażliwości i wolności, które nie zaburza obiektywnej prawdy;
- *Context*, czyli takie ukazywanie faktów (zdarzeń), że ich znaczenie staje się jasne dla odbiorcy; a w zakresie dziennikarstwa ewangelizacyjnego formułowanie istotnych praw o Bogu w sposób jasny, prawdziwy i precyzyjny;
- *Fairness*, tj. traktowanie osób i źródeł z należnym im szacunkiem, tworzenie w mediach forum do wyrażania poglądów i możliwość ich obrony w duchu wzajemnej życzliwości; a w przekazach ewangelizacyjnych troska o godność osobową wszystkich uczestniczących w nich stron oraz budowanie przestrzeni dialogu.

Wszystkie odniesienia do przedmiotowego zagadnienia niniejszej pracy, tj. funkcji ewangelizacyjnej mediów, zostały przywołane na podstawie prowadzonych i opisanych we wcześniejszym rozdziale analiz.

Kolejna klasyfikacja jest także przydatna do omówienia podjętego tematu, odnosi się bowiem do praktycznego wymiaru realizacji misji ewangelizacyjnej. W odniesieniu do dziennikarstwa jakościowego, które ma realizować misję informowania i opiniotwórczą, Charlie Beckett, dyrektor Polis[5], formułuje siedem podpowiedzi, wśród których można znaleźć następujące pouczenia:

[5] Charlie Beckett, założyciel i dyrektor Polis, Międzynarodowego Instytutu Dziennikarstwa LSE, profesor na Wydziale Mediów i Komunikacji w London School of Economics, autor *Super*

- uczyń swój przekaz „czytelnym", tj. zwięzłym i jasnym, stanowiącym nawet dla wymagającego obiorcy tzw. „wyższą jakość";
- pozwól na zaangażowanie odbiorcy, interakcję i możliwość otrzymywania informacji zwrotnych, ponieważ wartością dodaną jest włączanie nowych kontekstów i okoliczności, które wzbogacają myślenie dziennikarza;
- eksploruj nowe tematy i ujawniaj prawdę o świecie zamiast bezpiecznego duplikowania rutynowych zagadnień;
- dobieraj tematy do człowieka, bo ważny jest odbiorca i formowanie jego świata wartości;
- potrzeby odbiorcze są zróżnicowane i oprócz tych, które widać, istnieją także potrzeby nieuwiadomione; pokazanie szerszego *spectrum* zjawisk pozwala na dogłębne spojrzenie na świat i drugiego człowieka;
- wywieraj pozytywny wpływ na społeczność i życie ludzi;
- w dziennikarstwie wysokiej jakości nie można uwolnić się od emocjonalnego zaangażowania; uważność i wrażliwość są obecnie uwzględniane jako wartości, będące istotnym elementem jakości przekazu.

Wymienione tu podpowiedzi korelują z przedstawionymi wcześniej badaniami. Słuchacze audycji pogłębiających duchowość, jak wskazuje przeprowadzona ankieta oraz wywiady eksperckie, oczekują:

- jasności i jednoznaczności wypowiedzi w odniesieniu do treści ewangelizacyjnych;
- uwzględnienia ich jako podmiotu tworzącego przekaz (szczególnie doceniane były audycje otwierające się na słuchaczy i dopuszczające ich do głosu na forum stacji radiowej);
- poszerzania *spectrum* tematycznego (problemowego) audycji, uwzględniającego bieżące zagadnienia i przede wszystkim dylematy słuchaczy;
- dopasowania formy przekazu i formuły medium do prognozowanej i rzeczywistej grupy odbiorców w zakresie języka, stylu, tempa i technologii;
- skłaniania słuchacza do refleksji nad tematami, które dotąd nie były w zasięgu jego pola mentalnego i emocjonalnego, poprzez przywoływanie nowych dla niego treści i zagadnień;
- pozytywne oddziaływanie na realne życie odbiorców w duchu chrześcijańskiego przekazu miłości, które zakłada tak ostre napomnienie w przypadku złego czynu, jak i łagodność w podejściu do drugiego

---

Media, Dostęp: 29.04.2022. https://oxfordmediaconvention.com/speakers/charlie-beckett-director-polis-lse/.

człowieka, szczególnie kiedy kontakt ten jest zapośredniczony medialnie, a nie bezpośredni;
– emocjonalne zaangażowanie, które nie stoi w sprzeczności z profesjonalizmem dziennikarskim, a uwzględnia empatię i zrozumienie innych podmiotów przekazów medialnych.

Następna klasyfikacja to adaptacja modelu London *Bywire Blockchain News*[6] (2021), która formułuje następujące zasady:
– Zainteresuj odbiorcę! (*Be interesting!*),
– Bądź ludzki w przekazie! (*Be humane!*),
– Bądź wierny prawdzie! (*Be accurate!*),
– Bądź transparentny! (*Be transparent!*),
– Bądź uczciwy! (*Be fare!*),
– Bądź odpowiedzialny! (*Be accountability!*)
– Skoncentruj się na faktach! (*Focus on fact!*)

Odnosząc je do modelu dziennikarstwa ewangelizacyjnego, należałoby uwzględnić następujące czynniki:

– wybór i ekspozycję tematów ważnych (zasada *Be interesting!*);
– podkreślanie godności ludzkiej w miejsce oceniania zachowania innych ludzi (zasada *Be humane!*);
– budowanie zaufania dzięki wiarygodności przekazu i przekazującego (zasada *Be accurate!*);
– unikanie fałszywych autorytetów i posługiwanie się wyłącznie prawdziwymi treściami (zasada *Be transparent!*);
– przedstawianie w sposób obiektywny faktów, które są bliskie, i otwarte dyskutowanie z tymi, z którymi się nie zgadzamy i zwracanie uwagi na formę i jakość wypowiedzi (zasada *Be fare!*);
– umiejętność przyznania się do winy i przeproszenia za błąd lub niedopatrzenie (zasada *Be accountability!*);
– zachowywanie równowagi i zdrowego rozsądku w ocenie przekazywanych treści (zasada *Focus on fact!*).

George Albert Gladney[7] przedstawił zaś cechy dziennikarstwa jakościowego, ale tym razem biorąc pod uwagę opinie odbiorców mediów, a także ich wydawców. Wśród zestawienia znalazły się:

---

[6] *Niezależna sieć portali informacyjnych*. Dostęp: 29.04.2022. https://bywire.news/articles/blockchain-for-international-payments.

[7] George Albert Gladney, profesor na Wydziale Komunikacji i Dziennikarstwa Uniwersytetu Wyoming w Laramie. Dostęp: 29.04.2022. https://www.uwyo.edu/cojo/_files/docs/24600118gladney.pdf.

- *integrity* – uczciwość i rzetelność,
- *impartiality* – bezstronność,
- *editorial independence* – niezależność wydawcy,
- *editorial courage* – odwaga wydawcy,
- *community leadership* – przewodzenie społeczności,
- *staff professionalism* – profesjonalizm personelu,
- *influence* – wpływ.

W przypadku zastosowania omawianych cech do analizy przekazu o funkcji ewangelizacyjnej w radiostacjach katolickich, pierwszą z nich, tj. *integrity*, należałoby rozumieć jako związaną z fundamentalną zasadą mediów, których celem jest przekaz prawdy. Informacje i opinie prawdziwe, to te, które zostały należycie zweryfikowane, i komentarze, które nie fałszują rzeczywistości i uwzględniają także kontekst, czyli okoliczności dotyczące faktu, czasu i miejsca jego prezentacji, sytuacji komunikacyjnej oraz odbiorczej.

Druga cecha, tj. *impartiality*, dotyczy także wszelkich mediów, ale na ich tle bezstronność stacji katolickich nie może mieć prymatu nad ideami, jakie są uznawane za fundamentalne w świecie wartości chrześcijańskich.

Trzecia cecha (*editorial independence*) oznaczająca niezależność wydawcy jest w polskim prawie zagwarantowana dla stacji katolickich, ponieważ stoi w zgodzie z kulturą i cywilizacją europejską opartą na chrześcijańskich korzeniach.

Kolejna cecha (*editorial courage*) w odniesieniu do wydawców katolickich oznacza odwagę, która powinna być rozumiana jako odwaga głoszenia pełnej prawdy o zbawieniu, także wówczas, kiedy podejmuje się tematy społecznie trudne albo niewygodne (ochronę życia od poczęcia do naturalnej śmierci; wyzwania, jakie niesie chrześcijaństwo dla swych wyznawców etc.).

Następna cecha jest niejako kontynuacją wspomnianej odwagi głoszenia, ponieważ *community leadership*, tj. przewodzenie społeczności, łączy się ze sprawowaniem funkcji autorytetu czy lidera opinii, który siłą przekazu wyznacza drogę namysłu i postępowania.

Dwie ostatnie cechy, tj. *staff professionalism*, rozumiany jako profesjonalizm personelu, oraz jego wpływ (*influence*) można rozpatrywać na poziomie podstawowym jako profesjonalizm warsztatowy i wpływ, jaki można zmierzyć za pomocą badań ilościowych; ale także na poziomie głębszym, tj. wpływ (*influence*), jakiego nie można zmierzyć, ma bowiem wymiar transcendentny.

Jako ostatni w zestawie rekomendacji dotyczących tworzenia programów jakościowych zostanie przytoczony naukowy namysł nad dziennikarstwem jakościowym podjęty na gruncie fińskim, ocenianym współcześnie jako wręcz

wzorcowy rynek medialny. W wyborze prymarnych cech, jakimi się ono powinno wyróżniać, Johanna Vekhoo[8] wymienia:

- Zaangażowanie mediów w dziennikarstwo jakościowe, którego celem jest służba społeczna. Powołując się na badania Billa Kovacha i Toma Rosentiela, twierdzi, iż wszystko zależy od tego, czy dziennikarze mają świadomość i czy są przekonani, że należy głosić istotę, a także czy odbiorcy będą tego chcieli (Kovach i Rosenstiel 2001, 14).
- Zawartość programu musi mieć prymat nad modelami tworzącymi medium, przede wszystkim modelami biznesowymi, a formy organizacyjne (utworzone do produkcji przemysłowej) należy zastąpić przez struktury dostosowane do danych cyfrowych.
- Nowe technologie powodują większą fragmentaryzację treści i dostosowanie ich do określonych grup odbiorczych. Należy udostępniać jak najszerzej cały pakiet treści, by obiorcy mogli do nich sięgnąć w dogodnym czasie.
- Ponownie należy uczynić dziennikarstwo profesją istotną i wręcz niezbędną. „Nowy dziennikarz nie decyduje już, co czytelnicy powinni wiedzieć. On jedynie pomaga odbiorcom uporządkować ich wiedzę. Nie oznacza to interpretacji czy analizy wiadomości. Podstawowym zadaniem współczesnego dziennikarza jest poszukiwanie sensu i weryfikacja, które wiadomości są wiarygodne (Kovach i Rosentiel 2001, 24).
- Dziennikarze muszą się specjalizować i powinni odgrywać rolę ekspertów, którzy dogłębnie znają temat, jakim się zajmują.
- Dziennikarze powinni „inwestować", by podnosić wiarygodność medium, w którym pracują.
- Narzędzia technologiczne sprawiły, że publikowanie jest łatwiejsze i tańsze niż w przeszłości. Dziennikarstwo jest powszechnie dostępne dla ludzi. Należy przyjąć to jako oznakę możliwości upowszechniania dobra i wyzwanie, a nie przeciwność dla tradycyjnego dziennikarza w redakcji.

Wskazane rekomendacje ukazują trendy, jakie dominują we współczesnej mediosferze, i podkreślają trzy filary dziennikarstwa jakościowego.

Po pierwsze, wskazują na znaczenie otoczenia medialnego dla samych treści i potrzebę wsparcia ze strony nadawców i wydawców dla samych dziennikarzy (prymat jakości nad interesem nadawcy).

---

[8] Johanna Vekhoo – fińska dziennikarka, zajmująca się dziennikarstwem jakościowym w Reuters Institute w Oksfordzie (Helsingin Sanomat Foundation). Dostęp: 29.04.2022. http://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/publication/crowdsourcing-investigative-journalism (29.04.2022).

Po drugie, wyznaczają wymagania stawiane samemu dziennikarzowi, który winien:

– przekazywać prawdziwe treści,
– dbać o rzetelność przekazu,
– być uczciwym w kontakcie z odbiorcą/użytkownikiem.

Łącznie zestaw tych cech można określić mianem sformułowania – dziennikarstwo zintegrowane (*integrity*).

Po trzecie, wskazuje się tu także na rolę i wręcz wsparcie ze strony samych odbiorców oraz znaczenie edukacji medialnej i obywatelskiej.

Dla twórców programów o tematyce ewangelizacyjnej w rozgłośniach katolickich rekomendacje te spójnie łączą się z powinnościami wobec analizowanych rozgłośni katolickich i stanowią dopełnienie wyznaczonych im zadań w aspekcie profesjonalizmu zawodowego.

7. Media w obliczu wyzwań współczesnego świata i zmieniającej się rzeczywistości społecznej

Media stają w obliczu nowych wyzwań i wirtualizacji rzeczywistości społecznej. Radiostacje nadążają za tymi zmianami w sposób uwzględniający realnych i zakładanych odbiorców. Jedne skupiają się na tradycyjnym odbiorcy, dla którego technologiczne nowinki są jeszcze poza zasięgiem możliwości oraz potrzeb (z pewnością w tym zakresie mieści się Radio Maryja kierowane do starszego odbiorcy, który korzysta z radia jednokanałowo, tj. słuchając radioodbiornika). Inne, bazują na zjawisku konwergencji i synergiczności medialnej, właściwie na równi traktują słowo mówione i pozostałe elementy audialne (dźwięki) oraz obraz statyczny i dynamiczny, uznając radio za jeden z kilku kanałów dotarcia do swojej grupy odbiorców (przoduje w tym – spośród wszystkich analizowanych stacji – przede wszystkim Radio Profeto, będące częścią Grupy Medialnej Profeto.pl).

Reakcja mediów katolickich na wydarzenia z 15 marca 2020 roku pokazała, że rola informacyjna i formacyjna mediów katolickich jest dominująca. Wydarzenia związane z decyzją KEP dotyczącą dyspensy od uczestnictwa w niedzielnej Mszy Świętej w sposób oczywisty odbiły się także na świecie mediów. O ile jednak telewizja jako medium audiowizualne wymagała rzeczywistego przeprogramowania i dostosowania go do nowej sytuacji, o tyle radio – co wynikało z analiz oraz wypowiedzi zarządzających tymi radiostacjami – było od samego początku przygotowane i dostosowane do tego typu zdarzeń. Można zaryzykować stwierdzenie, że „prostota" tego medium okazała się jego wielkim atutem.

W każdym analizowanym medium radiowym sprawdziła się także ramówka, która bądź w niewielkim stopniu była modyfikowana do kontekstu sytuacyjnego, bądź też właściwie nie ulegała zmianie w zakresie nadawanych audycji. Dotyczyło to nade wszystko programów *stricte* ewangelizacyjnych, wśród których mieszczą się stałe nabożeństwa i okazjonalne rekolekcje, świadectwa i rozważania. Te zajmowały w analizowanych mediach kluczowe miejsce. Nieco modyfikowane były audycje o charakterze preewagelizacyjnym, a wśród nich przede wszystkim zapowiedzi wydarzeń czy rekomendacje różnego typu inicjatyw związanych z bieżącą sytuacją.

Radio w prawidłowy sposób wypełniało swoją misję w tym trudnym dla wielu okresie. Okazało się medium towarzyszącym, a nawet wspierającym i podtrzymującym na duchu swoich odbiorców. Z drugiej strony jako medium szybkie służyło na bieżąco aktualnymi informacjami i opiniami, które pozwalały na lepszą orientację w rzeczywistości dzięki możliwości reakcji na zmieniającą się i dynamiczną sytuację zewnętrzną.

Rolą audycji wieczornych w radiu katolickim jako medium towarzyszącym człowiekowi jest mądre towarzyszenie i duchowe wsparcie odbiorców. Mediom katolickim i współczesnemu Kościołowi stale towarzyszą nowe wyzwania. W istocie chodzi o szeroko pojmowaną ewangelizację jako postawę wymagającą ustawicznego zaangażowania, przygotowania i wytrwałości. Można powiedzieć, że ewangelizowanie jest działaniem ustawicznym.

Celem działalności medialnej na polu ewangelizacji jest tworzenie i umacnianie doświadczenia wyniesionego z ewangelizacji. Taka postawa zakłada inspirowanie słuchaczy do nawracania siebie, a w dalszej perspektywie do tworzenia wspólnot czy żywego uczestnictwa w Kościele.

Służebne wobec ewangelizacji funkcje, zwłaszcza informacyjna oraz opiniotwórcza, sprzyjają integracji i aktywizacji społeczności słuchaczy. „W kontekście istnienia mediów lokalnych Ryszard Kowalczyk wymienia dziewięć zasadniczych funkcji, które wzajemnie się przenikają i uzupełniają: poznawczą, rozrywkową, informacyjno-kontrolną, socjalizacyjnoedukującą, perswazyjną, integracyjną, dokumentacyjną, mobilizacyjną oraz reklamowo-ogłoszeniową" (Grządzielski 2018, 45). Prowadzone badania pokazują, że radio jako medium ma towarzyszyć człowiekowi, a owo mądre towarzyszenie i duchowe wsparcie, które zostały tak wyeksponowane jako cel audycji wieczornych, wyraźnie odnosi do pojęcia katalaksji.

Dotyczy ona wszystkich analizowanych wymiarów ewangelizacji, począwszy od etapu preewangelizacji, gdzie rola mediów przedstawia się jako otwarcie drzwi na ewangelizację (Dyk 2003, 102-111). W procesie długofalowego budowania relacji ze słuchaczami istotniejsze niż zasięg, liczba słuchaczy czy zysk z prowadzenia medium staje się pojęcie katalaksji. Dzięki uczestnictwu w wymianie dóbr i wartości dochodzi do tworzenia wspólnoty. Poję-

cie „katalaksja" pochodzi od greckiego czasownika *katallaein*, który oznacza 'wymieniać', bądź 'przyjmować do wspólnoty' albo wręcz 'przemieniać nieprzyjaciela w przyjaciela'. Michał Drożdż, asymilując to pojęcie do rozważań w obszarze komunikacji społecznej i mediów, upatruje jego znaczenie również w komunikacji idei wartości niematerialnych (por. Drożdż 2005, 496; 2008, 34). Komunikacja katalaktyczna ma zatem podwójny poziom wymiany, a medialne działania katalaktyczne miałyby na celu także wytworzenie pola wspólnoty i współpracy grup słuchaczy o zbieżnych poglądach oraz nakierowanych na wspólne dobro.

Środki społecznego przekazu, realizując w praktyce ową katalaksję, stają się narzędziem ewangelizacji w następujących aspektach:

- obecności w życiu swoich słuchaczy,
- promowania świadectwa chrześcijańskiego myślenia i postępowania,
- dialogu z innymi,
- wsparcia duchowego dla potrzebujących,
- odpowiedzi na pragnienie i potrzebę pogłębionej duchowości, której celem jest odnajdowanie sensu życia z Bogiem.

BIBLIOGRAFIA

Cymanow-Sosin, Klaudia. 2015. Strategia zarządzania kampanią na przykładzie przekazów audiowizualnych ruchu prolife. *Studia Socialia Cracoviensia*, 7(2), 22-23.

Dobek-Ostrowska, Barbara. Paulina Barczyszyn i Adam Michel. 2013. Zmiana w dziennikarstwie. Kultura zawodowa polskich dziennikarzy (badania ilościowe). *Studia Medioznawcze*, 1(52), 11-27.

Drożdż, Michał. 2005. *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*. Tarnów: Biblos.

Drożdż, Michał. 2008. Integracja katalaktyczna jako warunek współdziałania. W: *Współdziałanie – Rywalizacja. Wybrane zagadnienia z psychologii kierowania*, red. Zenon Uchnast. 34. Lublin: TN KUL.

Dyk, Stanisław. 2003. Preewangelizacja otwarciem drzwi dla Ewangelii. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 2, 102-111.

Grządzielski, Krzysztof. 2018. Wymiary realizacji profilu społeczno-religijnego rozgłośni lokalnej na przykładzie poznańskiego Radia Emaus. *Media Biznes Kultura*, 2(5), 45.

Guzek, Damian. 2014. *Struktura mediów katolickich jako element systemu medialnego w Polsce po 1989 roku*. Dostęp: 11.11.2020. https://www.sbc.org.pl/Content/161161/doktorat3511.pdf.

Jan Paweł II. Audiencja generalna z 21 II 1979 r. W: *Nauczanie papieskie*, 177. Poznań: Pallottinum.

Jan Paweł II. Przemówienie do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu z 27 II 1986 r. *L'Osservatore Romano*, 2(1986), 32.

Kim, Chan i Renee Mauborgne. 2010. *Strategia błękitnego oceanu. Jak stworzyć wolną przestrzeń rynkową i sprawić, by konkurencja stała się nieistotna*. Warszawa: Wydawnictwo MT Biznes.

Kloch, Józef. *Edukacja medialna jest potrzebna w polskich seminariach*. Dostęp: 21.04.2022. https://www.niedziela.pl/artykul/49954/Ks-Kloch-edukacja-medialna-jest-potrzebna.

Kloch, Józef i Monika Przybysz. *Edukacja medialna w seminariach duchownych. Dylematy i propozycje*. Dostęp: 21.04.2022. https://ktime.up.krakow.pl/symp2012/referaty_2012_10/kloch.pdf.

Kovach, Bill i Tom Rosenstiel. 2001. *The Elements of Journalism: What Newspeople Should Know and the Public Should Expect*. New York: American Press Instytute.
Kuraś, Piotr. 2017. Instrumenty strategii błękitnego oceanu. *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria: Organizacja i zarządzanie*, 221.
Niezależna sieć portali informacyjnych. Dostęp: 29.04.2022. https://bywire.news/articles/blockchain-for-international-payments.
Nitecki, Piotr. 2003. Media – ewangelizacja – człowiek. *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, rok II nr 2, 88-89.
Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu. *Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu „Communio et progressio"*, n. 168.
Szczepaniak, Maciej. 2012. Radio diecezjalne w Poznaniu w służbie lokalnego Kościoła (1991-2012), *Teologia Praktyczna*, 13, 146.
Szczepaniak, Maciej i Katarzyna Zagórska. 2020. Ewangelizacja radiowa w ujęciu synchronicznym i diachronicznym. W: *Dobra Nowina w środkach społecznego przekazu*, red. Henryk Sławiński, 65-94. Kraków: WN UPJPII.
Worsowicz, Monika. 2016. Triada retoryczna (logos, etos, patos) a perswazyjność sylwetki prasowej. *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Literaria Polonica*, 1(31), 137-147.

Klaudia Cymanow-Sosin – dr hab. medioznawca, obecnie kierownik w Szkole Doktorskiej UPJPII w zakresie dyscypliny nauk o komunikacji społecznej i mediach UPJPII; wcześniej kierownik kierunku *komunikowanie promocyjno-wizerunkowe – reklama, branding, public relations* i z-ca dyrektora Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, adiunkt w Katedrze Mediów i Komunikacji społecznej. Specjalizuje się w obszarze media relations, komunikacji wizerunkowej i public relations. Wydawca, współautorka programów telewizyjnych i radiowych, doradca ds. mediów, autorka książek (m.in. *Lokowanie idei w reklamie*; *Perswazyjność w komunikacji wizerunkowej i języku, Metafory we współczesnej reklamie*; współredakcja książki *Etyczność w mediach – między pogardą a szacunkiem*) oraz ponad 60 publikacji naukowych i publicystycznych; stowarzyszona w PTKS, PAU, KNKW.

Marcin Ciechanowski OSPPE – medioznawca, teolog, rekolekcjonista, kompozytor, stopień naukowy doktora nauk społecznych w dyscyplinie nauki o komunikacji społecznej i mediach uzyskał na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie pod kierunkiem dr hab. Klaudii Cymanow-Sosin na podstawie dysertacji pt. *Funkcja ewangelizacyjna rozgłośni katolickich w Polsce. Studium analityczno-badawcze formatowania i recepcji przekazów radiowych*.

Spis recenzentów nr 31 i 32

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ks. dr hab. Antoni Bartoszek, prof. UŚ – Uniwersytet Śląski w Katowicach

ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ks. prof. AM dr hab. Jacek Bramorski – Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku

o. dr hab. Jerzy Brusiło OFMConv – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. AIK dr hab. Anna Bugajska – Akademia Ignatianum w Krakowie

o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

dr hab. Piotr Domeracki, prof. UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

dr hab. Urszula Dudziak, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

prof. AIK dr hab. Piotr Duchliński – Akademia Ignatianum w Krakowie

prof. AWL dr hab. Teresa Grabińska – Akademia Wojsk Lądowych we Wrocławiu

ks. prof. dr hab. Jerzy Gocko SDB – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ks. prof. dr hab. Grzegorz Hołub – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

dr hab. Jarosław Horowski, prof. UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ks. dr hab. Jarosław Jęczeń, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. dr hab. Krystian Kałuża, prof. UO – Uniwersytet Opolski

ks. prof. UPJPII dr hab. Marek Kluz – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ks. dr hab. Wiesław Kraiński, prof. UMK – Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

prof. dr hab. Piotr Kopiec – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. prof. UO dr hab. Dariusz Krok – Uniwersytet Opolski

dr hab. Małgorzata Laskowska, prof. UKSW – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

prof. KUL dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. prof. dr hab. Dariusz Lipiec – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. prof. dr hab. Marian Machinek MSF – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ks. prof. dr Józef Niewiadomski – Universität Innsbruck (Austria)

ks. prof. KUL dr hab. Sławomir Nowosad – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. KUL dr hab. Włodzimierz Osadczy – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

prof. dr hab. Elżbieta Osewska – Akademia Nauk Stosowanych w Tarnowie

ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ks. prof. dr hab. Waldemar Pałęcki MSF – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

dr hab. Anna Bogusława Pilewska-Kozak – Uniwersytet Medyczny w Lublinie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ks. dr hab. Adam Sobczyk MSF

ks. prof. dr hab. Józef Stala – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ks. prof. dr hab. Janusz Surzykiewicz – Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Niemcy)

ks. prof. dr hab. Zbigniew Wanat – Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu

dr hab. Monika Waluś – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

prof. KUL dr hab. Adam Zadroga – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ks. dr hab. Tadeusz Zadykowicz, prof. KUL – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

prof. dr hab. Jan Żaryn – Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej
im. Romana Dmowskiego i Ignacego Jana Paderewskiego w Warszawie

RADA WYDAWNICZA
MIECZYSŁAWA MAKAROWICZ, MIECZYSŁAW POLAK, ANDRZEJ PRYBA,
PAWEŁ WYGRALAK – PRZEWODNICZĄCY, JACEK ZJAWIN

RADA NAUKOWA
KS. PROF. DR HAB. PAWEŁ BORTKIEWICZ TCHR – UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
KS. PROF. US DR HAB. GRZEGORZ CHOJNACKI – UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI
KS. PROF. UO DR HAB. KONRAD GLOMBIK – UNIWERSYTET OPOLSKI
PROF. DR JOHN S. GRABOWSKI – THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C. (USA)
KS. PROF. DR ARKADIUSZ KRASICKI – UNIVERSITY OF ZADAR (CROATIA)
KS. PROF. DR MARTIN M. LINTNER – PHILOSOPHISCH THEOLOGISCHE HOHSCHULE BRIXEN/BRESSANNONE (WŁOCHY)
KS. PROF. DR HAB. MIROSŁAW MRÓZ – UNIWERSYTET IM. MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU
KS. PROF. DR JUAN-JOSE PÉREZ-SOBA – PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO GIOVANNI PAOLO II (WŁOCHY)
KS. PROF. DR HAB. PETER SCHALLENBERG – THEOLOGISCHE FAKULTÄT PADEBORN (NIEMCY)
O. PROF. DR HAB. ANDRZEJ WODKA CSSR – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)
KS. BP PROF. DR HAB. JÓZEF WRÓBEL SCJ – KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
KS. PROF. DR STEFANO ZAMBONI SCJ – ISTITUTO SUPERIORE DI TEOLOGIA MORALE ACCADEMIA ALFONSIANA DI ROMA (WŁOCHY)

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
ANDRZEJ PRYBA (REDAKTOR NACZELNY)
ANDRZEJ BOHDANOWICZ
PIOTR KIENIEWICZ
PIOTR GUZDEK (SEKRETARZ REDAKCJI)
DAMIAN BRYL (REDAKTOR TEMATYCZNY)
JÓZEF MŁYŃSKI (REDAKTOR STATYSTYCZNY)
MIECZYSŁAWA MAKAROWICZ (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK POLSKI)
THADDÄUS PYRCZEK (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK NIEMIECKI)
JOHN M. GRONDELSKI (REDAKTOR JĘZYKOWY – JĘZYK ANGIELSKI)

Adres pocztowy: ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
tel. +48 519 340 537
adres mailowy: tim@amu.edu.pl
Adres internetowy: http://teologiaimoralnosc.amu.edu.pl

PROJEKT OKŁADKI: JACEK GRZEŚKOWIAK
OPRACOWANIE REDAKCYJNE: MIECZYSŁAWA MAKAROWICZ
SKŁAD KOMPUTEROWY: SCRIPTOR S.C.
TŁUMACZENIE NA JĘZYK ANGIELSKI: RENATA STACHEWICZ, PRZEMYSŁAW ZGÓRECKI

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA JEST WERSJA EKETRONICZNA

PÓŁROCZNIK

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z DOTACJI PODMIOTOWEJ
NA UTRZYMANIE POTENCJAŁU BADAWCZEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO UAM

ISSN 1898-2964
eISSN 2450-4602

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ul. WIEŻOWA 2/4, 61-111 POZNAŃ
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
http://teologia.amu.edu.pl

Druk: Totem, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław