



**Rada naukowa:**

ks. dr hab. prof. Zdzisław Kroplewski – prof. US  
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec – US  
prof. zw. dr hab. Stanisław A. Porębski – UKSW  
ks. prof. zw. dr hab. Marian Rusecki – KUL  
prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger – Universität Paderborn  
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski – UZ  
ks. dr hab. Grzegorz Wejman – prof. US

**Redaktorzy naczelní:**

ks. dr Grzegorz Chojnacki  
ks. dr Jarosław Stoś

**Sekretarz redakcji:**

ks. dr hab. Andrzej Draguła

**Recenzenci tomu:**

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz  
ks. prof. zw. dr hab. Henryk Wejman

**Projekt okładki:**

Agnieszka Wołoncewicz

**Korekta:**

Joanna Wawryk

**Skład:**

Barbara Fijał

# **Studia Paradyskie**

## **Tom 20**

Paradyż – Zielona Góra – Szczecin  
2010

**Adres redakcji:**

Wyższe Seminarium Duchowne  
Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej  
Gościkowo 3, 66-200 Świebodzin  
e-mail: rektorat@paradisus.pl  
Korespondencję prosimy zawsze kierować  
z dopiskiem: „Studia Paradyskie”

**Wydawca:**

Instytut Filozoficzno-Teologiczny im. Edyty Stein  
ul. Bułgarska 30, 65-001 Zielona Góra  
www.ift.zgora.pl  
sekretariat@ift.zgora.pl



**Druk:**

Drukarnia Wydawnictwa Podatkowego GOFIN  
ul. Owocowa 8, 66-400 Gorzów Wlkp.  
tel.: (+48 95) 720-85-40  
fax: (+48 95) 720-85-60  
bezpłatna infolinia: 0 800 162 732

ISBN 978-83-932686-0-3

## Spis treści

Słowo wstępne .....	7
Vorwort .....	8

### Artykuły

#### **Stanisław Hanuszewicz**

Naturalistyczny sceptycyzm René Descartes'a .....	11
---	----

#### **ks. Robert Kantor**

La organización de las Iglesias de Oriente en la época postapostólica .....	17
---	----

#### **Winfried Lipscher**

Übersetzung als Erfahrung: Auf die Mentalität kommt es an.....	31
--	----

#### **ks. Eugeniusz Mitek**

Propozycje szczegółowe Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej .....	37
---	----

#### **ks. Marcin Napadło**

Porozumieć się z Bogiem „stukając w ścianę”...? O symbolu w filozofii religii Paula Tillicha.....	53
---	----

#### **ks. Andrzej Sapięha**

Metoda teologiczno-pastoralna. Krytyka i propozycja.....	69
--	----

#### **ks. Dariusz Śmierzchalski-Wachocz**

Zarys duszpasterstwa młodzieży w okresie międzywojennym w Polsce – konkluzje na dziś .....	81
--	----

#### **Andrzej Sobieraj**

Syndrom Judasza. Teologiczna perspektywa utraty nadziei.....	95
--	----

#### **Bogdan Trocha**

Postać kapłana w literaturze popularnej .....	113
---	-----

### Sprawozdania

#### **ks. Wojciech Lechów**

Wspólnota jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy. V symposium dyskusyjne z cyklu „Nadbałtyckich debat katechetyków polskich” .....	127
--	-----

**Recenzje**

**ks. Jan Flis**

Hugolin Langkammer, *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle NT. Przyczynek do chrystologii analogicznej NT* ..... 195

**Bożena Olszak-Krzyżanowska**

Paweł Prüfer, *Duszpasterstwo akademickie wędką pastoralną i ułem formacyjnym*..... 201

## **Słowo wstępne**

Kolejny tom „Studiów Paradyskich”, powstały w 2010 roku, składa się z trzech części wpisujących się w kanon poprzednich tomów.

W pierwszej części zawarte są artykuły podejmujące tematykę z nauk humanistycznych w ich szerokim spektrum. Warto zwrócić uwagę na teksty obcojęzyczne. W artykule napisanym w języku hiszpańskim autor rozpatruje problematykę Kościołów Wschodnich w epoce poapostolskiej, zaś tekst niemiecki dotyczy tłumaczenia utworów na język obcy w kontekście zdolności tłumacza, ale i percepcji czytelników.

Drugą część stanowi sprawozdanie wraz z zapisem debaty na temat „Wspólnota jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy”, która odbyła się w ramach V sympozjum dyskusyjnego z cyklu „Nadbałtyckich debat katechetów polskich”.

W trzeciej części umieszczono dwie recenzje książek. Jedna z omawianych publikacji została napisana przez wybitnego polskiego biblistę, o. prof. dr. hab. Hugolina Langkammera i stanowi wielki wkład w rozwój teologii biblijnej w wymiarze soteriologii. Drugą recenzowaną książką jest praca zbiorowa pod redakcją ks. dr. Pawła Prüfera na temat duszpasterstwa akademickiego.

Mamy nadzieję, że ten szeroki wachlarz publikacji przyczyni się do ożywionej dyskusji o wymiarze interdyscyplinarnym.

*ks. Grzegorz Chojnacki i ks. Jarosław Stoś*

## Zusammenfassung

Der folgende Band von „Studia Paradyskie“, der im Jahre 2010 entstanden ist, besteht aus den drei Teilen, die den vorherigen Kanon fortsetzen.

Die im ersten Teil veröffentlichten Beiträge setzten sich mit der Thematik der Humanwissenschaften in ihren breiten Spektrum auseinander. Besonders zu erwähnen sind zwei Beiträge, die in spanischer und deutscher Sprache verfasst wurden, die sich mit dem Problem der Ostkirchen in der nachapostolischen Zeit und dem Problem der Übersetzung als Werk des Übersetzers und Lesers beschäftigen.

Der zweite Teil enthält einen Bericht und eine Dokumentation der Diskussion über das Thema: „Gemeinschaft als Subjekt und Umwelt der gegenwärtigen Katechese“ im Rahmen des Diskussionssymposiums „Ostseegespräche der polnischen Katechetikwissenschaftler“.

Im dritten Teil kann man zwei Rezensionen der Bücher von Prof. Hugolin Langkammer, dem renommierten polnischen Bibelwissenschaftler über die soteriologische Aussagen der Heiligen Schrift und von Dr. Paweł Prüfer über die Problematik der Hochschulgemeinde lesen.

Wir hoffen, dass dieses breite Spektrum der Beiträge zur einer lebendigen Diskussion im interdisziplinären Bereich führen wird.

*Grzegorz Chojnacki und Jarosław Stoś*



## **Artykuly**



## Naturalistyczny sceptycyzm René Descartes'a

### Wstęp

W swym sceptycyzmie metodycznym, nawiązującym do pomysłu św. Agustyna, René Descartes realizuje ideę wskazania niepowątpiewalnego początku filozofii. Związane to jest z programem zbudowania gmachu wiedzy (*mathesis universalis*) na trwałym fundamencie, na swoistym aksjomacie, w który nie będzie już można wątpić. Oczywiście tego aksjomatu ma być gwarantem prawdziwości tego, co zostanie na nim nadbudowane. Pomysł ten to jeden z najznakomitszych projektów fundamentalistycznej filozofii. Kartezjusz sądzi, że udaje mu się odkryć ów aksjomat zaczynający się od słowa *cogito*. Dokonuje tego, obierając – inaczej niż jego poprzednik św. Augustyn – drogę naturalizmu.

### 1. Kartezjański naturalizm

Wbrew pozorom filozofia Kartezjusza, przede wszystkim w warstwie sceptycznej, jest odmianą filozofii naturalistycznej. Widać to wyraźnie w teorii *lumene naturale*. Jest to – w jego pojęciu – światło, ale nie supranaturalne czy w jakikolwiek sposób nadnaturalne, lecz w pełni naturalne światło rozumu. I choć może być ono traktowane jako dar Boga, to nie jest to spirytualistyczna iluminacja.

Inaczej rzecz ujmując, można rzec, że w doktrynie Kartezjusza nie ma sprzeczności czy jakiegoś napięcia między nadnaturalizmem a naturalizmem (ściślej: pewną jego wersją). Wyłom taki zawdzięczamy z jednej strony idealistom (głównie niemieckim), a z drugiej – pozytywistom (o różnorodnej proveniencji). Niebagatelną rolę odgrywają w tym procesie myśliciele oświecenia, którzy odchodzą od średnio-wiecznego realizmu i nadnaturalizmu, podążając w stronę ateistycznego naturalizmu. Kartezjusz jednak łączy naturalizm z teizmem. Nie jest to wyjątek w filozofii. Podobnego zabiegu dokonują m.in. Henri Bergson i Teilhard de Chardain.

### 2. Sceptycyzm metodyczny i zastrzeżenia pod jego adresem

Krytycy filozofii Kartezjusza na różne sposoby starają się wykazać, że wbrew pozorom nie udaje mu się odkryć punktu archimedesowego. Ostrze tej krytyki nie zawsze dosięga istoty zagadnienia. Może bowiem się wydawać, że choć rozwiązanie Kartezjusza jest nietrafne, to sam problem pozostaje wciąż aktualny. Głębsza krytyka zmierza do wykazania, że projekty fundamentalistyczne, których celem jest wskazanie absolutnego, tzn. pewnego ponad wszelką wątpliwość początku filozofii,

są skazane na niepowodzenie. Aby się przekonać o tym, jak jest w rzeczywistości, przyjrzyjmy się elementom Kartezjańskiego sceptycyzmu metodycznego, gdyż w nim tkwi źródło niepowodzenia zadania, jakie stawia sobie Kartezjusz oraz – podzielający jego podejście – fundamentaliści.

W pierwszej medytacji Kartezjusza czytamy: „Lecz ponieważ już sam rozum radzi, by nie mniej ostrożnie *powstrzymać się*<sup>1</sup> od uznania tych rzeczy, które są niezupełnie pewne i niewątpliwe, jak od oczywście fałszywych<sup>2</sup>, zatem wystarczy *do odrzucenia* wszystkich, jeśli w każdej znajdę jakąś rację do wątpienia”<sup>3</sup>.

Zatem wedle Kartezjusza należy nie tylko powstrzymać się od uznawania sądów, które są wątpliwe, ale należy je nawet odrzucić. Wobec powyższego stawia się Kartezjuszowi zarzut, iż popełnia on błąd logiczny, mianowicie *petitio principii*<sup>4</sup>. Albowiem:

- (1) jeżeli odrzucamy sąd  $p$  (który jest niepewny),
- (2) to tym samym przyjmujemy sąd  $\sim p$ ,
- (3) bowiem zgodnie z zasadą wyłączonego środka:  $p \vee \sim p$ ,
- (4) ale sąd  $\sim p$  jest również niepewny, jeśli jednak nie przyjmiemy i tego sądu ( $\sim p$ ), to – jak się zdaje – zostanie w jakiejś mierze zakwestionowane prawo wyłączonego środka (możliwe jednak, że mamy w tym miejscu przyjętą *implicite* sceptyczną zasadę *izostenii*).

Można wprawdzie zapytać, czy sąd  $\sim p$  jest również niepewny, ale okazuje się, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia. Rozważmy dwa sądy:

- (a) Ziemia jest kulista.
- (b) Nieprawda, że Ziemia jest kulista.

Na pierwszy rzut oka ów drugi sąd zdaje się niczego nie orzekać w sposób pozytywny, lecz jest jedynie zaprzeczeniem pierwszego. Może się wobec tego wydawać, że sąd ten nie niesie ze sobą żadnych treści pozytywnych poza *wykluczeniem* sądu pierwszego, ale właśnie dlatego sąd  $\sim p$  jest równie niepewny co sąd  $p$ , gdyż zawiera w sobie ten pozytywny element. Z tego też powodu sąd  $\sim p$  musi – zgodnie z przyjętymi przez Kartezjusza dyrektywami metodologicznymi – zostać *zakwestionowany*, stając się przedmiotem Kartezjańskiego wątpienia.

Wobec powyższego trudno oprzeć się wrażeniu, że Kartezjusz nie stosuje zasady wyłączonego środka. Ale czy rzeczywiście? Można by zaproponować inną interpretację Kartezjańskiej strategii. Otóż Kartezjusz nie odrzuca owej zasady, lecz jedynie jest konsekwentny w stosowaniu swego sceptycyzmu metodycznego i dlatego nie może, odrzuciwszy jeden z członów alternatywy, przyjąć drugi. Kartezjusz właśnie po to powołuje do życia swój nietypowy sceptycyzm normatywny, aby zakwestio-

<sup>1</sup> Podkreślenia – itałiką – w cytatach są moje.

<sup>2</sup> „Oczywiście fałszywych” – w tekście francuskim: „tych, które wydają się nam oczywście fałszywe” (przypis tłumacza, zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora* oraz *Rozmowa z Burmanem*, Warszawa 1958, t. 1, s. 21).

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Na możliwość sformułowania takiej obiekcji zwrócił mi uwagę Włodzimierz Galewicz.

nować oba człony alternatywy. Przypomnijmy, że sceptycyzm Kartezjusza tym różni się od sceptycyzmu klasycznego (starożytnego), że – jak określa ów sceptycyzm Izidora Dąbska – jest to sceptycyzm normatywny niewłaściwy<sup>5</sup>. Niewłaściwy, bowiem nie postuluje przyjęcia zasady *epoche* jako konsekwencji sceptycyzmu teoretycznego (na który składają się m.in. sceptyczne tropy), lecz zmierza do podważenia zarówno sceptycyzmu teoretycznego, jak też sceptycyzmu normatywnego (z zasadą *epoche*), będącego jego konsekwencją.

Można zatem powiedzieć, że sceptycyzm metodyczny stoi ponad zasadą wyłączonego środka. Albowiem wątpiący Kartezjusz nie poddaje wątpieniu jedynie „treści jednostkowych”, lecz obejmuje swym wątpieniem także pewne ogólne zasady logiczne. Gdyby przyjął on prawomocność niektórych zasad logicznych, to byłyby one tym samym wcześniejsze od zasady *cogito*, która – jako aksjomat – nie ma (wedle Kartezjusza) założeń i dlatego można o niej powiedzieć, że w systemie Kartezjusza występuje jako twierdzenie o numerze pierwszym.

### 3. Zarzut *petitio principii* i pytanie o status logiki w sceptycyzmie metodycznym

Dochodząc do *cogito*, nie może zatem Kartezjusz posługiwać się logiką klasyczną (choć zdaniem krytyków nią właśnie się posługuje)<sup>6</sup>. Musiałby bowiem wpierv ją uzasadnić. Czy zatem posługuje się jakąś inną logiką – nieokreśloną bliżej, tzn. nieprzedstawioną w postaci systemu – wrodzoną, czyli naturalną? Nawet jeśli taka jest intencja Kartezjusza, to z punktu widzenia krytyków Kartezjańskiej strategii i tak ma to formę założenia, chociaż tylko *implicite*. Nie byłoby zatem *cogito* poznaniem bezzalożeniowym.

Należy, wobec powyższego, postawić Kartezjuszowi takie oto pytanie: czy wchodząc na ścieżkę sceptycyzmu metodycznego, przyjmuje on pewne zasady logiki. Jeżeli tak, to jak się zdaje, przeczy sam sobie (przyjmując założenia, na których opiera swą zasadę *cogito*), a tym samym popełnia błąd *petitio principii*; jeśli zaś nie, to mamy tu bardzo interesujące zjawisko. Otóż mamy do czynienia z założeniem istnienia pewnej logiki wrodzonej (naturalnej). Kwestią dyskusyjną jest jej status ontyczny. W szczególności należy zapytać, czy można ową logikę w trakcie rozumowania (dochodzenia do *cogito*) przekształcać – czy jest ona plastyczna. W takim wypadku można by powiedzieć, że jej prawa nie są określone, tzn. nie obowiązują w sposób absolutny, są zmienne. Kryje się jednak za tym idea pewnego porządku,

<sup>5</sup> I. Dąbska, *O rodzajach sceptycyzmu*, w: tejsze, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Łódź 1958, s. 7-11.

<sup>6</sup> Krytycy przedstawiają Kartezjańskie *cogito* jako wynik rozumowania dedukcyjnego oparteo na *modus ponens*. Zob. J. Łukasiewicz, *Kartezjusz*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. 15 (1938), z. 2, s. 126; H. Schotz, *Über das Cogito ergo sum*, „Kant-Studien” r. 36 (1931), z. 1, s. 126 i n.; T. Czeżowski, *Metodologiczne postulaty Descartes’a*, „Przegląd Filozoficzny” r. 40 (1937), z. 2, s. 112.

odnosząca się do całej rzeczywistości. Logika ta – pomimo swej plastyczności – nie byłaby czymś dowolnym, albowiem w gruncie rzeczy cały świat należałoby pojmować jako ufundowany na racjonalnym fundamencie. W logice tej dawałby o sobie znać podmiotowi odkrywający swe istnienie, kosmiczny *Logos* (albo Heglowski Duch Absolutny).

Wróćmy jednak do obiekcji formułowanej przez krytyków Kartezjańskiego pomysłu. Otóż wydaje się, że Kartezjusz mimo wszystko stosuje logikę klasyczną. Ma bowiem przed oczyma swój cel. Nie prowadzi on nas tą drogą, którą sam wcześniej podążał. Nie odtwarza jej wiernie. Opisuje jakąś inną sytuację od tej, która mu się przydarzyła, gdy odkrył *cogito*. Jest to zatem rekonstrukcja logiczna, a nie historyczna, wskazująca jednocześnie na to, jak należy dojść do *cogito*, a nie jak doszedł doń Kartezjusz. Można więc zapytać, czy oprócz logiki nie stosuje tu Kartezjusz jakiejś innej metody od tej, którą sam zaleca. Albo inaczej rzecz ujmując, zapytać można, czy jest to wierny „przekład” postępowania Kartezjusza, czy może jednak czegoś on nie gubi, przechodząc z porządku historycznego (czasowego) do logicznego.

#### 4. Miejsce języka w sceptycyzmie metodycznym

Można zatem powiedzieć, że Kartezjusz – wbrew temu, co twierdzi – nie wątpi we wszystko. W szczególności nie poddaje w wątpliwość języka. Swoje wątplenie przeprowadza na terenie języka i to całkiem wyraźnie określonego albo przynajmniej danego w ten sposób. Kartezjusz nie mówi zatem nic o swej filozofii języka, narażając się na zarzut dogmatyzmu (pejoratywnie rozumianego, a więc różniącego się od fundamentalizmu epistemologicznego).

Wątplenie Kartezjusza porusza się po powierzchni tego, w co można by wątpić. Sfera wątplenia ujawniona przez Kartezjusza w jego rekonstrukcji to sfera *A*, ale istnieje jeszcze inna sfera, nieujawniona (a może nawet nieodkryta), sfera *B* mogąca się stać przedmiotem wątplenia. Jest to sfera różnorodnych założeń nieujawnionych, niewyeksplikowanych, a może nawet nieuświadomionych przez Kartezjusza. To, co wchodzi w zakres sfery *B*, ma fundamentalne znaczenie dla całego procesu poznawczego. Przy okazji można zapytać, czy istnieje „dolna granica” – niejako poniżej sfery *B*, ale na to pytanie trudno odpowiedzieć, a Kartezjusz w ogóle go nie stawia.

Wystarczy, aby choć jeden element należał do sfery *B*, by cała konstrukcja Kartezjusza została zakwestionowana. Zasada *cogito* nie ma magicznej mocy sprawczej, konstytuującej absolutny początek filozofii. Jesteśmy uwikłani w ogromny, nierozszyfrowany i do końca niepoznany kontekst myślowy. Składają się nań jeszcze inne czynniki, które można wyrazić za pomocą takich pojęć jak: kultura, kolektyw myślowy, paradygmat, tradycja badawcza, *background knowledge* (wiedza tła), *tacit knowledge* (wiedza milcząca), siatka pojęciowa (rozumiana po Kantowsku jako aprioryczny warunek poznania). Wskazując na takie obszary, nie musimy opowiadać się po stronie mocnej tezy socjologii wiedzy, a tym bardziej relatywizmu. Dokonujemy jedynie głębszej analizy czynników apriorycznych, co przecież jest zgodne z ideą natywizmu. Od wymienionych czynników nie da się abstrahować, bo

nie ma dokąd. Poznanie jest procesem bez absolutnego początku – o tym przekonuje nas np. Charles Sanders Peirce w swej krytyce sceptycyzmu metodycznego czy też Karl Raimund Popper, obalając neopozytywizm Koła Wiedeńskiego.

Kartezjusz, podejmując kwestię absolutnego początku filozofii, jest przekonany, że udaje mu się odkryć punkt archimedesowy. Wydaje się jednak, że odkrywa on dopiero wierzchołek „góry lodowej”, nieświadom tego, że coś się pod nią kryje (sfera *B*). Są to wszystkie *implicite* przyjęte założenia, których nie może on nie przyjąć. Tak więc poruszając się w sferze *A* i odrzucając stanowczo sąd *p*, nie unika konsekwencji z tym związanych – popełnia błąd *petitio principii*. Czy jednak, gdyby operował w sferze *B*, mógłby odrzucić sąd *p* i uniknąć tych konsekwencji? Musiałby poddać wątpieniu m.in. pewne zasady logicznego myślenia. A te – jak przekonuje inny natywiata Immanuel Kant – są punktem, od którego nie da się abstrahować. Konstituują one wszelkie myślenie, same nie będąc do pomyślenia (czy raczej wymyślenia).

### Zakończenie

Na koniec można zapytać, gdzie byłby Kartezjusz, gdyby poddał wątpieniu owe zasady logiczne, język, tradycję i wszystko to, co wchodzi w zakres sfery *B*. Na to pytanie trudno odpowiedzieć. Wydaje się zresztą, że jest ono źle postawione. Albowiem – jak się zdaje – nie sposób wątpić w *B* i formułować pozytywną doktrynę takiego wątpienia w *B*.

A może w takim razie udałoby się odpowiednio rozszerzać sferę *A* i dojść do samego dna sfery *B*? Ale jak? Platon uważa, iż analogiczne postępowanie (ale „w górę”, powyżej świata idei) jest możliwe, ale choć prowadzi do najdoskonalszego poznania (*noesis*) pierwszych zasad (*archai*), jest ono niedyskurywne. Wydaje się więc, że na obydwu biegunach (absolutnego wątpienia oraz poznania) kryje się jakaś tajemnica. Łatwo w obliczu takiego przedstawienia sprawy popaść w mistycyzm lub irracjonalizm i twierdzić, że o tym, o czym nie udaje się mówić, należy milczeć.

Pomijając wszystkie obiekcje, jakie można sformułować wobec Kartezjańskiego projektu, należy podkreślić, że autor *Rozprawy o metodzie* odchodzi od irracjonalistycznie zorientowanej filozofii św. Augustyna. Dla Kartezjusza właściwy dyskurs filozoficzny – odkrywający zasadę *cogito* – ogranicza się do naturalistycznie pojętych władz poznawczych. W całej tej konstrukcji interesujące jest m.in. to, że Kartezjusz łączy podejście naturalistyczne z teizmem. Nie jest to radykalny naturalizm (materialistyczny czy ateistyczny), ale mamy tu mimo wszystko do czynienia z naturalizmem. Czy może być inaczej? Wszak Kartezjusz wciela się w rolę sceptyka. A czy sceptyk może nie sympatyzować z naturalizmem? Pytanie to prowadzić może do namysłu nad relacją między sceptycyzmem a naturalizmem, które to jednak ze względu na swą wagę odłożymy na inną okazję.

## Summary

### The Naturalistic Skepticism of René Descartes

In this paper we analyse Descartes' methodological scepticism. We consider whether this scepticism is well grounded. In our opinion Descartes accepts some premises which are not proved in any way. For example he uses some parts of classical logic, especially the law of excluded middle. This law, and other elements used in methodological scepticism, are not the subject of any consideration. They take part in methodological scepticism but are not the subject of any doubt. If we agree with such objection Descartes' procedure occurred to be dogmatic. In our consideration we also try to show that Descartes' scepticism is founded on a kind of naturalism. It is important that in his strategy french philosopher do not use irrationalistic elements which we can find in saint Augustin doctrin.

### Bibliografia

- Czeżowski T., *Metodologiczne postulaty Descartes'a*, „Przegląd Filozoficzny” r. 40 (1937), z. 2.
- Dąmbaska I., *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Łódź 1958.
- Descartes R. (Kartezjusz), *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i Odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1-2, Warszawa 1958.
- Łukasiewicz J., *Kartezjusz*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. 15 (1938), z. 2.
- Schotz H., *Über das Cogito ergo sum*, „Kant-Studien” r. 36 (1931), z. 1.



## **La organización de las Iglesias de Oriente en la época postapostólica**

En el siglo II los Apóstoles han desaparecido uno tras otro. Juan ha sido el último. Quienes toman el relevo, impregnados de recuerdos apostólicos, entrelazan la fidelidad con audacia, hacer fructificar el patrimonio y abren amplios horizontes en provecho de nuevas generaciones. Examinando las Iglesias de Oriente, buscaremos en ellas los elementos de las estructuras gentilicias.

Los hilos, que alcanzan la constitución de la Iglesia postapostólica con la organización de las comunidades paulinas, siguen siendo ciertamente reconocibles. Sin embargo, se puede comprobar por doquier una evolución de los puntos de partida, que conducen a más ricas formas organizativas. Ello da al período postapostólico de la historia de la Iglesia una gran importancia.

### **1. Formación de los ritos**

El cristianismo crecía con rapidez asombrosa. Esto tuvo necesariamente consecuencias en muchos campos. En primer lugar, en el campo de la organización eclesiástica. En Occidente existía un centro de poder civil único, que era Roma. Como es sabido, los centros de dirección eclesiástica se instalan en los del poder político. En Oriente, pues, donde no existía un único centro dominante ni en lo civil ni en lo cultural, aparecieron desde el principio una pluralidad de centros eclesiásticos, sin que ninguno pudiese pretender sobre los demás la superioridad que en la parte occidental del Imperio ejercía Roma.

Hay que decir que esta evolución de las Iglesias incluye también la formación de los ritos. Los cuatro primeros siglos de la historia de la liturgia cristiana pueden ser caracterizados como período de improvisación litúrgica. Hasta entonces no hay uniformidad, sino una gran diversidad en las plegarias litúrgicas usadas para la celebración de la Eucaristía que se realizaba según el esquema de un banquete judío festivo<sup>1</sup>.

Así pues, a mediados del siglo IV se pueden distinguir ya ciertos grupos o familias litúrgicas regionales como fruto de la diversidad cultural y lingüística del poblado oriental.

---

<sup>1</sup> Tal es, por ejemplo, la situación que nos presenta la *Didaché*, donde en la celebración de la Eucaristía encontramos un primer cáliz no eucarístico y una fracción del pan antes de la comida, y un segundo cáliz eucarístico una vez terminada ésta. Cfr. *Didaché*, IX, X.

## 1.1. Los orígenes de la Iglesia en Egipto

Los orígenes de la Iglesia de Egipto están ligados a la Iglesia de Jerusalén. Los primeros misioneros pudieron ser helenistas. Sin duda San Pablo tuvo relaciones con la naciente cristiandad alejandrina, pero la tradición más creíble atribuye la fundación de la Iglesia de Alejandría a San Marcos. La Epístola a los Hebreos, que es egipcia, presenta varios puntos de contacto con los discursos de Esteban. Además, se han conservado los fragmentos de dos Evangelios apócrifos de procedencia egipcia. Clemente de Alejandría cita el Evangelio de los Egipcios, y Orígenes, el Evangelio de los Hebreos. Se trata de dos Evangelios, de dos comunidades egipcias, la una compuesta de judíos convertidos, la otra de egipcios convertidos<sup>2</sup>.

A mediados del siglo III en la Iglesia de Alejandría, el obispo parece que no era más que un *primus inter pares* del cuerpo presbiteral. De este hecho se deduce que la Iglesia de Alejandría habría conservado durante un tiempo más largo que las otras, el régimen primitivo, en el que la distinción del colegio presbiteral y de su cabeza habría sido menos acentuada de lo que fue en lo sucesivo. Este caso se podría explicar con el dato de que, hasta el siglo III, el obispo de Alejandría fue el único egipcio. Demetrio, por primera vez (189-232) instituyó a tres obispos fuera de la metrópoli<sup>3</sup>.

A finales del siglo II se inicia la ascensión de la cristiandad alejandrina. Aquella comunidad se convierte en un foco de evangelización, del que parten las expediciones de cristianización de la población campesina de Egipto y de los pueblos vecinos. La persecución de Decio revela la existencia de muchos cristianos fuera de Alejandría en pueblos y ciudades, y la mención de distintos obispos demuestra el aumento de comunidades jerárquicamente organizadas:

„Y muchísimos otros (cristianos) fueron despedazados por los paganos en ciudades y aldeas, de los cuales recordaré uno solamente por vía de ejemplo. Isquirión era intendente a sueldo de uno de los magistrados. Su amo le mandó sacrificar, y como él no obedeciera, comenzó a injuriarlo; persistió en su negativa, y el amo le maltrataba; como todo lo soportara, agarró éste una estaca enorme y, atravesándole intestinos y entrañas, lo mató”<sup>4</sup>.

„Se conserva una carta suya privada (de Dionisio) sobre la penitencia, dirigida a Colón (éste era obispo de la Iglesia de Hermópolis), y otra de reprensión dirigida a su grey de Alejandría. Entre éstas se halla también la que escribió a Orígenes ‘Sobre el martirio’. También a los hermanos de Laodicea, a quienes presidía el obispo Telimidro, y a los de Armenia”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. J. Daniélou, *Desde los orígenes al Concilio de Nicea*, en: R. Nimega, R. Aubert, M. D. Knowles (ed.) *Nueva historia de la Iglesia*, vol. I, Madrid 1964.

<sup>3</sup> H. Jedin, *Manual de la Historia de la Iglesia*, vol., *De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*, Barcelona 1966, p. 524.

<sup>4</sup> Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, A. Velasco, A. Delgado (ed.), Madrid 1973, VI, 42, 1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, VI, 46, 2.

Dionisio, el principal obispo de Egipto, a mediados del siglo III, visita varias comunidades cristianas en el Fayûm, que, según el testimonio de Eusebio, contaban con un número considerable de miembros y presbíteros:

„Así, pues, hallándome en Arsinoé, donde, sabemos, hace mucho prevalecía esta doctrina, hasta el punto de que hubo cismas y apostasías de iglesias enteras, convoqué a los presbíteros y maestros de los hermanos de las aldeas, y, estando también presentes los hermanos que querían, los exhorté a realizar en público el examen de la doctrina”<sup>6</sup>.

El mismo obispo Dionisio, cuando fue exiliado a Kefro, aprovechó este tiempo para anunciar la Buena Nueva a los campesinos:

„Sin embargo, con la ayuda de Dios, ni siquiera de la reunión visible nos abstuvimos, sino que, por una parte, ponía gran empeño en reunir a los de la ciudad como si yo estuviera con ellos: Ausente con el cuerpo – dice – más presente con el espíritu; y por otra parte, a Kefro vino a habitar con nosotros una Iglesia numerosa, pues unos hermanos nos seguían de la ciudad y otros se nos juntaban desde Egipto”<sup>7</sup>.

## 1.2. El rito copto

La Iglesia copta es la heredera de la antigua Iglesia de Alejandría. Los habitantes del primer Egipto cristiano eran los descendientes de los antiguos egipcios, y de ellos provienen los actuales coptos, término que deriva de la palabra griega *aigyptios*, que significa precisamente egipcio, transformada por los árabes en el momento de la conquista en *Qibt* o *Qoubt* y que, pronunciando a la europea, suena a copt<sup>8</sup>.

Un papiro, escrito por el año 300, habla de dos Iglesias cristianas en Oxirinco, una al norte y otra al sur de la ciudad. Los primeros misioneros, de lengua griega, se dirigieron al sector griego de la población, pero en la mitad del siglo III hay documentos que demuestran, que había abrazado el cristianismo parte del pueblo de lengua copta. Entre los mártires de la persecución de Decio, Dionisio de Alejandría distingue los egipcios, griegos y los egipcios que llevan los nombres indígenas: Ater, Héron, Isidore, Nemesion, Macar. Éste último era de Libia. En el Delta de Egipto la lengua griega estaba más extendida. En las cartas antiguas aparecen distintos grupos, como: soldados, marineros, comerciantes que escribían en griego y, podían también, según Bardy, leer en esta lengua<sup>9</sup>. En el Alto Egipto no había grandes ciudades, tampoco encontramos allí comerciantes, por lo que no hacía falta el conocimiento del

---

<sup>6</sup> Ibidem, VII, 24, 6.

<sup>7</sup> Ibidem, VII, 11, 12.

<sup>8</sup> Cfr. J. Nadal Cañellas, *Las Iglesias apostólicas de Oriente. Historia y características*, Madrid 2000, p. 75.

<sup>9</sup> Cfr. G. Bardy, *Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte*, en: *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, p. 209.

griego. Este lugar era preferido de los monjes quienes tenían necesidad de poseer las traducciones hechas en su lengua nacional, es decir, en la lengua copta<sup>10</sup>. Este grupo rinde culto a patriarcas y mártires egipcios, muchos de los cuales son venerados también por el resto de los cristianos. Curiosamente, el calendario litúrgico conserva reminiscencias del calendario faraónico, que celebra diversas fiestas relacionadas con la crecida del Nilo y con la vida agrícola<sup>11</sup>. Todos estos datos que mencionamos aquí nos hacen pensar, aunque de manera hipotética, la existencia de comunidades cristianas de lengua griega, al menos en el Delta de Egipto donde se encontraba el mundo cosmopolita, de varias razas, culturas y tradiciones.

## 2. Iglesias de Oriente

### 2.1. La Iglesia de Cartago

Hablando de la Iglesia en África vamos a hacer una pequeña excursión a la ciudad de Cartago. Nos centraremos en el tema del clero que atendía, con seguridad, a varias comunidades.

En Cartago, al clero inferior se le daba el nombre general de ministros: „certa sua membra habet Ecclesia episcopus, presbyteros, diaconos et ministros”<sup>12</sup>. Los lectores tenían el oficio de leer la Sagrada Escritura durante la celebración de la asamblea. En África los lectores leían también el Evangelio. No podemos establecer el número exacto de los lectores, sabemos, sin embargo, que eran muchos: „universus clerus ecclesiae Carthaginis fere quingenti vel amplius, inter quos quam plurimi lectores infantuli”<sup>13</sup>. La función de los acólitos era parecida a la de los subdiáconos. En la correspondencia de San Cipriano encontramos 5 acólitos<sup>14</sup>. Los presbíteros en Cartago eran asociados a toda la administración episcopal y participaban también en las tareas debidas al obispo. Formaron el consejo ordinario del obispo<sup>15</sup>. En caso de necesidad, suplían al obispo en la celebración de la misa y en la administración de la penitencia. La administración del bautismo y de la penitencia a los enfermos, era generalmente confiado a los presbíteros:

„No obstante, como veo que no me es posible todavía volver a vosotros, y que ya ha empezado el verano, tiempo que afecta con graves y frecuentes enfermedades, creo que hay que visitar a nuestros hermanos, para que quienes recibieron libelos de recomendación de los mártires, y mediante esta inter-

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>11</sup> Cfr. J. Nadal Cañellas, *Las Iglesias*, p. 90.

<sup>12</sup> Optato Milevitano, *Accedunt decem monumenta vetera ad Domatistarum*, II, 14, en: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vindobona 1861-1986 (CSEL) XXVI, 38.

<sup>13</sup> *Historia persecutionis Africanae provinciae*, III, 34-35, en: CSEL VII, 89.

<sup>14</sup> Narico, distribuye la limosna del obispo (Epist. 7); Niceforo acompaña al subdiácono Me-tio en el viaje a Roma (Epist. 45, 4); los otros Luceano, Massimo y Amancio acompañan al subdiácono Erenniano en su misión de la caridad (Epist. 77, 3; 78, 1; 79).

<sup>15</sup> San Cipriano, Epist., 14, 1, en: CSEL III, 2.

cesión pueden ser ayudados ante Dios, en caso de verse afectados por algún apuro y peligro de enfermedad, sin aguardar mi presencia, ante cualquier presbítero presente o, si no se encontrase un presbítero y la muerte se aproxima, ante un diácono también, puedan cumplir la exomológesis por su pecado, de modo que, impuesta la mano sobre ellos en señal de penitencia, vayan hacia Señor con la paz que los mártires en sus cartas nos solicitaron que les fuese dada<sup>16</sup>.

Durante el episcopado de Aurelio se introduce una innovación respecto a la predicación. Hasta aquel tiempo el presbítero no podría predicar nunca en la presencia del obispo, puesto que la predicación era reservada a los obispos. El obispo actuaba como paterfamilias, jefe religioso de la familia. Él regulaba todas las ceremonias del culto como consideraba oportuno; él sólo es responsable de la perpetuidad del culto y de la familia. Sin embargo, el obispo de Hippona, Valerio, concedió el derecho de predicar a su presbítero Agustín. Esta decisión la copiaron otros obispos africanos. Valerio hizo esta concesión por dos razones: primero porque era griego, y en eso seguía una tradición oriental, y segundo porque no dominaba bien la lengua latina, por eso le parecía oportuno para el bien de la cura pastoral de su pueblo, confiar esta facultad a un presbítero. Entre los obispos que siguieron el ejemplo de Valeriano está Aurelio de Cartago a quien escribe el presbítero Agustín felicitándole por el hecho de permitir a sus presbíteros predicar en su presencia<sup>17</sup>.

Cuantos presbíteros tenía la Iglesia de Cartago? No tenemos datos ciertos del número exacto, sin embargo, podemos decir un número aproximado, teniendo en cuenta, sobre todo el número de las basílicas de Cartago y suponiendo que a cada basílica fueron adscritos uno o más presbíteros, según la importancia de la basílica. Ahora bien, Cartago tenía entre 20 y 25 basílicas. De éstas 8 ó 10 tenían cierta importancia con el número de tres, cuatro o cinco presbíteros cada una. A este clero hay que añadir algunos presbíteros que estaban a la disposición del obispo. Con todo esto se podría establecer el número del clero cartaginense de entre 50 y 70 presbíteros<sup>18</sup>.

## 2.2. La Iglesia de Arabia

Hacia el centro de Alejandría se orienta también la cristiandad de Arabia del norte. Orígenes goza de gran predicamento entre los cristianos de la provincia de Arabia. Su gobernador se dirige por carta a Demetrio, obispo de Alejandría, y le pide que le envíe a Orígenes a fin de poderse instruir en el cristianismo. Orígenes acude

<sup>16</sup> Idem, Epist., 18, 1, en: CSEL III, 2.

<sup>17</sup> „Impletum est gaudium nostrum, et lingua nostra exsultatione, auctantibus litteris tuis sanctam cogitationem tuam, adjuvante Domino qui eam inspiravit, ad effectum esse perductam, de omnibus ordinatis fratribus nostris, et precipuae de sermone presbyterorum, qui té praesente populo infunditur; per quorum linguas clamat charitas tua majore voce in cordibus hominum, quam illi in auribus: Deo gratias”. Epist., 41, 1 en: PL XXXIII, col. 158.

<sup>18</sup> Cfr. V. Monachin, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Roma 1947, p. 158-159.

a la capital de la provincia, Bostra, donde, hacia el 240, participa en dos sínodos<sup>19</sup>, por interés del obispo Berilo, cabeza principal de los cristianos árabes y dado también a actividades literarias:

„Entre ellos, Berilo dejó también, junto con las cartas, diferentes y bellos escritos; era obispo de los árabes en Bostra. Y lo mismo Hipólito, que probablemente presidía también otra iglesia”<sup>20</sup>.

Este testimonio nos hace suponer la existencia de comunidades de lengua árabe. Froidevaux<sup>21</sup> identifica a Hipólito, del presente pasaje con un obispo homónimo de Bostra. Recientemente ha aparecido un stenograma del coloquio religioso de Orígenes con el obispo Heraclides, habido en presencia de otros varios obispos, cuyo tema es la cuestión trinitaria y que tuvo lugar sin duda en una Iglesia de Arabia. Los posteriores titulares de las sedes episcopales aquí atestiguadas participan en el concilio de Nicea. No se puede decidir, sin embargo, a qué stirpe pertenecieron los cristianos árabes de este tiempo<sup>22</sup>.

### 2.3. La Iglesia Asiria

El nombre oficial que se atribuye a esta iglesia es el de „Iglesia apostólica católica asiria de Oriente”. Recientemente algunos han pretendido defender que los cristianos de esta Iglesia son los descendientes de los antiguos asirios, quienes, después de la caída de Nínive (612 a.C.), se habrían refugiado en las montañas de Hakkari, al este de la actual Turquía. Sin embargo, el apelativo de „asirios” les viene de una forma occidentalizada de la palabra *sourayé*, que significa „sirio”, nombre con el que los fieles de esta Iglesia se habían denominado durante siglos. Étnicamente su origen deriva de las comunidades judías asentadas en Babilonia después de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor (587 a.C.). Poco a poco asimilaron elementos persas y árabes amalgamados entre sí en torno a un eje cultural y lingüístico arameo<sup>23</sup>.

Los orígenes del cristianismo en la región del Imperio de los Partos se deben a la predicación del Apóstol Santo Tomás. Según otra tradición, la evangelización de la región se debe a Addai, uno de los setenta discípulos, y a sus compañeros Aggai y Mari. Addai es la forma siríaca del nombre de Tadeo, el discípulo que Jesús habría enviado a llevar, junto con una carta autógrafa, su propio retrato al rey Abgar de Edesa. Después de que Abgar se convirtiera al cristianismo, Addai habría fundado, en el 37 d.C. el primer obispado cristiano de la región, en Seleucia-Ctesifonte, a orillas del Tigris<sup>24</sup>.

<sup>19</sup> „Hasta hoy subsisten escritos de Berilo y del sínodo que hubo por causa suya. Eusebio de Cesarea”, VI, 33, 3.

<sup>20</sup> Ibidem, VI, 20, 2.

<sup>21</sup> L. M. Froidevaux, *Les 'Questions et Réponses sur la Saint Trinité' attribuées à Hyppolyte, évêque de Bostra*, en: RSR 50 (1962), p. 32-73.

<sup>22</sup> Cfr. H. Jedin, *De la Iglesia primitiva*, p. 526.

<sup>23</sup> J. Nadal Cañellas, *Las Iglesias*, p. 39.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 40.

Las grandes ciudades como Emesa, Heliópolis y Palmira con el culto del dios solar mantenían una posición dominante, que dificultaba la penetración de la predicación cristiana. Aquí apareció también el problema de prejuicios nacionales sirios, que juzgaban desfavorablemente un cristianismo traído por griegos. En Fenicia las conversiones al cristianismo se dieron repentinamente y de modo general solamente en las ciudades costeras. Existían cristianos en las ciudades de Damasco y Paneas donde estaban representados más fuertemente los griegos. En el siglo III, las ciudades litorales Tiro, Sidón, Berito, Biblos y Trípolis siguen siendo los centros de gravedad de la expansión cristiana. Entre estas ciudades la de Tiro gana la hegemonía. De allí viene también la mayor parte de los mártires de la persecución del siglo IV<sup>25</sup>.

En la Celesiria prosigue el auge de la comunidad cristiana de Antioquía. Dentro de sus muros se celebran desde mediados del siglo III los concilios. Antioquía se convierte en el siglo III en el centro de la ciencia teológica de la evangelización de Oriente dedicada a la difusión de la fe cristiana en las regiones más lejanas, como el Asia Menor central, Armenia, Mesopotamia y Persia. En el interior de Siria, los esfuerzos misionales de Antioquía se encontraron con los de Edesa. El éxito fue aquí considerable durante el siglo III, pues al concilio de Nicea acudieron 22 obispos de la Celesiria, entre ellos dos corepiscopos, lo que demuestra la cristianización del campo. Según Eusebio, después de estallar la persecución de Diocleciano en el año 303:

„El espectáculo a que esto dio lugar sobrepasa toda narración: en todas partes se encerraba a una muchedumbre innumerable, y en todo lugar las cárceles, aparejadas anteriormente, desde antiguo, para homicidas y violadores de tumbas, rebosaban ahora de obispos, presbíteros, diáconos, lectores y exorcistas, hasta no quedar ya sitio allí para los condenados por sus maldades<sup>26</sup>.

En la Osrhoene, el cristianismo hace tales progresos en su capital Edesa durante el siglo III, que se la puede considerar ciudad cristiana<sup>27</sup>. Pero parece razonable pensar que, ya a fines del siglo I, fueron a Osrhoene algunos cristianos arameos de Palestina y predicaron a las comunidades judías allí establecidas. Tenemos un indicio de esto en el hecho de que fue el judío Tobías quien recibió a Addai, el misionero judeo – cristiano. Un hecho digno de subrayar es que los cristianos de Osrhoene celebran la Pascua como los cristianos de Palestina y no como los asiáticos<sup>28</sup>. Los comienzos de una escuela cristiana en Edesa se remontan sin duda ya al siglo III. De allí parte también la evangelización del campo, que presenta en el año 260, a varias comunidades episcopales:

„Y que cosa dejaba que tratasen en sus homilias al pueblo los obispos y presbíteros de los campos y ciudades limítrofes, sus aduladores<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. H. Jedin, *De la Iglesia primitiva*, p. 535.

<sup>26</sup> Eusebio de Cesarea, VIII, 6, 9.

<sup>27</sup> Ortiz de Urbina, I., *Le origini del cristianesimo in Edessa*, en: Gr 15 (1935), p. 82-91.

<sup>28</sup> Eusebio de Cesarea, V, 23, 4.

<sup>29</sup> *Ibidem*, VII, 30,10.

La Iglesia asiria es la que conserva la liturgia más arcaica de la cristiandad, con una fuerte influencia hebraica que se manifiesta en la misma forma de los templos, calcados en su arquitectura de las sinagogas judías. Los asirios cristianos no hacen una neta distinción entre Antiguo y Nuevo Testamento. En los textos litúrgicos antiguos el sacerdote es denominado *kahna* (sacrificador), nombre que se daba a los sacerdotes que estaban de servicio en el templo de Jerusalén. Contribuye a aumentar esta impresión de continuidad la lengua litúrgica, el arameo, que fue la lengua que se hablaba en Israel en tiempos de Jesús. El altar es llamado por los asirios, como en Jerusalén, *madhbha* (lugar del sacrificio). El simbolismo de la misa reproduce el camino de los fieles desde la tierra, representada por el bema, hasta el cielo, simbolizado por el santuario, hacia el cual van los creyentes en procesión a través del paso estrecho de la vida<sup>30</sup>.

#### 2.4. La Iglesia en Persia

Eusebio nos dice que fue el Apóstol Tomás el primero en evangelizar a los Partos, aunque esta afirmación tampoco llega a probarse con absoluta certeza. Pero de lo que no puede dudarse ciertamente es de que la penetración del Evangelio en esta zona, corresponde a los primeros tiempos de la Iglesia. Entre los convertidos de la primera hora, el propio día de Pentecostés, el libro de los Hechos de los Apóstoles nos cita a Partos, Medos, Elamitas y los que habitan Mesopotamia<sup>31</sup>. Es un dato del que no podemos dudar. Por otra parte, bien sabemos que eran numerosas las colonias judías esparcidas por toda esta región desde la época del exilio. Lo único que parece poder admitirse como bastante objetivo, es que la evangelización de Parthia se llevó a cabo partiendo de Edesa, donde el cristianismo era la religión oficial desde antes de comienzos del siglo II. Entre todas sus cristiandades primitivas sobresalía la de Adiabene, donde sus habitantes entraron en contacto con el cristianismo ya hacia el año 30 d.C.<sup>32</sup>.

Como tierra virgen de misión se abre a la religión cristiana en el siglo III la limítrofe Persia. Partiendo de la región de la Adabena pudieron penetrar algunos misioneros en la antiplanicie persa. Causas políticas llevaron más adelante al establecimiento de grupos mayores de cristianos sirios en el imperio persa. En el año 252 las incursiones de los soberanos Sasánidas penetran hasta el territorio romano. Numerosos cristianos sirios son deportados al interior de Persia, donde se les conceden limitadas posibilidades de asentamiento. En la organización de su vida eclesiástica y en el ejercicio del culto, Sapor I les dejó mucha libertad, y de esta manera, junto a las cristiandades puramente persas, se forman otras de miembros exclusivamente sirios. Como uno de los avances o incursiones persas llegó hasta Antioquía, aparece también, entre los prisioneros, cristianos griegos, que llegaron a poseer un

<sup>30</sup> J. Nadal Cañellas, *Las Iglesias*, p. 50-51.

<sup>31</sup> Cfr. Hch 2, 9.

<sup>32</sup> Flavio Josefo, *Antiquitates Iudaice*, XX, 1-2, en: Ch. Begg, *Josephus' Story of the later monarchy: (AJ 9, 1-10, 185)*, Leuven 2000.



templo propio en Rew – Ardachir, sede posterior de los arzobispos persas. Cuando entre los cristianos de Persia se tuvo noticia del giro político respecto a la Iglesia ocurrido bajo Constantino, las simpatías de aquellos fueron para el imperio cristiano. Ello condujo a un cambio de la actitud de los Sasánidas frente al cristianismo, y preparó la dura persecución que costaría a la naciente Iglesia graves sacrificios de sangre<sup>33</sup>.

La penetración de misioneros persas en la India estaría dentro del campo de lo posible, dada la fuerza de aquel cristianismo por este tiempo. Arnobio el Antiguo supone la existencia de cristianos aislados en la India hacia el año 300<sup>34</sup>. En el siglo IV tiene lugar una evangelización por cristianos persas, que, ante la persecución, habrían huido de Persia cogiendo la dirección a oriente. Esta sospecha se refuerza por la posterior dependencia de los cristianos indios respecto a Seleucia – Ctesifonte.

La provincia de Cilicia, anillo geográfico entre la Siria occidental y Asia Menor, sigue orientada hacia Antioquía. Iglesias episcopales son, por ejemplo, las de Epifanía y Neronías, cuyos directivos están representados en el concilio de Ancira de 314, y siete más que se nombran entre los participantes en el concilio de Nicea, entre ellos también un corepíscopo. El hecho de que en el concilio participó un corepíscopo muestra que los cristianos del campo se habían ya organizado en iglesias<sup>35</sup>.

Al final de la era de las persecuciones los cristianos son ya mayoría en Capadocia. Campo fecundo misional del siglo III fueron también las tierras pónlicas limítrofes del norte de Capadocia. Aquí hubo ya con seguridad comunidades cristianas mayores, como Amastris, Sínope, Pompeyópolis, a las que se añadió pronto la importante Amasea<sup>36</sup>.

Hablando del Ponto hay que destacar la labor misionera de Gregorio Taumaturgo quien ganó para el cristianismo la mayoría de la población campesina de esta región. Después de la persecución de Decio, visitaba sistemáticamente las comarcas del campo, se procuraba un conocimiento exacto de la fuerza del paganismo y de los usos religiosos del pueblo y, según ellos, orientaba su método misional. Gregorio logró conmovier con él, la posición confiada del sacerdocio gentilico y ganarlo para el cristianismo. Para satisfacer la inclinación del pueblo a celebrar fiestas en el curso del año y darle fondo cristiano, hizo del culto de los mártires la culminación de las fiestas de la Iglesia<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> Cfr. A. Allegeire, *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien*, „Katholik“ 98 (1918), p. 224.

<sup>34</sup> „Enumerari enim possunt atque in usum computationis venire ea quae in India gesta sunt, apud Seras Persas et Medos, in Arabia, Aegypto, in Asia, Syria, apud Galatas Parthos Phrygas, in Achaia Macedonia Epiro, in insulis et provinciis omnibus quas sol oriens atque occidens lustrat, ipsam denique apud dominam Romam, in qua cum homines sint Numae regis artibus atque antiquis superstitionibus occupati, non distulerunt tamen res patrias linquere et veritati coalescere Christianae”. Arnobio el Viejo, *Adversus nationes*, II, 12, C. Marchesi (ed.), Torino 1953.

<sup>35</sup> Cfr. H. Jedin, *De la Iglesia primitiva*, p. 531.

<sup>36</sup> Eusebio de Cesarea, IV, 23, 26.

<sup>37</sup> Cfr. PG XLVI, col. 893-958.

## 2.5. La Iglesia en Armenia

Por su posición geográfica, parece que este pueblo estaba destinado a ser descuartizado entre Oriente y Occidente, queriendo ambos mundos servirse de él como de un muro de defensa. Como pueblo, los habitantes armenios son de raza blanca, formada por la unión de diversas tribus y etnias que adoptaron una lengua común, el armenio, de origen indoeuropeo. Siete siglos antes de Cristo, el pueblo inició un movimiento de emigración hacia el este, estableciéndose definitivamente en las regiones descritas que se extienden desde Trebisonda hasta el Mar Caspio y desde el Taurus hasta los primeros contrafuertes rocosos del Cáucaso. El pueblo armenio, al comenzar su movimiento de expansión hacia el este, hubo de dominar a los urartianos de la Armenia, tributarios de los asirios. Los armenios, subyugados por los romanos, se inclinaban más bien por los parthos. Por razones políticas, Nerón, el año 66 d.C. volvía a coronar un nuevo rey, en Tiridates. El año 226 los Sassánidas reemplazan a los Arsácidas en Persia. Esto originó un estado constante de guerra entre Armenia y Persia, lucha política primero, y luego también religiosa<sup>38</sup>.

La cristianización de Armenia se debió a los territorios vecinos del Ponto y Capadocia por occidente, y a Osrhoene por el sudeste. Los primeros misioneros vinieron probablemente de tierras de Edesa, predicaron en la provincia de Sophene de la Armenia Menor, y emplearon el siríaco como lengua de la liturgia. Pero el impulso decisivo para la conversión de todo el país vino de Capadocia donde se había refugiado el armenio Gregorio el Iluminador. En su trabajo de conversión halló el pleno apoyo de su rey Trdat II, con lo que, abrazaron la fe cristiana las clases superiores del país. Una vez vencida la resistencia de los sacerdotes gentiles, el credo cristiano se convirtió en religión oficial y la Iglesia quedó dotada con los antiguos templos. Su centro religioso estuvo en Achistat, donde se hallaba hasta entonces el templo pagano más venerado. Otra sede importante fue Bagraván<sup>39</sup>.

Gregorio el Iluminador parece haber imitado en sus métodos misionales a Gregorio Taumaturgo. También fue partidario del culto de los mártires, y sustituyó los lugares y tiempos de culto pagano por templos cristianos y festividades en honor y memoria de los santos cristianos. El cristianismo había influido hacia el año 300 a los distritos rurales de Armenia. Lo demuestra el relato de los 40 mártires de Sebaste. Las comunidades rurales particulares tienen a su frente ora un obispo, ora presbíteros y diáconos<sup>40</sup>.

La última persecución halló en Armenia un país cristiano en su mayoría con las comunidades cristianas organizadas tanto en las ciudades: Achistat o Bagraván, como en el campo. Por esta razón la lucha de Maximino Daya contra los cristianos armenios fue considerada como un ataque contra todo el pueblo:

<sup>38</sup> Cfr. A. Santos Hernandez, *Iglesias Orientales separadas*, en: A. Fliche – V. Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXX, Valencia 1978, p. 184.

<sup>39</sup> Cfr. F. Tournebize, *Arménie*, en: DHGE, vol. IV, col. 294.

<sup>40</sup> Cfr. *ibidem*.

„Por añadura a todo esto, le sobrevino al tirano la guerra con los armenios, amigos de antiguo y aliados de los romanos. Como también estos eran cristianos y cultivaban con diligencia la piedad para con la divinidad, el aborrecedor de Dios trató de obligarles a sacrificar a los ídolos y demonios, y de amigos los tornó enemigos, y de aliados, adversarios”<sup>41</sup>.

### 3. La figura del corepíscopo

En el siglo III hay muchas comunidades episcopales que crecen no sólo numéricamente, sino también en su dilatación local. En Egipto, por ejemplo, hay ahora iglesias del campo que son asistidas o por un presbítero sedentario o por un clérigo desde la sede episcopal; de ello se deduce que las comunidades que van surgiendo no reciben automáticamente un obispo que las rija, sino que permanecen sometidas al obispo de la próxima iglesia mayor. El sistema de poner simples presbíteros al frente de las iglesias rurales y de aquellas iglesias de la ciudad que el obispo no podía atender personalmente, fue práctica occidental. En Oriente se creó una nueva institución, cuyos miembros recibieron el nombre de corepíscopos<sup>42</sup> (επισκοποι των αγρων) es decir, obispos del campo u obispos rurales. Como bien sabemos la figura del obispo en el mundo oriental tenía un valor especial. En Oriente se prefiere que el obispo sea elegido de entre la gente rica, con posibilidades para subvenir a los necesitados de la comunidad.

Es comprensible, pues, que también en las comunidades eclesiásticas en formación existiera la tendencia a tener una comunidad encabezada por un obispo. Así nos encontramos, sobre todo en África, Siria, Asia Menor, indicaciones de las fuentes, según las cuales las comunidades tenían obispos. El presidente que les explicaba su actividad era el obispo del campo (*corepiscopo*). No es posible fijar la fecha de sus orígenes.

Se puede admitir que los corepíscopos eran presidentes y pastores ordinarios de cura de almas de sus comunidades eclesiásticas<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Eusebio de Cesarea, IX, 8, 2.

<sup>42</sup> Sobre la figura del corepíscopo consulte las siguientes posiciones: F. Gillmann, *Das Institut der Chorbischöfe im Oriente*, München 1903; R. Amadou, *Chorévêques et périodes*, „L'Orient Syrien” 4 (1959), p. 233-240; M. De Sardes, *Le patriarcat Aecumenique dans l'église Orthodoxe*, Paris 1975; T. Parisot, *Les Chorévêques*, „Revue de L'Orient Chrétien” 6 (1901), p. 157-171; J. Leclef, *Chorévêque*, en: DDC, vol IV, Paris 1937; E. Kirsten, *Chorbischof*, en: RAC, vol. II, col. 1105-1114; C. Scholten, *Der Chorbischof bei Basilius*, en: ZKG 103 (1992), p. 149-170; *Chorbischof*, en: LThK, vol. II, Freiburg 1958, col. 1080-1081; Th. Gottlob, *Der abendländliche Chorepiskopat*, „Archiv für Katholisches Kirchenrecht” 108 (1928), p. 712-723; *Corepiscopo*, en: DESE, vol. XVII, Venezia 1842, p. 122-135.

<sup>43</sup> W. M. Plöchl, *Storia del Dritto canonico*, vol. I. *Delle origini della chiesa alla scisma del 1054*, Milano 1963.

Según el adagio: „episcopus est in omni et in sola civitate” los obispos rurales estaban de suyo excluidos. Pero esto no se observó del todo ni se pudo observar en las regiones Orientales del Imperio. En Egipto y en las regiones del Asia Menor, la organización civil dio un gran peso a las poblaciones rurales al estar muy pobladas. Así en esas mismas regiones surgió la institución eclesiástica que se conoció con el nombre de corepiscopos<sup>44</sup>.

Los corepiscopos eran considerados desde el principio como verdaderos obispos, jurídicamente subordinados a los obispos de las ciudades. Su residencia estaba ordinariamente en el poblado de mayor importancia. Sin embargo, los obispos de las ciudades, desde el primer momento, sobre todo cuando creció su número, los miraban con malos ojos. De ahí surgieran problemas acerca de los derechos de los corepiscopos, hasta que finalmente desapareció esa institución como contraria a la unidad de la organización diocesana<sup>45</sup>.

Hay muchas confusiones sobre la figura jurídica de los corepiscopos. Eran elegidos ciertamente por el pueblo y el clero, pero ordenados por el obispo de la ciudad vecina y sólo por él. Este hecho suponía un menoscabo de la autoridad. Por lo que se refiere a la potestad de orden y de jurisdicción, eran verdaderos obispos; podían ordenar por el propio derecho a los clérigos inferiores. No podían, sin embargo, ordenar a los presbíteros y diáconos sin la aprobación del obispo de la ciudad. La cura pastoral y la administración de la región a ellos encomendada estaba con pleno derecho en sus manos. A diferencia de los presbíteros rurales, podían celebrar Misa en la Iglesia de la ciudad en la presencia del obispo y del clero de la ciudad. Tenían también el derecho de conceder „cartas de paz” y de voto en los sínodos. Desde el año 410 se estableció un sólo corepiscopo para todo el territorio rural no suburbano de alguna ciudad. El corepiscopo debía fijar su residencia en la misma ciudad bajo la mirada y vigilancia del obispo, sin ser señalado con el nombre de la ciudad<sup>46</sup>.

En el Sínodo de Sardes (342) disminuyó mucho su número, y en el Sínodo de Laodicea (343-381) la institución de los corepiscopos fue prácticamente abolida, siendo suficiente con los visitadores, carentes de potestad y carácter episcopal. Sin embargo, se conserva frecuentemente el nombre de corepiscopos *honoris causa*. Así se restableció también en el Oriente la genuina figura de la organización central, que en la iglesia occidental siempre y continuamente había estado en vigor<sup>47</sup>.

## Conclusión

La Iglesia es un grupo de hombres y mujeres que participan de una misma fe y de una misma esperanza. Existe una Iglesia pero existen las iglesias, es decir, gentes que se reúnen para celebrar su culto. El cristianismo de la época postapostólica

---

<sup>44</sup> Cfr. I. A. Zeiger, *Historia iuris canonici*, vol. II, *De historia institutorum canonicorum*, Roma 1947, p. 42.

<sup>45</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>46</sup> Cfr. F. Gillmann, *Das Institut*, p. 2-11.

<sup>47</sup> Cfr. I. A. Zeiger, *Historia iuris*, p. 42.

es una religión de las ciudades, se organizan y se coordinan, conscientes de que más allá de su dispersión y de su diversidad lingüística y cultural, forman todos juntos la única Iglesia de Dios.

Las estructuras organizativas de las comunidades postapostólica, tienen huellas visibles de las estructuras gentilicias. Había en ellas diversidad. Esta diversidad lingüística tenía que llevar necesariamente a una división del culto divino.

El papa Juan Pablo II terminando la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* nos invita a tener el mismo entusiasmo de las primeras comunidades cristianas en anunciar el Evangelio hoy, en un mundo de tanta diversidad cultural y lingüística. El Sumo Pontífice nos dice: „Caminemos con esperanza! Un nuevo milenio se abre ante la Iglesia como un océano inmenso en el cual hay que aventurarse, contando con la ayuda de Cristo. El Hijo de Dios, que se encarnó hace dos mil años por amor al hombre, realiza también hoy su obra. Hemos de aguzar la vista para verla y, sobre todo, tener un gran corazón para convertirnos nosotros mismos en sus instrumentos. No ha sido quizás para tomar contacto con este manantial vivo de nuestra esperanza por lo que hemos celebrado el Año jubilar? El Cristo contemplado y amado ahora nos invita una vez más a ponernos en camino: »Id pues y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo« (Mt 28,19). El mandato misionero nos introduce en el tercer milenio invitándonos a tener el mismo entusiasmo de los cristianos de los primeros tiempos. Para ello podemos contar con la fuerza del mismo Espíritu, que fue enviado en Pentecostés y que nos empuja hoy a partir animados por la esperanza que no defrauda” (NMI, n. 58).

## Streszczenie

### Organizacja Kościoła Wschodniego w epoce poapostolskiej

Papież Jan Paweł II, kończąc list apostolski *Novo Millennio Ineunte*, zachęca nas do entuzjazmu w głoszeniu Ewangelii, jaki posiadały pierwsze wspólnoty chrześcijańskie. Dzisiaj – podobnie jak dziewiętnaście wieków temu – świat jest zróżnicowany pod względem językowym i kulturowym.

Rozwój chrześcijaństwa miał wiele konsekwencji, także w dziedzinie organizacji Kościoła. Na Zachodzie istniało jedno centrum, jakim był Rzym. Imperium rzymskie było swoistą mozaiką różnorodności kulturowej, społecznej i religijnej. W takich oto okolicznościach pojawia się chrześcijaństwo. Na Wschodzie nie było takiego centrum, stąd też od samego początku pojawił się pluralizm ośrodków kościelnych. Żaden jednak z nich nie pretendował do bycia jedynym i najważniejszym centrum świata wschodniego.

Struktury organizacyjne wspólnot chrześcijańskich w czasach poapostolskich posiadają widzialne ślady struktur *gens*. Owe struktury są widoczne w Egipcie, gdzie pierwszymi misjonarzami byli helleniści (głównie z Aleksandrii). Podobne struktury obserwujemy także w innych Kościołach Wschodnich: Kartaginie, Arabii, Asyrii, Persji, Armenii.

Rozwój wspólnot chrześcijańskich na Wschodzie, także poza środowiskiem miejskim, zaowocował powstaniem nowej instytucji – biskupa wiejskiego, zwanego *corepiscopos*. Konkludując, należy stwierdzić, iż nie tylko w Rzymie i Kościele Zachodnim widoczne są ślady struktur *gens*, ale widzimy je także w organizacji Kościołów Wschodnich.

Winfried Lipscher  
Berlin

## Übersetzung als Erfahrung: Auf die Mentalität kommt es an

Peter Härtling hat einmal gesagt, beim Übertragen von einer Sprache in die andere komme es nicht nur auf das Übersetzen eines fremdsprachigen Textes an, sondern auch auf das Über – Setzen ans andere Ufer, an das Ufer des Partners.

Dem ist unbedingt zuzustimmen, denn damit der Partner etwas versteht, bedarf es auch der Kenntnis der Mentalität. Der Übersetzer sollte sich daher nicht nur in die Worte des zu übertragenden Textes einfühlen, sondern auch seine Musik, seine Gefühlswelt, seine Schwingungen erahnen. Zudem sollte er diese Gefühlswelt und Mentalität des Partners (Lesers, Empfängers) kennen, um am anderen Ufer anlanden zu können. Andernfalls wird wohl das Verstehen unvollständig bleiben.

Ohne von diesem Sachverhalt eine Ahnung zu haben, ging ich in den 60-er Jahren daran, meine ersten Übersetzungen zu fertigen. Es waren Gedichte polnischer Klassiker (Tuwim, Baczyński, Leśmian und andere) für Ewa Demarczyk, die auf Tournee in die Bundesrepublik Deutschland ging und diese Texte auf Polnisch sang. Dem Publikum wurde die von mir gefertigte deutsche Version zur Verfügung gestellt. Ich weiß nicht, woher ich damals den Mut dazu nahm, meine ersten Übersetzungsversuche mit schwieriger polnischer Lyrik zu beginnen. Einer ernsthaften Kritik würden sie wohl heute kaum standhalten. Vermutlich war ich mir über die Tragweite meines Tuns nicht bewusst. Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie es war: Ich saß mit meiner Verlobten (meiner späteren Frau) in einer kleinen Studentenwohnung in Paderborn und hatte die erste Version der Übersetzung vor mir. Wir spielten immer wieder die Schallplatten mit den Liedern von Ewa Demarczyk ab, damit der Text mit den zum Teil notwendigen Reimen zur Musik passte. Das hat sehr lange gedauert. Bis heute hören wir gerne Ewa Demarczyk und haben dabei immer jene Situation vor Augen. In unserer Arbeit war damals schon etwas vom Über-Setzen ans andere Ufer enthalten, obwohl wir uns darüber wohl nicht im Klaren waren. Auf jeden Fall mussten wir ja am anderen Ufer anlanden, damit das Publikum von dem Gefühl und der Mentalität dieser polnischen Dichtung etwas mitbekam.

Seither sind mehr als 40 Jahre vergangen. Meine letzte, kürzlich erschienene Übersetzung aus dem Polnischen ins Deutsche, dieses Über-Setzen ans andere Ufer, habe ich mit der *Kronika Olsztyńska*<sup>1</sup> von Konstanty Ildefons Gałczyński probiert. Ich glaube es ist gelungen. Da ich selbst aus der Nähe von Allenstein stamme, hatte ich während meiner Arbeit immer wieder meine heimatliche Landschaft von Ermland und Masuren vor mir. Ich hörte durch Gałczyńskis Verse das Rauschen des masurischen Waldes, das Plätschern des Sees, und ich sah „Wolken am Himmel...

<sup>1</sup> *Kronika Olsztyńska*, Bielsko-Biała 2009.

großen Jagdhunden gleich” und die „Mondsichel überm Reetdach” stehen. Auch hörte ich, dass der Pferde „Geschirre wie Choräle läuten”. Wer nie zur Winterszeit auf einem Pferdeschlitten durch eine Landschaft fuhr, hört so etwas eben nicht. Ohne vermessen sein zu wollen, muss man fast zu einem zweiten Galczyński werden, um als Übersetzer das sehen und hören zu können, was er sah und hörte. Und eigentlich muss man dieser Landschaft entstammen, um an das andere Ufer Über-Setzen zu können.

Am liebsten übersetze ich Autoren, die ich kenne, die mir z.B. durch die masurische Landschaft nahe sind, die ich manchmal vielleicht sogar persönlich befragen kann. Das ist bei meinem Freund Kazimierz Brakoniecki<sup>2</sup> der Fall. Wir sind *Brüder derselben Stadt*, nur dass ich 1938 in Wartenburg/Ostprenen geboren wurde, er aber 1952 in Barczewo koło Olsztyna. Ich in Deutschland, er in Polen, aber beide in derselben Stadt. Es waren seine Gedichte, die uns zusammen führten, und die ich für ihn übersetzte. Seine *Atlantis des Nordens*<sup>3</sup> sagt schon im Titel, worum es geht: um eine *Atlantis*, etwas, was es nicht gibt und doch real da ist. Es gibt nicht mehr das deutsche Ostpreußen, aber es gibt das polnische Ermland und Masuren (Warmia i Mazury):

„[...] und wir zwei Brüder wandern erstmals gemeinsam durch unser Städtchen [...] ein Deutscher und ein Pole, zwei ermländische Jungen auf der Suche nach dem Beginn ihrer Welt [...] und nun stehen wir vor unseren Geburtshäusern [...]”.

Diese *Atlantis* wurde zum Symbol für den Niedergang, aber gleichzeitig auch für die Hoffnung auf ein neues Leben in einem demokratischen Polen. Zur Erfahrung des Übersetzers gehört daher in meinem Fall, dass ich Erinnerungen an das deutsche Ostpreußen habe, dort nach dem Kriege in Polen aufgewachsen bin und jene politische kopernikanische Wende von 1989 in Warschau erleben durfte, so dass ich weiß, was diese *Atlantis* war bzw. ist. Nach dieser Wende hat *Atlantis* ein neues, europäisches Gesicht bekommen... „Und nun ist plötzlich das Polentum, Deutschtum, Litauertum überflüssig, es zählen nur noch Freiheit und Wahrheit, Versöhnung und Vergebung, Achtung und Gerechtigkeit und nicht der wie im Fieber geschüttelte Hass eines Volkes” – schreibt Brakoniecki<sup>4</sup>.

Im Vorwort zu einem Gedichtband von Brakoniecki schreiben wir: „Der Dichter und sein Übersetzer sind Repräsentanten dieser gemeinsamen, jedoch immer auch individuellen Landschaft von Ermland und Masuren. Als Freunde begreifen sie ihre Arbeit als Berufung, als künstlerische und dem Erkennen dienende Aufgabe”<sup>5</sup>. Der Dichter und sein Übersetzer sind zu einander über – gesetzt und bilden trotz großer Verschiedenheit eine Symbiose. Wo gibt es so etwas schon, dass der Übersetzer beim Autor anrufen und wie folgt nachfragen kann: im Gedicht gibt es eine Stelle, die man

<sup>2</sup> K. Brakoniecki, Leiter des Französisch – Polnischen Zentrums in Allenstein/Olsztyn.

<sup>3</sup> *Atlantis des Nordens*, Olsztyn 1998.

<sup>4</sup> K. Brakoniecki, in: *Meiner Heimat Gesicht*, München 1996, S. 593.

<sup>5</sup> *Ermländischer Buddha*, Olsztyn 2009, S. 7.



auf dreierlei Weise verstehen und übersetzen kann. Wie siehst du das? Und er sagt mir, wie er es versteht, gewährt mir aber die Freiheit, so zu übersetzen, wie ich es interpretiere, vielleicht anders als er, trotzdem nicht falsch. Das sind Sternstunden für den Übersetzer, hier weiß er, dass er anlanden kann. Was würde aus Brakonieckis Gedichten, wenn der Übersetzer „nur“ übersetzt und das „Dahinter“ nicht kennt? Auf die Mentalität kommt es an!

Als ich das *Römische Triptychon*<sup>6</sup> von Johannes Paul II. übersetzte, konnte ich ihn natürlich nicht anrufen und nachfragen. Doch kannte ich Karol Wojtyła schon aus seiner Krakauer Zeit und war mit seiner Mentalität etwas vertraut. Als mir der Apostolische Nuntius in Warschau den Auftrag erteilte, fühlte ich mich überfordert und wollte das Angebot nicht annehmen. Doch der Nuntius meinte, ich dürfe gegenüber dem Papst nicht „Nein“ sagen. Also machte ich mich an die Arbeit, die innerhalb von zwei Wochen fertig sein musste.

Beim „Rhythmus der sprudelnden Bergbäche...“, bei den „glänzenden Kaskaden... staunt der Mensch“. Hier konnte ich mich noch einigermaßen in die Natur der Tatra versetzen, wo Karol Wojtyła vermutlich einst spazieren gegangen war. Mein Empfinden war hier ähnlich, wie bei der masurischen Landschaft. Aber dann... dann wurde dieses „Staunen Adam genannt“... „ein Wort von Ewigkeit“. Schon bei diesem Beginn prallten Natur und Theologie auf einander und mussten in Einklang gebracht werden. Plötzlich stellt der Papst die Frage: WER IST ER?

An dieser Stelle muss man innehalten, und ich fragte mich als Übersetzer, wie würde ein solcher Text wohl von Menschen in Deutschland, selbst von Katholiken, verstanden werden? Gibt es doch in Deutschland so gut wie keine religiöse Lyrik (die letzte kam vielleicht bei Gertrud von Le Fort vor); wo gibt es in Deutschland heute schreibende Priester und wer kennt sie? War das Poem des Papstes nicht zu sehr „polnisch“ geschrieben, so mit dem polnischen Gefühl eines Krakauers? Bei meiner Übertragungsarbeit „lebte“ ich täglich mit Wojtyłas Dichtung „Wenn ich Vaterland denke...“<sup>7</sup>. Mein Gott, für einen Polen ist das Vaterland etwas Sakrales, für einen Deutschen nicht. In dem Poem kommt Gott nicht vor, es hat im Prinzip keinen religiösen Inhalt, trotzdem ist es sakrale (polnische) Lyrik:

„Vaterland, wenn ich das denke – dann meine ich bis an die Wurzeln mich,  
mein Herz sagt es mir [...]“.

Im *Triptychon* musste die zum Sacrum ausgestaltete Natur mit dem Sacrum der Theologie verbunden werden. Große Theologen schreiben ganze Bibliotheken über theologische Traktate. Der Papst dagegen hat ein kurzes Poem geschrieben, um die Sache, an der ihm lag, auf den Punkt zu bringen. Als das *Römische Triptychon* erschien, titelte eine Zeitung: Der Papst schreibt Gedichte. Das ist ein Missverständnis. Der Papst hat in der Sixtinischen Kapelle lange, sicher sehr lange, unter den Fresken von Michelangelo meditiert. Michelangelo und Karol Wojtyła, der Maler und der Poet, werden hier zu einem Duett. Und der Papst scheut sich nicht, wie jeder Mensch

<sup>6</sup> Johannes Paul II, *Römisches Triptychon*, Freiburg 2003.

<sup>7</sup> K. Wojtyła, *Der Gedanke ist eine seltsame Weite*, Freiburg 1979, S. 151.

zu fragen: WER IST ER? Mehr noch, er hat keine Bedenken, nach dem „Ende“ zu fragen, auch seinem eigenen.

An dieser Stelle wird dem Übersetzer etwas Wichtiges deutlich: Er muss überhaupt nicht versuchen, ins Jenseits über – zu setzten. Er darf ruhig ganz irdisch an den Tod des Papstes und an seinen eigenen Tod denken. Das Übersetzen wird plötzlich auch zum Erklären, es wird zur Botschaft, damit die Menschen (auch Deutsche) sie verstehen. Es versteht sich von selbst, dass ein solches Werk nicht von einem Nicht-Theologen in die andere Sprache übertragen werden kann. Aber wenn er ein solcher ist, hat er auch die Freiheit, nachzudenken und zu interpretieren. Hier ist das englische Wort „Interpreter“ sehr angebracht. Was macht der Papst, was macht jeder Priester oder Theologe? Sie interpretieren die Bibel, das Evangelium. In diesem Fall muss es auch der Übersetzer tun. Er muss innerlich dazu bereit sein, die Botschaft rüber zu bringen.

Bei der Suche nach der „Quelle“ sagt der Autor, „gib nicht auf“, wenn du sie finden willst, musst du „gegen den Strom“ schwimmen. Autor und Übersetzer werden zu gemeinsamen Verkündern, meistens „gegen den Strom“, denn wer will heute schon etwas davon hören, dass die „Quelle“ womöglich Gott sein kann? So etwas ist unmodern, aber trotzdem unerlässlich.

Natürlich hat das *Römische Triptychon* in keiner Sprache solche Auflagen erreicht wie in Polen, die in die hunderttausende ging. In Deutschland waren es mehrere tausend. Der Aufwand hat sich gelohnt. Es ist gut, „gegen den Strom“ zu schwimmen. Der Übersetzer darf nicht „nur“ übersetzen und das Honorar einstreichen. Er muss auch hinter dem stehen, was er schreibt, er teilt sich ja mit wie der Autor des Originals, und das heißt, er muss an das andere Ufer über- setzen.

Meine Erfahrung als literarischer Übersetzer ist nicht sehr umfangreich, ich kann nicht mit ganzen Regalen von übersetzter Literatur wie Karl Dedecius aufwarten, bei dem ich vier Jahre als Referent für Öffentlichkeitsarbeit am Deutschen Polen – Institut in Darmstadt gearbeitet habe. Bei ihm bin ich in die Lehre gegangen. Das hat sich gelohnt. Als ich bei Dedecius Janusz Korczak übersetzte, und ich vier verschiedene Versionen von einer Textstelle hatte, mir aber keine davon gefiel, bat ich ihn um Hilfe. Dedecius war in der Lage, aus dem Stegreif noch mehrere Vorschläge zu machen, bis ich an einem Punkt sagte: Stopp, das ist es. Mir haben die Jahre in Darmstadt viel gegeben. Dort lernte ich den eingangs erwähnten Peter Härtling kennen, aber z. B. auch Heinrich Böll und viele polnische Schriftsteller: Szymborska und Lipska, Różewicz und Miłosz, Szczypiorski, Bocheński, Marianowicz und viele, viele andere.

Ein guter Übersetzer wie Karl Dedecius wird oft als „Brückenbauer“ bezeichnet. Der Titel Fährmann, der am anderen Ufer anlegt und über- setzt, ist auch nicht schlecht.

## Streszczenie

### **Tłumaczenie jako doświadczenie: zależność od mentalności**

Autor tego artykułu skupia się na temacie tłumaczenia, które postrzega jako zjawisko obejmujące nie tylko techniczną zdolność do przekładu na język obcy, lecz mentalne wczucie się w odbiorcę przekładu. Nawiązując do semiotyki niemieckiego słowa „übersetzen”, które można przetłumaczyć jako „przeniesienie na inną stronę, na inny brzeg”, należy sobie uzmysłwić cały proces tłumaczenia, który – jak widać – obejmuje zdolności lingwistyczne, jak i empatyczne wraz ze szczególną edycją na temat mentalności osób, do których jest kierowany przekład tekstu.



## **Propozycje szczegółowe Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej**

### **Wprowadzenie**

W każdej parafii służba liturgiczna powinna mieć swojego opiekuna, którego mianuje sam proboszcz, bo to on jest odpowiedzialny za powierzoną mu wspólnotę (KPK kan. 519). Na ogół moderatorami takich grup są młodzi kapłani, którzy jednocześnie katechizują w szkole i spełniają obowiązki wikariuszy w parafii. Mają oni bardzo dobry kontakt z dziećmi i młodzieżą, spośród których pewna część należy do służby liturgicznej<sup>1</sup>.

Propozycje szczegółowe Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej określają zakres pracy wychowawczej nad ministrantami, jak również system stopni szkoleniowo-formacyjnych. Nawiązują one do tradycji liturgicznej Kościoła i mogą mieć bardzo duże znaczenie dla stałego podtrzymywania służby ołtarza w gorliwości, wyrobieniu w nich pełnego szacunku do najświętszych tajemnic, a także starannego przygotowania przed przyjęciem poszczególnych posług.

Propozycje te są przydatne w pracy wychowawczej dla każdego, kto pełni funkcję parafialnego animatora ministrantów. Do nich należałoby się odwoływać przy różnego rodzaju wątpliwościach oraz zestawiać własny styl formowania chłopców i dziewcząt zaangażowanych już w służbę liturgiczną z przyjętymi formami w kraju<sup>2</sup>. Powyższe sugestie można podzielić na trzy tematyczne grupy: religijno-moralne, liturgiczne i wspólnotowe.

### **1. Propozycje szczegółowe o charakterze religijno-moralnym**

Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej mówi, że ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru spełniają prawdziwą funkcję liturgiczną. Dlatego swoją posługę muszą wykonywać ze szczerą pobożnością i dokładnością, jak to odpowiada słusznym wymaganiom całego ludu Bożego. W tym celu należy wychowywać te osoby w duchu religijno-moralnym oraz przygotowywać do właściwych posług podczas sprawowania Eucharystii (KL 20).

Do właściwego zaopiekowania się grupą ministrancką potrzebna jest osoba o odpowiednim charyzmacie pedagogicznym. Powszechnie wiadomo, że w każdej parafii głównym opiekunem ministrantów jest ksiądz proboszcz, który stoi na straży ciał

<sup>1</sup> E. Mitek, *Proces dojrzewania młodego człowieka*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 4 (2007), s. 117.

<sup>2</sup> Tenże, *Ministrantów duszpasterstwo*, w: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 492.

głości formacji chłopców i dziewcząt należących do służby liturgicznej. Najczęściej do tej pracy angażuje on swojego wikariusza lub katechetę albo animatora. Chodzi o takie osoby, które wcześniej pełniły posługę liturgiczną i wyróżniają się pilnością oraz wzorową postawą religijno-moralną. One mają cieszyć się autorytetem wśród parafialnych ministrantów<sup>3</sup>.

Opiekun musi być dla ministrantów wychowawcą, towarzyszem, przyjacielem i przewodnikiem. Ma on realizować program formacyjny, który czyni chłopców i dziewczęta świadomymi katolikami. Fascynuje on młodych swoją osobą, życiem i stylem wychowania. Równocześnie prowadzi do regularnego kontaktowania się z Jezusem w sakramentach świętych i modlitwie. On w Jezusie dostrzega swego Przewodnika, który prowadzi wszystkich do Boga. Dzięki temu posługa liturgiczna staje się łatwa, a droga do ołtarza – prosta. Jezus Chrystus jest dla wszystkich źródłem wszelkiej prawdy, świętości i pobożności (KK 67).

Dobry ministrant jest blisko Chrystusa podwójnie: ciałem, ponieważ stoi przy samym ołtarzu, na który to przychodzi Pan Jezus podczas każdej ofiary eucharystycznej pod świętymi postaciami; a także myślami, aby uwielbiać Go i modlić się do Niego.

Wychowanie parafialnych ministrantów zmierza w swym działaniu przede wszystkim do pogłębionej pracy samowychowawczej w oparciu o Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelię. Młodzi parafianie ukształtowani religijno-moralnie dążą do lepszego życia i łatwo otwierają się na działanie łaski uświęcającej otrzymywanej za pośrednictwem sakramentów świętych<sup>4</sup>.

Wszelkie starania pedagogiczne, jakie podejmuje opiekun, prowadzą ministrantów do częstego i żywego kontaktu z Jezusem. Taki proces rozwoju duchowego jest dla nich dość łatwy i piękny, a jako dorośli nie będą nacechowani obojętnością religijną i krytykanctwem wobec Kościoła. Ministranci na ogół prowadzą życie zgodne z Ewangelią i Dekalogiem. Szczególnie rozwijają w sobie z pomocą łaski Bożej życie wiary, nadziei i miłości. Czynią to w przeświadczeniu, że sens chrześcijańskiego życia polega na dopełnieniu miary człowieczeństwa według wzoru Chrystusa, będącego dla nich Panem i Ożwiciellem<sup>5</sup>.

Opiekunom służby liturgicznej poleca się stosowanie w pracy formacyjnej metody wychowawczej św. Jana Bosco lub innych wybitnych pedagogów religijnych. Każdy bowiem, kto posiada odpowiedni wzorzec do pracy z ministrantami, uchroni się przed różnymi pomyłkami. Ułatwia to proces wychowawczy młodego pokolenia i pozwala na szybkie osiąganie pięknych efektów duszpasterskich, które przyczyniają się do wzrostu chwały Bożej we wspólnocie ministranckiej, a przez nią także w całej parafii.

Celem pracy wychowawczej jest ustrzeżenie ministrantów przed różnymi niebezpieczeństwami i wprowadzenie ich na drogę autoedukacji. Opiekun powinien w swojej pracy korzystać z psychologii rozwojowej i pedagogiki, a także socjologii,

<sup>3</sup> T. Nowok, *Będę ministrantem*, Sosnowiec 1993, s. 3.

<sup>4</sup> H. Łuczak, *Od religii do wiary*, Warszawa 1990, s. 113.

<sup>5</sup> E. Mitek, *Wychowanie chrześcijańskie*, Oleśnica 1993, s. 118.

bo dzięki temu będzie mógł im pomagać w różnych trudnych sytuacjach. Ministranci często szukają równowagi duchowej, przyjaźni i opieki. W opiece chcą widzieć osobę, której można powiedzieć o swoich problemach, smutkach, radościach i planach życiowych<sup>6</sup>.

Pedagogika katolicka akceptuje język dialogu z młodym pokoleniem. Przedstawia argumenty o niezbytych wartościach dotyczących istnienia Boga, duszy nieśmiertelnej i życia wiecznego. Zachęca też do modlitwy, w której przeżywa się bliskość Boga.

Jednym z największych niebezpieczeństw, jakie grożą ministrantom, pomimo formacji religijno-moralnej, jest zwyczajna rutyna, której nie odczuwali na początku posługi liturgicznej, gdyż była tam łatwo zauważalna gorliwość w wypełnianiu swoich obowiązków. Objawia się to we wcześniejszym przychodzeniu do kościoła, służeniu podczas różnych nabożeństw czy pomaganiu w pracy przy świątyni lub zakrystii<sup>7</sup>.

Ministranci wymagają szczególnej opieki, aby z upływem czasu nie nastąpił u nich przesyt i co gorsza, spoufalanie się z rzeczami świętymi. Dlatego nie pozwala się im na wykonywanie pracy, która z natury należy do duszpasterza, ewentualnie zakrystianina. Do takich czynności zalicza się: układanie komunikantów w puszcze przeznaczonych do konsekracji podczas mszy świętej czy nalewanie wina do ampułek.

Kolejnym niebezpieczeństwem jest stosowanie jakiegokolwiek systemu wynagrodzenia pieniężnego. Cała bowiem służba liturgiczna powinna być wychowywana do ofiarnej postawy względem swojej parafii i wiernych. Musi być ona przyzwyczajana do bezinteresownego przychodzenia na swoje dyżury, a także do dodatkowego służenia przy różnych okazjach, np. ślubu czy pogrzebu. Służba liturgiczna ma być bezinteresowna w sensie materialnym<sup>8</sup>.

Osobnym zagadnieniem jest ofiara kolędowa zebrana przez ministrantów. Nie powinna ona ani mobilizować na przychodzenie do służenia przed kolędą, ani też przyczyniać się do zaniedbywania dyżurów po jej zakończeniu. Pieniądze zebrane podczas kolędy mogą być przeznaczone do wspólnej kasy ministranckiej i wykorzystane np. na zorganizowanie odpoczynku wakacyjnego dla całej służby liturgicznej czy na zakup nowych strojów do posługi przy ołtarzu.

Wychowanie religijno-moralne to uczenie chłopców i dziewcząt należących do liturgicznej służby różnych cnót, którymi oni powinni się wyróżniać na co dzień. Są to: wdzięczność Bogu i ludziom za wszystkie otrzymane dobra; uczynność, czyli gotowość do służby i pomocy drugiemu człowiekowi; pracowitość; posłuszeństwo; punktualność; wierność danemu słowu; wycucie piękna; koleżeńskość; okazywanie szacunku starszym. Całe duchowe wyrobienie ministrantów winno wpływać na

<sup>6</sup> Tenże, *Sublimacja i metoda pośrednictwa wychowawczego w duszpasterstwie ministrantów*, „Homo Dei” 4 (1970), s. 296.

<sup>7</sup> T. Nowok, *Wokół ołtarza*, Sosnowiec 1993, s. 3.

<sup>8</sup> E. Mitek, *Formacja służby liturgicznej w parafii*, w: R. Drozd (red.), *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985-1991*, Wrocław 1995, s. 478.

zewnątrzną formę postępowania. Tylko wówczas te osiągnięcia mogą być trwałe i wartościowe, gdy będą wpływać na chrześcijański styl życia<sup>9</sup>.

Podstawowym założeniem pracy wśród ministrantów jest ich wychowywanie. Dlatego opiekun liturgicznej służby powinien do tej pracy zapraszać także rodziców, gdyż to oni są najlepszymi sojusznikami w dziele wychowywania swoich dzieci. Jego kontakt z rodzicami ministrantów może odbywać się poprzez organizowane dla nich spotkania, np. raz w miesiącu, na których porusza się problemy organizacyjno-wychowawcze.

Dobłą okazją do poznania rodziców oraz ich warunków domowych mogą też być domowe uroczystości, a nawet choroba. Poznanie ministrantów tylko w kontekście służby liturgicznej jest często niepełne. Postawa rodziców, warunki materialne i atmosfera domu, wyjaśniają niejedną zagadkę tajemniczego zachowywania się ministranta w zakrystii i mogą być podstawą do większego zainteresowania się nim w życiu parafialnym<sup>10</sup>.

Dla chłopców należących do liturgicznej służby świadomość, że opiekun zna ich rodziców i często się z nimi spotyka, jest czynnikiem mobilizującym do aktywnego i wytrwałego przychodzenia na liturgiczne dyżury. Rodzicom zależy na współpracy z duszpasterzem w dziele wychowania swoich dzieci. Muszą także pamiętać, że ich dom katolicki współtworzy wspólnotę parafialną, która jest odpowiedzialna za rozwój powołań do służby liturgicznej.

Duszpasterskie prowadzenie ministrantów nie może ograniczać opiekuna tylko do ich technicznej obsługi przy ołtarzu i poznawania środowiska rodzinnego. Musi ono także dotyczyć spraw o wiele głębszych, które są związane z życiem duchowym. Dzięki prowadzeniu duchowemu liturgicznej służby można oczekiwać większej gorliwości w pełnieniu dyżurów i dążenia do świętości<sup>11</sup>.

Opiekunowie ministrantów muszą mieć z nimi żywy kontakt i prowadzić nieprzerwaną obserwację połączoną z dialogiem wychowawczym. Rozmowy formacyjne mają wielkie znaczenie w wewnętrznym kształtowaniu chłopców. W pracy indywidualnej i rozmowach okolicznościowych potrzeba dużo dobrej woli, spokoju, życzliwości, optymizmu i prawdziwej troski o dobro duchowe młodych ludzi, nad którymi się pracuje. Opiekunowie powinni pamiętać o tym, co mówił Jan Paweł II: „Kościół nie widzi w młodych ludziach tylko przedmiotu swojej duszpasterskiej troski, ale oni są czynnym podmiotem, aktywnymi uczestnikami ewangelizacji i twórcami społecznej odnowy” (CL 46). Z tego powodu o młodzieży mówi się, że jest przyszłością i nadzieją Kościoła. Dotyczy to również ministrantów<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> M. Wojteczek, *Wychowanie religijno-moralne dzieci i młodzieży w parafialnych strukturach ministranckich*, Wrocław 2008, s. 64.

<sup>10</sup> E. Mitek, *Formacja służby liturgicznej – od kandydatury aż po małżeństwo*, w: I. Dec (red.), *Patientia et caritas*, Wrocław 1995, s. 413.

<sup>11</sup> Tenże, *Zadania i funkcje duszpasterzy służby liturgicznej*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 3 (1990), s. 241.

<sup>12</sup> J. Szczypa, *Króluj nam Chryste*, cz. II, Sandomierz 1998, s. 52.



Sobór Watykański II w deklaracji *Gravissimum educationis* przypomina, że: „Duszpasterze mają obowiązek czynienia wszystkiego, aby z chrześcijańskiego wychowania korzystali wszyscy wierni, a zwłaszcza młodzież, która jest nadzieją Kościoła” (DWCH 48). Duszpasterze opiekujący się liturgiczną służbą wiedzą, że to przeważnie z tych wspólnot są liczne powołania kapłańskie, zakonne i misyjne. Dlatego „dzieciom powinni zapewnić takie wychowanie, aby osiągnąwszy wiek dorosły, z pełnym poczuciem odpowiedzialności mogli pójść za swym powołaniem życiowym, także duchowym” (KDK 52).

Efektywność wychowania religijno-moralnego dzieci i młodzieży w parafialnych strukturach ministranckich zależy od duszpasterzy, którzy swoją pomocą wspierają rodziców i dalsze rodziny. Opiekunowie mają znaczny wpływ na ich formację. Młode pokolenie oddane Chrystusowi w wykonywaniu posług przy ołtarzu od wczesnej młodości jest wizytówką parafii. Dla ministrantów służba ta jest zachętą do czynienia dobra pod każdym względem i wzrasta na chwałę Bożą.

W liturgicznej formacji pomocą są stopnie i posługi ministranckie. Stosowanie ich przyczynia się do lepszego rozumienia Eucharystii, a także wpływa na pogłębianie się wiary i lepsze życie w domu, szkole i parafii. Ministranci są na ogół aktywni na katechezie i przyczyniają się do sprawniejszego prowadzenia lekcji<sup>13</sup>.

## 2. Propozycje szczegółowe o charakterze liturgicznym

W pracy formacyjnej z ministrantami zalecane jest stosowanie systemu stopni służby liturgicznej, gdyż ma to wychowawcze znaczenie w podtrzymywaniu gorliwości przy chodzeniu na dyżury oraz wyrabianiu u młodszych szacunku wobec starszych. Stopnie liturgiczne zobowiązują do poprawnego wykonywania posługi.

Różnorodność posług, funkcji i ról jest do pewnego stopnia wyrazem Ciała Mistycznego Chrystusa, gdzie podział i różnorodność zaangażowania służą dobru całego zgromadzenia liturgicznego. Podobnie jest w zespole ministranckim każdej parafii.

W małych parafiach wśród służących powinno być minimum trzy stopnie: ministrant młodszy – junior (kl. III-V), ministrant starszy – senior (kl. V-VI) i lektor, komentator, kantor, ceremoniarz, animator (gimnazjum i szkoła średnia). Natomiast w dużych parafiach można trzymać się wytycznych opracowanych przez Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej<sup>14</sup>.

Żaden chłopiec zapisujący się do ministrantów nie może podejmować posługiwania przy ołtarzu bez przejścia odpowiedniego przygotowania. Ma on najpierw przyswoić sobie zasadnicze postawy, gesty i czynności wymagane przy sprawowaniu liturgii. Wyrażają one powagę tego, co dzieje się na ołtarzu. Okres kandydatury do wspólnoty ministrantów trwa zasadniczo cały rok. Rozpoczyna się on od zapisania się po uroczystościach pierwszokomunijnych.

<sup>13</sup> E. Mitek, *Przeżywanie wiary na katechezie*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 3 (2006), s. 37.

<sup>14</sup> T. Nowok, *Będę ministrantem*, s. 3.

1. Kandydatem liturgicznej służby może zostać ten, kto już w pełni uczestniczy we mszy świętej, odznacza się poprawną postawą religijno-moralną, wykazuje chęć służenia Chrystusowi jako ministrant oraz posiada zgodę swoich rodziców<sup>15</sup>.

Chłopcy w tym czasie pilnie podejmują zasadniczo dwa zadania – przychodzą do salki na cotygodniowe spotkania ze swoim opiekunem i regularnie odprawiają codzienne modlitwy. Spotkania formacyjne, które odbywają się każdego tygodnia, mają charakter wychowawczy i uczą chłopców: modlitwy, przeżywania liturgii, zachowania się we wspólnocie ministranckiej oraz dawania świadectwa swoim życiem o Jezusie Chrystusie.

Formacja liturgiczna kandydata na ministranta to początek dziesięcioletniej drogi w posłudze ołtarza. Jego zadaniem jest przygotowanie się do wykonywania liturgicznej czynności służby oraz kształtowanie w sobie właściwego obrazu poprawnego ministranta. Obrzęd przyjęcia do wspólnoty ministrantów kończy roczny okres formacji kandydatów. Obchodzi się go w sposób uroczysty podczas głównej niedzielnej mszy świętej, w której uczestniczy rodzina kandydata wraz z całą wspólnotą parafialną. Od tego momentu chłopcy stają się członkami parafialnej służby liturgicznej, czyli ministrantami<sup>16</sup>.

2. Po ukończeniu kandydatury chłopiec otrzymuje stopień ministranta choralisty. Jest to pierwszy rok służenia przy ołtarzu. Nazywa się choralistą z dwóch powodów: po pierwsze, jako członek liturgicznej służby ma prawo do zajmowania miejsca w prezbiterium; po drugie, w niedzielę i święta tworzy wraz z innymi scholę śpiewaczą<sup>17</sup>.

Choralista jest więc członkiem chłopięcej scholi liturgicznej. Jeżeli jest pełna asysta, nie wykonuje samodzielnie żadnych czynności podczas mszy świętej. Jednak, gdy brakuje ministrantów starszych, wtedy w ich zastępstwie wypełnia potrzebne funkcje, zwłaszcza te konieczne<sup>18</sup>.

Celem tego roku formacji jest danie chłopcom czasu na przeżycie osobistego spotkania z Panem Bogiem, który przemawia do wszystkich wiernych podczas liturgii świętej. Postawa słuchania Słowa Bożego domaga się od choralisty dawania aktywnej odpowiedzi wiarą, świadectwem życia, swoim słowem, zwłaszcza śpiewem, recytacją i akklamacją w czasie sprawowanej Najświętszej Ofiary.

3. Po rocznej służbie na poziomie choralisty chłopiec otrzymuje kolejny stopień i zostaje ministrantem światła. Ceroferariusz, czasem nazywany młodszym ministrantem, to ten, który trwa w tym zespole już dwa lata, przechodząc w nim najpierw roczną formację kandydata, a potem choralisty. Przeważnie są to chłopcy z piątej klasy szkoły podstawowej<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Tenże, *Parafialna wspólnota ministrantów*, Łomża 1994, s. 5.

<sup>16</sup> E. Mitek, *Ewangelizacja wiernych poprzez posługi liturgiczne*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 13 (1992), s. 109.

<sup>17</sup> T. Nowok, *Wokół ołtarza*, Sosnowiec 1993, s. 3.

<sup>18</sup> S. Szczepaniec, *Choralista*, Kraków 1982, s. 7.

<sup>19</sup> T. Nowok, *Światło*, Sosnowiec 1993, s. 3.

Natomiast ministrant światła to chłopiec ze służby liturgicznej, który zajmuje się zasadniczo noszeniem świec, akolitek i pochodni. On też usługuje w dzień powszedni do mszy świętej w pełnym zakresie, ale bez prawa podawania naczyń liturgicznych (kielicha, pateny, cyborium, monstrancji), a w czasie mszy świętej niedzielnej spełnia posługę światła. Nosi także świece przy nabożeństwach i procesjach eucharystycznych. Również usługuje przy obrzędach chrztu świętego, niesporach. Asystuje kapłanowi udającemu się z wiatykiem do chorych i uczestniczy w obrzędach pogrzebowych<sup>20</sup>.

W pracy rocznej na tym etapie poczyznań duszpasterskich wyodrębnia się taką formację, jak wychowanie do życia modlitwy w aspekcie prywatnym, liturgicznym, wspólnotowym i apostołskim, a także chrześcijańskiego kształtowania charakteru.

4. Po ukończeniu rocznego stażu chłopiec zostaje promowany o stopień wyżej i zostaje ministrantem ksiąg liturgicznych. Są to w zasadzie chłopcy z szóstej klasy szkoły podstawowej, którzy przeszli roczną formację kandydata, choralisty i ministranta światła. Ten stopień posługi liturgicznej upoważnia do usługiwania w tygodniu do mszy świętej w pełnym zakresie, bez prawa podawania naczyń liturgicznych.

Natomiast podczas niedzielnej celebracji chłopiec usługuje do ksiąg liturgicznych. Być ministrantem księgi to wyrażać gotowość podejmowania wysiłku w służbie Bogu i ludziom, dlatego program formacyjny na tym poziomie uczy chłopców, jak mają wypełniać obowiązki syna, brata, ucznia i kolegi. Od takiego ministranta oczekuje się też postawy apostołskiej<sup>21</sup>.

5. Ministrant ołtarza to kolejny stopień służby liturgicznej. Posługę tę mogą wypełniać wszyscy chłopcy, którzy przynajmniej rok byli ministrantami księgi oraz odznaczają się odpowiednią postawą zarówno w zespole liturgicznej służby, jak i poza nią. Są to w zasadzie chłopcy z pierwszej klasy szkoły gimnazjalnej, którzy wcześniej przeszli kolejno roczne formacje kandydata, choralisty, ministranta światła oraz księgi.

Ministrant ołtarza usługuje do mszy świętej w tygodniu w pełnym zakresie, łącznie z prawem podawania naczyń liturgicznych. W liturgii niedzielnej i świątecznej usługuje w ścisłym tego słowa znaczeniu – ołtarzowi. Przynosi on dary ofiarne i kładzie je na odpowiednio przygotowany ołtarz. Odnosi święte naczynia po komunii świętej i usługuje do pateny. W zasadzie usługuje także do kadzidła i dzwonek, chyba że czynią to starsi<sup>22</sup>.

Grupę starszych ministrantów duszpasterze starają się szczególnie doceniać, ponieważ spełnia ona wszystkie funkcje, które są związane z czcią Najświętszego Sakramentu, zwłaszcza podczas mszy świętych. Oczekuje się od nich urobienia wewnętrznego i wymaganej powagi przy ołtarzu. Zachęca się też do jak najczęstszego przyjmowania komunii świętej i właściwego życia katolickiego<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> S. Szczepaniec (red.), *Ministrant światła*, Kraków 1982, s. 7.

<sup>21</sup> T. Nowok, *Wokół ołtarza*, s. 6.

<sup>22</sup> Tenże, *Ołtarz*, Sosnowiec 1993, s. 3.

<sup>23</sup> S. Szczepaniec (red.), *Ministrant ołtarza*, Kraków 1986, s. 5.

Ministrant krzyża należy do tej grupy. Spełnia on funkcje krucyferariusza szczególnie podczas wszelkiego rodzaju procesji, w czasie których niesie krzyż. Program formacyjny dotyczący ministranta krzyża poświęca wiele uwagi nie tyle sprawie technicznej – jak go nosić, ale koncentruje się na rozumieniu tego symbolu oraz odważnym podejmowaniu go na co dzień za Chrystusem.

Krucyferariusze pogłębiają prawdę, że są dziećmi Bożymi dzięki Jezusowi Chrystusowi. Jego przyście na świat, męka, śmierć i zmartwychwstanie są fundamentem przyjaźni z Bogiem. Dlatego ministranci krzyża uwielbiają Chrystusa, a nawet kontemplują Jego zbawcze dzieło i pragną Go naśladować. Tacy ministranci powinni sobie uświadomić, że od chwili chrztu świętego złączyli swoje losy z Panem Jezusem. On jest ich Pasterzem i takim ma pozostać przez całe życie<sup>24</sup>.

Pod względem formacji i stopnia tych chłopców zbliżeni są do nich ministranci wody i kadzidła. Oni muszą dużo wiedzieć na temat ich symboliki oraz sensu stosowania tych rzeczy w liturgii. W pracy formacyjnej doprowadza się do refleksji nad nimi. Tacy ministranci muszą wiedzieć, że woda wiąże się ściśle z nawróceniem człowieka, a kadzidło symbolizuje modlitwę zanoszoną do Boga. Jest to też obraz spalania się dla chwały Bożej.

6. Po przejściu kolejno wszystkich wymienionych stopni służby liturgicznej chłopcy zostają formowani na ministrantów Słowa Bożego. Dlatego uczęszczają na kurs lektorski. Są to uczniowie drugiej klasy szkoły gimnazjalnej. Kurs ministrantów Słowa Bożego odbywa się w dekanatach, a za zorganizowanie go odpowiedzialny jest z ramienia księdza dziekana dekanalny duszpasterz służby liturgicznej<sup>25</sup>.

Kursy lektorskie mają przy pomocy właściwych moderatorów i organizatorów wychowywać ministrancką młodzież w duchu liturgii i przygotowywać ją do poprawnego wykonywania posługi czytania perykop biblijnych podczas sprawowania świętych obrzędów. Kościół ze względu na powagę Słowa Bożego zarezerwował posługę lektora dla starszych i szczególnie wyróżniających się ministrantów, którzy przeszli już niższe stopnie szkoleniowo-wychowawcze<sup>26</sup>.

Przygotowanie do posługi lektora powinno się odbywać przez cały rok szkolny. Program zawiera cztery jednostki tematyczne: formację biblijną, liturgiczną i wewnętrzną oraz ćwiczenia fonetyczne.

Na potrzebę takiego formowania chłopców zwrócił uwagę Paweł VI w swej encyklice, gdy pisał: „Trzeba nam wrócić do uczenia się prawdziwej sztuki czytania Słowa Bożego... Musimy szukać prawideł, przez których zastosowanie stanie się nasza wymowa prosta, mocna, poważna, zdolna wyzwolić nas z wrodzonej niezaradności w posługiwaniu się tym wzniosłym i tajemniczym narzędziem i zachęcić nas do wysiłku, dzięki któremu dorównamy tym, którzy w naszych czasach przykładali wielką wagę do sztuki wymowy i którzy potrafili wywrzeć wielki wpływ na kształtowanie opinii publicznej” (ES 91).

<sup>24</sup> T. Nowok, *Księga i krzyż*, Sosnowiec 1994, s. 3.

<sup>25</sup> E. Mitek, *Lektor, Droga do liturgicznej posługi*, Wrocław 2000, s. 15.

<sup>26</sup> T. Nowok, *Przygotowanie ministranta Słowa Bożego*, Sosnowiec 1993, s. 6.

W instrukcji zaś *O liturgicznym wychowaniu* ten sam papież dodał: „Bardzo zależy nam na tym, aby wymowa lektora w kościele, gdy czyta, była jasna, przejrzysta i miła. Do uczenia należy dodać specjalne ćwiczenia w dykcji, celem wygładzenia wymowy”.

Po rocznym przygotowaniu ministrant poprzez specjalny obrzęd, który odbywa się zwykle podczas niedzielnej mszy świętej otrzymuje promocję na lektora i podejmuje w swojej parafii liturgiczną posługę Słowa Bożego. Otrzymuje on wtedy prawo do noszenia tuniki, która jest dla niego nową szatą zastępującą mu dotychczasową komżę i przypomina piękno czynności liturgicznych<sup>27</sup>.

Lektorzy jako ministranci Słowa Bożego uroczyście wypromowani odnawiają pierwszokomunijne przyrzeczenie abstynenckie, które obowiązuje ich do 18. roku życia i ukończenia szkoły ponadgimnazjalnej. Promowanymi lektorami zostają przeważnie chłopcy z trzeciej klasy szkoły gimnazjalnej, muszą oni wyróżniać się wieloma pozytywnymi cechami charakteru. Do nich zalicza się: opanowanie, kulturę słowa, abstynencję tytoniowo-alkoholowo-narkotykową, gorliwość w służeniu i modlitwie, spełnianie dobrych uczynków, życie sakramentalne, dbanie o osobistą higienę, pracowitość we własnym środowisku oraz bezinteresowną ofiarność dla bliźnich z miłości do Chrystusa.

Ministrant Słowa Bożego rozbudza w sobie szczególne umiłowanie Pisma Świętego przez częste jego czytanie i rozważanie oraz staje się coraz lepszym uczniem Jezusa Chrystusa, czyli kształtuje w sobie obraz „nowego człowieka” w takim sensie, jaki nadaje temu określeniu święty Paweł Apostoł, gdy pisze: „Trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek żądz polegających na fałszu, a odnawiać się duchem i przyoblec się w człowieka nowego, stworzonego według wzoru Boga w sprawiedliwości i świętości, polegającej na prawdzie” (Ef 4,23-24).

Posługa ministranta Słowa Bożego zobowiązuje do kształtowania w sobie postawy panowania nad sobą, czystości moralnej i miłości bliźniego, aby świadczyć w codziennym życiu o Jezusie Chrystusie i przekazywać innym Jego wskazania. Jeśli jest u kogoś inaczej, ten niegodnie sprawuje swoją posługę<sup>28</sup>.

7. Kolejnym stopniem posługi liturgicznej przy ołtarzu jest funkcja ceremoniarza. Mogą nimi zostać tylko ci ministranci, którzy dobrze znają przepisy liturgiczne, rozumieją ich sens i potrafią je zastosować podczas różnych uroczystych ceremonii. Przeważnie są nimi chłopcy, którzy ukończyli edukację na poziomie gimnazjalnym. Ceremoniarz musi być w stałym kontakcie z celebransem.

W każdej parafii powinno być kilku ceremoniarzy. Oni mogą przygotowywać swoich młodszych kolegów do służby podczas różnych nabożeństw i udzielania sakramentów świętych. Zabiegają także o poprawność w zakresie ich postaw i gestów oraz uczą posług przy ołtarzu. Na nich spoczywa także obowiązek czuwania nad wzorowym i pobożnym sprawowaniem całości obrzędów wykonywanych przez posługujących do mszy świętej. Oni w zasadzie interesują się zachowaniem

<sup>27</sup> E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Wrocław 2002, s. 267.

<sup>28</sup> T. Nowok, *Przygotowanie ministranta...*, s. 8.

poszczególnych ministrantów, a kiedy trzeba – dyskretnie interweniują. Są więc bardzo potrzebni i przydatni przy każdej liturgicznej ceremonii<sup>29</sup>.

8. W kolejnych latach służby liturgicznej kończący szkołę ponadgimnazjalną stają się animatorami ministrantów. To oni pomagają duszpasterzom w prowadzeniu i formowaniu tej elitarniej grupy parafialnej, jaką jest służba liturgiczna. Czynią to w ciągu całego roku, również podczas wakacji.

Ceremoniarz zwykle koncentruje się bardziej na poprawności od strony obrzędowej (asysty), animator zaś na zrozumieniu przez uczestników zgromadzenia dokonującego się podczas liturgii misterium zbawienia. Jeden i drugi, wykonując swoje zadania, pomaga obecnym w przeżyciu liturgii w sposób czynny, świadomy i owocny. Aby ten cel mógł być osiągnięty, konieczna jest ścisła współpraca między nimi, ale zawsze w porozumieniu z opiekunem<sup>30</sup>.

Po zakończeniu formacji każdego stopnia, ministranci powinni przyjmować promocję na stopień wyższy, brać udział w wakacyjnych rekolekcjach oazowych lub w pieszej pielgrzymce na Jasną Górę, gdyż to pozwoli przechodzić kolejne etapy od ogólnego wprowadzenia aż do uzyskania formacji zasadniczej<sup>31</sup>.

Coraz częściej można zaobserwować, że obok chłopców funkcje liturgiczne przy ołtarzu wypełniają także i dziewczęta. Dokumenty Kościoła wskazują wyraźnie na kapłański charakter całego ludu Bożego i wyznaczają odpowiednie zadania także dla żeńskiej służby liturgicznej. Wśród nich wymienione są trzy funkcje: komentator, posługa ładu i darów<sup>32</sup>.

Podkreśla się także, że wśród wiernych odrębną posługę liturgiczną spełniają zespoły śpiewaków, pośród których może istnieć dziewczęca schola. Kościół powierza dziewczętom zadania podnoszące piękno oprawy liturgicznej: dobrze przygotowany i przedstawiony wiernym komentarz do poszczególnych części nabożeństw, liturgiczny śpiew, poprawnie przeprowadzona procesja z darami, troska o porządek w czasie mszy świętej – są to zadania równie ważne jak funkcje ministrantów.

Zespoły żeńskie liturgicznej służby również wymagają odpowiedniej formacji duchowej. Zajmują się tym starsze dziewczęta, katechetki lub siostry zakonne. Z braku tych osób, działalność formacyjną podejmuje kapłan. W normalnej sytuacji dziewczęta nie pełnią funkcji przeznaczonych dla chłopców, ani nie mogą przyczynić się do zmniejszenia liczby ministrantów czy lektorów. One mają oddzielne, przeznaczone dla siebie posługi, choć niektóre mogą wykonywać na przemian, np. czytanie, lub razem, np. procesja darów<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> E. Mitek, *Autorytet*, w: C. Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 9.

<sup>30</sup> G. Rzeźwicki, *Od kandydata przez stopnie ministranta funkcję lektora i ceremoniarza do animatora*, Tarnów 2006, s. 200.

<sup>31</sup> E. Mitek, *Pedagogika...*, s. 242.

<sup>32</sup> Tamże, s. 242.

<sup>33</sup> S. Szczepaniec, *Ceremoniał posług liturgicznych*, Kraków 1987, s. 7.

Ukazane wyżej funkcje posługujących podczas różnych celebracji zarówno z grupy męskiej, jak i żeńskiej, mają duże znaczenie wychowawcze, ale nade wszystko ewangelizacyjne w stosunku do wiernych. Grupy liturgicznej służby poprawnie wykonujące swe funkcje przy ołtarzu Pańskim przyczyniają się do pogłębienia pobożności ludzi i lepszego rozumienia przeżywanych przez nich świętych tajemnic Bożych<sup>34</sup>.

Chłopcy i dziewczęta należący do parafialnej służby liturgicznej muszą pamiętać, że Jezus Chrystus działa przez nich i jednoczy wszystkich w Słowie i sakramentach świętych. Święty Piotr Apostoł napisał: „Wy niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1P 2,5). Odnosi się to po części również do służby liturgicznej.

Wszystkie więc formy posługi służby liturgicznej są „duchowymi ofiarami” składanymi na ołtarzu Chrystusa Najwyższego Kapłana, a osoby służące są „żywymi kamieniami” niezbędnymi do tworzenia jednej, wielkiej, harmonijnie zsynchronizowanej całości zgromadzenia eucharystycznego.

Propozycje Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej sugerują dolną granicę wieku tych, którzy chcą należeć do grupy ministrantów. Praktycznie jest to okres po I Komunii Świętej. Są to ci, którzy już mogą w pełni uczestniczyć w ofierze mszy świętej. Jeżeli określa się dolną granicę wieku służby liturgicznej, to należy także zaznaczyć, że górnej nie ma. A więc czynności przy ołtarzu mogą być spełniane aż do późnej starości.

Ministrantów kształtuje się w tym duchu, aby przez całe życie uważali swoją posługę za zaszczyt i wyróżnienie. Wiek wczesnoszkolny jest uznawany za czas systematycznych ćwiczeń liturgicznych, natomiast lata późniejsze przeznaczają się na permanentną samoformację w zakresie religijno-moralnym.

Interesujące są również propozycje szczegółowe o charakterze wspólnotowym, które dotyczą m.in. tygodniowych spotkań formacyjnych i strojów liturgicznych. Są to ważne zagadnienia z tego powodu, że rzutują na obraz zewnętrzny i wewnętrzny członków parafialnych grup liturgicznych<sup>35</sup>.

### 3. Propozycje szczegółowe o charakterze wspólnotowym

W Kościele, który jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, nie wszyscy wierni pełnią takie same czynności. Istnieje zróżnicowanie zadań. W liturgii wyraża się to poprzez używanie szczególnych szat. Wskazują one na wykonywane funkcje oraz podkreślają piękno świętych czynności.

Strój liturgiczny ministranta, podobnie jak szaty kapłana podczas sprawowania każdej liturgii, pokazuje wierzącym, że zgromadzenie w kościele nie jest zwykłym zebraniem, lecz szczególną wspólnotą wiernych. Oni odpowiadają na zaproszenie samego Chrystusa do udziału w świętych czynnościach zbawczych. To

<sup>34</sup> E. Mitek, *Ewangelizacja...*, s. 101.

<sup>35</sup> G. Rzeźwicki, *Od kandydata przez stopnie*, s. 73.

liturgiczne zgromadzenie jest więc uroczystym świętowaniem ludzi. Podkreśla łączność Boga z człowiekiem<sup>36</sup>.

W liturgicznym stroju unika się wszystkiego, co trąci przesadą, próżnością oraz infantyлизmem. Piękno i wartość każdej szaty liturgicznej zależy od użytego materiału i formy kroju, a nie od nadmiaru dodatkowych ozdób. Dozwolone są ozdoby figuralne i symbole wskazujące na sakralny ich charakter. Inne nie przystoją i nie wypada ich używać podczas świętej liturgii.

Szatrą liturgiczną wspólną dla duchownych i lektorów jest alba, przepasana na biodrach paskiem. Jest ona najstarszym strojem liturgicznym używanym w Kościele, bo już w IV wieku stała się powszechną szatą służby liturgicznej. I tak jest nią do dzisiaj. W niektórych parafiach alby używają wszyscy ministranci, w pozostałych zastępuje ją komża. Biała szata, alba lub komża, używana podczas sprawowania obrzędów liturgicznych przypomina przyjęty sakrament chrztu świętego oraz czystość duszy tego, kto jej używa<sup>37</sup>.

Nie zawsze jednak służba liturgiczna ubiera albę. Służący, poza lektorium, posiadają własne komże, które są skróconą albą i mają taką samą symbolikę, choć nie zawsze o tym ministranci wiedzą. Czasem nie dbają o ich czystość, a nawet nie starają się o życie w łasce Chrystusa. Ministrant, jeżeli nie używa alby, powinien ubierać oprócz komży także sutankę i pelerynkę w kolorze liturgicznym dnia, ponieważ taki jest jego pełny strój.

Każdy ministrant powinien znać symbolikę kolorów używanych podczas sprawowania najświętszych obrzędów. Rozmaitość kolorów szat liturgicznych uzewnętrznia charakter sprawowanych misterii wiary, a także ideę rozwoju chrześcijańskiego życia w ciągu roku liturgicznego (OWMR 345). Kolory szat używanych podczas liturgii to: biały, czerwony, fioletowy, różowy, zielony, złoty i czarny<sup>38</sup>. Każdy z nich wyraża pewną treść. I tak:

Kolor biały oznacza dla wspólnoty radość i symbolizuje świętość i czystość. Używa się go w okresie Bożego Narodzenia, Zmartwychwstania Pańskiego, w święta ku czci Chrystusa Pana i świętych, którzy nie byli męczennikami.

Kolor czerwony symbolizuje ogień, miłość, krew i odpowiednio ogień Ducha Świętego, żar miłości, krew Chrystusa przelaną na krzyżu. Koloru tego używa się w Niedzielę Palmową, w Wielki Piątek, uroczystość Zesłania Ducha Świętego oraz w święta ku czci świętych męczenników.

Kolor fioletowy przypomina wiernym, że jest to czas pokuty za grzechy, pokory i skruchy. Używa się go w okresie adwentu i wielkiego postu, a w niektórych świątyniach także podczas mszy świętych pogrzebowej.

Kolor różowy określa bliskość świąt i jest używany w III niedzielę adwentu (Gaudete) i IV wielkiego postu (Laetare). Przypomina wiernym, że minęła już połowa czasu pokutnego.

<sup>36</sup> T. Nowok, *Parafialna wspólnota...*, s. 5.

<sup>37</sup> S. Szczepaniec, *Ceremoniał posług liturgicznych*, s. 23.

<sup>38</sup> R. Malak, *ABC ministranta*, Poznań 2005, s. 3.



Kolor zielony to symbol życia i nadziei wszystkich chrześcijan. Oznacza życie Boże rozwijające się w każdym człowieku, nadzieję na jego dobro duchowe, odrodzenie, młodość i sprawiedliwość. Koloru tego używa się w niedziele zwykle oraz w dni powszednie po nich występujące w ciągu roku liturgicznego.

Kolor złoty jest używany dla podkreślenia szczególnego święta lub uroczystości. Szatami tymi można zastąpić każdy inny kolor liturgiczny.

Kolor czarny podkreśla czas smutku i żałoby. Używa się go w niektórych parafiach podczas mszy świętych pogrzebowych i w czasie konduktu na cmentarz oraz w liturgii dnia zadusznego.

Kolor niebieski oficjalnie nie należy do liturgicznych. Używany jest tu i ówdzie w święta Matki Bożej.

Strój żeńskiej służby liturgicznej nie jest tak ściśle określony jak szaty ministrantów. Dziewczęta nie powinny używać męskich szat liturgicznych. Niemniej jednak mogą mieć swój określony strój, którym są np. dłuższe pelerynki w kolorze liturgicznym dnia, ubiór regionalny lub szarfy nakładane na ramiona<sup>39</sup>.

Czystość higieniczna i schludność stroju przyczynia się do lepszego przeżywania liturgii. Dlatego członkowie służby liturgicznej dbają o to, aby ich strój był zawsze czysty, schludny, niepomięty i przechowywany w odpowiednim miejscu w zakrystii, starannie złożony lub zawieszony na wieszaku. Strój liturgiczny jest zewnętrznym obrazem tego, kto go używa. Jan Paweł II w swym Liście apostolskim wyraził życzenie, aby w Kościele rozwijała się duchowość liturgiczna: „Niech zatem na początku tego tysiąclecia – pisze Ojciec Święty – rozwija się duchowość liturgiczna uświadamiająca, że pierwszym liturgiem jest zawsze Chrystus, który nie przestaje działać w Kościele i w świecie mocą nieustannie sprawowanego Misterium Paschalnego i łączy z sobą Kościół na chwałę Ojca w jedności Ducha Świętego” (SeS 16).

Duchowość liturgiczna polega na dążeniu do doskonałości życia wewnętrznego. Tu chrześcijanin kieruje się w swym postępowaniu zasadami sugerowanymi przez liturgię i czerpie z niej odpowiednie łaski. Nie kieruje się nimi tylko podczas sprawowania świętej liturgii, ale także w codziennym życiu. Dzięki temu wszystkie dziedziny jego życia – praca, apostołstwo, czyny miłości – wynikają z liturgii jako ze źródła i do niej zmierzają jako do szczytu<sup>40</sup>.

Duchowość, czyli życie wewnętrzne wspólnoty liturgicznej służby, można rozwijać na spotkaniach formacyjnych, które powinny się odbywać każdego tygodnia. W czasie takich spotkań uświadamia się uczestnikom, że:

- nie ma prawdziwej modlitwy chrześcijańskiej bez odniesienia się do Eucharystii; ona jest największą i najwspanialszą modlitwą Kościoła; różnorakie formy modlitwy prywatnej odnajdują swój sens w tym, że przygotowują do celebrowania Eucharystii i przedłużają jej oddziaływanie na życie człowieka;
- regularne przyjmowanie Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa Pana podtrzymuje w człowieku życie Boże i mobilizuje go do dawania świadectwa w jego codziennym postępowaniu;

<sup>39</sup> E. Mitek, *Pedagogika...*, s. 236.

<sup>40</sup> S. Czerwik, *Duchowość Eucharystii*, „Anamnesis” 3 (2005), s. 60.

- uczestnictwo w świętych misteriach zbawczych musi być świadome, czynne i owocne;
- ministrant powinien praktykować nawiedzanie Najświętszego Sakramentu, bowiem obecność Jezusa w tabernakulum przyczynia się do refleksji, a nawet kontemplacji Tego, który go powołuje do spełniania posług przy ołtarzu<sup>41</sup>.

O potrzebie adoracji Najświętszego Sakramentu wypowiedział się także Benedykt XVI, który w adhortacji apostołskiej napisał: „Tylko przez adorację można dojrzeć do głębokiego autentycznego przyjęcia Chrystusa. I właśnie w tym akcie osobowego spotkania z Panem dojrzewa także posłannictwo społeczne, zawarte w Eucharystii, które ma na celu przełamanie barier nie tylko między Panem a nami, ale także i przede wszystkim barier odgradzających nas od siebie nawzajem. Dlatego wraz ze zgromadzeniem synodalnym żywo polecam pasterzom Kościoła oraz Ludowi Bożemu praktykę adoracji eucharystycznej, czy to osobistej, czy wspólnotowej” (SC 66-67).

Opiekunowie liturgicznych służb wiedzą, że duchowość potrzebuje odniesienia do Eucharystii. Liturgia stanowi „szczyt i źródło” życia duchowego. Są różne drogi duchowości, a sprawdzianem ich jest ożywienie i pogłębienie kultu eucharystycznego. Jeżeli istotą życia duchowego jest zjednoczenie z Chrystusem i naśladowanie Go, to najpełniejsze spotkanie z Nim dokonuje się w Eucharystii<sup>42</sup>.

Tak więc każda duchowość autentycznie chrześcijańska (kapłańska, małżeńska, osób konsekrowanych i świeckich) ma swoje „źródło i szczyt” w rzeczywistości liturgiczno-sakramentalnej. Ona wyrasta ze stołu Słowa Bożego i chleba konsekrowanego. Dlatego to na opiekunach i duszpasterzach spoczywa obowiązek, aby rozwijali w ministrantach cześć i miłość do Jezusa Chrystusa obecnego w Najświętszym Sakramencie. Temu zadaniu bardzo dobrze służą cotygodniowe spotkania formacyjne<sup>43</sup>.

Godzina ministrancka, tzw. zbiórka, która zazwyczaj ma charakter szkoleniowo-wychowawczy ma odbywać się systematycznie, a w wyjątkowych sytuacjach może zaistnieć dodatkowa potrzeba zorganizowania ćwiczeń liturgicznych, np. w Wielkim Tygodniu. Chłopcy i dziewczęta przychodzący na służenie muszą być permanentnie doksztalcani i formowani w duchu odpowiedzialności za sprawowaną służbę przy ołtarzu. Temu właśnie celowi służą cotygodniowe spotkania formacyjne z opiekunem.

Schemat i ceremonial takiego spotkania moderatora z członkami liturgicznej służby może mieć następujący przebieg:

- modlitwa wstępna (np. wezwanie Ducha Świętego),
- pozdrowienie lub śpiew odpowiedniej pieśni,
- czytanie perykopy biblijnej z danego dnia,

<sup>41</sup> B. Nadolski, *Jedna duchowość chrześcijańska czy wiele duchowości?*, „Anamnesis” 2 (2006), s. 71-73.

<sup>42</sup> A. Durak, *O mszy świętej dla ciebie*, Warszawa 1990, s. 81.

<sup>43</sup> E. Mitek, *Kapłan w parafii*, „Adsum” 6-7 (1992), s. 7.

- krótka nauka wychowawczo-formacyjna w nawiązaniu do czytań liturgicznych,
- sprawozdanie z ostatniego tygodnia (zapisy z ostatniego tygodnia),
- sprawozdanie ustępującego dyżurnego w minionym tygodniu,
- uwagi moderatora (pochwały, nagany, wyróżnienia, zachęty),
- omówienie spraw nadchodzącego tygodnia pod kątem służby liturgicznej,
- wyznaczenie nowego dyżurnego na nadchodzący tydzień w celu sprawdzania frekwencji, porządku w zakrystii i przy ołtarzu,
- udzielenie błogosławieństwa wszystkim obecnym,
- modlitwa końcowa – spontaniczna lub liturgiczna<sup>44</sup>.

Spotkania formacyjne ministrantów służą także umacnianiu bratniej więzi między członkami tej wspólnoty, aby nie było między nimi złośliwości czy niezdrowej rywalizacji. Zbiórka taka trwa ok. 45 minut, a uczestniczenie w niej jest prawem i obowiązkiem każdego członka wspólnoty ministranckiej.

Opiekun liturgicznej służby każde spotkanie z ministrantami powinien dobrze zaplanować i musi pamiętać, że nie może ono być nieprzemyślanym i nieprzygotowanym spotkaniem w atmosferze bałaganu i chaosu ani dodatkową lekcją szkolną, czy pobożną pogadanką lub konferencją religijną wygłoszoną do członków liturgicznej służby zakończoną dobrymi postanowieniami i modlitwą.

Godzina liturgiczna, czyli zbiórka, jest dobrze przeprowadzona, jeśli ma właściwe przygotowanie i cel przekazania ministrantom odpowiedniej wiedzy, a więc umiejętności prawidłowego wykonywania funkcji liturgicznych. Chodzi tu o ciągle ich doskonalenie. Ponadto opiekun prowadzący spotkania ma dostosowywać się do wieku, poziomu i psychiki ministrantów. Takie zbiórki prowadzi się radośnie, krótko i żywo<sup>45</sup>.

Każdy opiekun liturgicznej służby powinien zaakceptować powierzoną sobie misję duszpasterską, jaką jest formacja ministrantów. W posłudze tej musi wiązać młodych ludzi z Chrystusem, a nie ze sobą. Cały proces formacyjny wymaga wcześniejszego zaplanowania. Wychowankom stawia się wysokie wymagania, a jednocześnie służy się im pomocą. Wspólnotę liturgicznej służby należy otwierać na kontakty z innymi grupami działającymi w danej parafii lub dekanacie. Opiekun ministrantów musi się często modlić za swoich podopiecznych i pamiętać, że bez pomocy Chrystusa Dobrego Pasterza niewiele zdziała.

Dobra praca formacyjna dopiero po latach przynosi efekty duszpasterskie. W większości z ministrantów wyrastają przykładni małżonkowie katolicy, radni parafialni, katecheci i organiści, teolodzy świeccy oraz kapłani, siostry i bracia zakonnicy. Wielu spośród aktualnej grupy zajmie w przyszłości stanowiska w życiu publicznym i państwowym, co może mieć niebagatelne znaczenie dla funkcjonowania parafii, szkoły, Kościoła i państwa<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Tenże, *Pedagogika...*, s. 235.

<sup>45</sup> Tenże, *Ministrantów duszpasterstwo*, w: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii...*, s. 492.

<sup>46</sup> Tenże, *Wychowanie służby liturgicznej...*, s. 305.

Do formacji parafialnych grup ministranckich potrzebny jest nie tylko czas, ale gorliwość duszpasterska i modlitwa o Boże błogosławieństwo w tej trudnej, a jakże ważnej pracy. Parafialna służba liturgiczna nie musi być liczna, ale gorliwa w wypełnianiu swoich obowiązków.

### **Zakończenie**

Kościół zawsze stara się iść po drogach ziemskiej egzystencji wraz z ministrantami. Pragnie uczestniczyć w ich radościach i nadziejach, jest z nimi w ich trudach i życiowych zmaganiach. Czyni tak, ponieważ wierzy, że to sam Jezus prowadzi młodych ludzi po ich życiowych drogach. Spośród wielu dróg, po których chodzą młodzi ludzie, ta w służbie liturgicznej jest szczególna i niepowtarzalna, ponieważ chętnie się wraca do niej we wspomnieniach i w późniejszych latach życia.

Propozycje wynikające z „ogólnych i szczegółowych” wskazań Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej są pomocą w wychowaniu religijno-moralnym chłopców i dziewcząt należących do wspólnoty parafialnej. Ma to podstawowe znaczenie duszpasterskie dla tej elitarniej grupy w dalszym jej życiu rodzinnym, kościelnym i państwowym. I to musi być troską każdego opiekuna, jeśli pragnie dobrze spełnić swoje zadanie otrzymane od proboszcza, a w konsekwencji i biskupa diecezjalnego.

### **Zusammenfassung**

#### **Genauere Vorschläge der Landeseseelsorge des Liturgischen Dienstes**

Die Landeseseelsorge des Liturgischen Dienstes kommt den Kinder- und Jugendbetreuern mit einigen Vorschlägen entgegen. Sie beziehen sich auf die korrekte Erziehung der Ministranten im Laufe des Jahres.

Interessant sind die detaillierten Vorschläge, in welchen man die Aufmerksamkeit auf die geistliche Prägung der Ministranten und die Gestaltung ihrer Charaktere, gemäß der christlichen moralen Werte, richtet.

Hauptsächlich spricht man hier von einer religiös-moralen, liturgischen und gemeinschaftlichen Formation. Die Arbeit in solchen Ministrantengruppen beginnt mit der Meldung zum liturgischen Dienst und beendet nach seinem Beschluß.

## Porozumieć się z Bogiem „stukając w ścianę”...? O symbolu w filozofii religii Paula Tillicha

„Dwaj więźniowie w sąsiednich celach porozumiewają się, stukając w ścianę. Ściana oddziela jednego od drugiego, ale jednocześnie jest czymś, co pozwala im nawzajem się porozumiewać. To samo odnosi się do nas i do Boga. Każde oddzielenie jest więzią”<sup>1</sup> – zanotowała Simone Weil.

Trudno jest oprzeć się sugestywności powyższej metafory, ale czy rzeczywistość człowiek wierzący może porównać swoją komunikację z Bogiem do „stukania w ścianę”? Jednakże można by postawić inne pytanie: czy nasze doświadczenie religijne jest naprawdę bezpośrednim poznaniem Boga bądź Absolutu? Zapewne można by przytoczyć długą listę różnych typów doświadczeń religijnych (np. doświadczenia podmiotowych stanów świadomości, przekonania i pewności, co do istnienia, obecności i działania Boga; doświadczenia stanów intelektualno-poznawczych i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako Boży dar zrozumienia różnych spraw czy przejaw Bożego działania), ale żaden z nich nie będzie doświadczeniem Boga. Z filozoficznego punktu widzenia możemy powiedzieć, że Bóg dany jest nam jako „treść świadomości, jako treść poznawcza i jako intencjonalny korelat ludzkich aktów”<sup>2</sup>. Nie przeczy to jednak doświadczeniu Boga w ogóle. Faktem jest, że pojawia się On w ludzkim intelekcie (i dany jest w doświadczeniu religijnym jako treść poznawcza) w inny sposób. Możemy więc za Simone Weil powiedzieć, że mamy tu do czynienia z komunikacją przypominającą „stukanie w ścianę”. Tylko co jest ową „ścianą” i jaki „alfabet Morse’a” tutaj obowiązuje?

Myślę, że można powyższą metaforę rozumieć w kontekście symboli religijnych, które w różnych okolicznościach spotykamy w naszym życiu<sup>3</sup>. Czyż symbol nie jest tym, co zarówno oddziela nas, jak i buduje więź z Bogiem lub – jak mawiają niektórzy – z *sacrum*? Według niektórych współczesnych myślicieli praktycznie nie istnieje doświadczenie religijne wcześniejsze niż symbolizowanie religijne. Oznacza to,

<sup>1</sup> S. Weil, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*, München 1987, cyt. za: T. Halík, *Dotknij ran*, Kraków 2010, s. 111.

<sup>2</sup> P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 149; P. Moskal w swojej książce szerzej analizuje zagadnienie doświadczenia religijnego. Z perspektywy przyjętej koncepcji poznania bezpośredniego – jako poznania niedyskursywnego i niezapośredniczonego przez znak nieprzezroczysty (*medium quo*) – poddaje także analizie różne typy doświadczeń religijnych, wyciągając m.in. wyżej przedstawiony wniosek. W niniejszym artykule nie podejmuję się dyskusji na temat doświadczenia religijnego w ogóle. Na ten temat zob. J. Baniak (red.), *Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, „Filozofia religii” t. 4, Poznań 2008.

<sup>3</sup> Oczywiście jest to jedna z wielu możliwych interpretacji. T. Halík, za którym przytaczam słowa Simone Weil, interpretuje je zupełnie inaczej.

że tak naprawdę dopiero symbolizowanie nadaje konkretnemu doświadczeniu jego specyficzny charakter<sup>4</sup>. Natomiast J. A. Kłoczowski podkreśla, że „[...] symbol jest przede wszystkim wydarzeniem komunikacji, nawiązania łączności”<sup>5</sup>. O czym więc mówi nam symbol? W jaki sposób dokonuje się komunikacja między człowiekiem i Bogiem? W jakim przypadku możemy twierdzić, że mówi o Bogu? Innymi słowy, pytamy o język, za pomocą którego religia nie tylko próbuje mówić o Bogu, ale także Bóg może porozumieć się z człowiekiem.

W niniejszym tekście szczególnemu namysłowi poddane zostaną wybrane aspekty zagadnienia symbolu religijnego w twórczości niemieckiego myśliciela, Paula Tillicha (1886-1965). Pastor, teolog, filozof, znawca kultury, historyk religii – to człowiek, który należał do grona najbardziej wpływowych myślicieli chrześcijańskich XX wieku. Godna zauważenia i podkreślenia jest jego próba przełożenia języka religijnej tradycji kultury Zachodu (tradycji chrześcijańskiej) na język adekwatny, zrozumiały dla współczesności<sup>6</sup>. Jak ważne jest to zadanie, dał temu wyraz, pisząc: „Bez języka nie ma aktu wiary, nie ma doświadczenia religijnego!”<sup>7</sup>. Mając więc świadomość wyobcowania chrześcijaństwa ze współczesnej kultury, podejmuje wysiłek pokonania przepaści dzielącej religię i kulturę. W tę próbę wpisuje się m.in. jego koncepcja symbolizmu religijnego.

### Ludzkie pytania

„Symbol jest językiem religii. Jest to jedyny język, w którym religia może bezpośrednio siebie wyrazić”<sup>8</sup> – pisze Tillich. Jednak najpierw zapytajmy: co takiego religia próbuje wyrazić? W swoich wczesnych pismach (1925 r.) niemiecki pastor tłumaczył, że „religia jest bezpośredniością [skierowaniem] ku Nieuwarunkowanemu” (*directedness toward the Unconditional*)<sup>9</sup>. Będzie to stanowić rdzeń całej koncepcji jego filozoficznej refleksji nad religią. W późniejszych pismach będzie używał charakterystycznego dla niego terminu „troski ostatecznej” (*ultimate concern*). Zatem religia ma pomóc (skierować) w poszukiwaniu Nieuwarunkowanego. Jedną z dróg poszukiwań jest analiza egzystencjalnej sytuacji człowieka<sup>10</sup>. Tillich twierdził, że:

<sup>4</sup> Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 144.

<sup>5</sup> J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 116.

<sup>6</sup> Por. G. B. Hammond, *Tillich Paul*, w: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London – New York 1998, s. 409.

<sup>7</sup> P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987, s. 48. (Dalej jako: DW).

<sup>8</sup> Tenże, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 148. (Dalej jako: PN).

<sup>9</sup> Tenże, *What is religion?*, New York, Evanston, San Francisco, London 1973, s. 59.

<sup>10</sup> Drugą drogę (niejako biegnącą równoległe do analiz egzystencjalnych) określa jako „postrzeganie ontologiczne” – por. PN, s. 66-69; zob. także M. Napadło, *Mysleć i mówić o Bogu dzisiaj. Paula Tillicha propozycja refleksji nad religią*, „Studia Paradyskie” t. 19, 2009, s. 189-201.

„[...] musimy zaczynać od dołu, a nie od góry. Musimy zaczynać od doświadczeń, jakie są udziałem człowieka w jego sytuacji tu i teraz, i od pytań, które w niej mają swoje źródło i z niej wyrastają. Dopiero potem możemy przejść do symboli, które zgłaszają roszczenie do zawierania odpowiedzi”<sup>11</sup>. Pytania egzystencjalne, z którymi każdy musi się zmierzyć, odnoszą się do doświadczenia szoku przemijalności, groźby niebytu, wyrażającego się w całym dramacie istnienia, do zła, jakiego doświadcza człowiek pod postacią lęku, grzechu, samotności itd. Analiza egzystencjalna, poprzez interpretacje konkretnych sytuacji rozumianych jako „całokształt ludzkiej twórczej samointerpretacji”<sup>12</sup>, ma pomóc człowiekowi zrozumieć: „Kim jest?”, a zarazem wskazywać odpowiedzi na pytanie: „Kim może być?”. W ten sposób człowiek odkrywa w sobie jakieś rozdarcie, zagrożenie i wyobcowanie, a jednocześnie tęsknotę za nieskończonością i „otwarcie na dopełnienie”<sup>13</sup>. Zdaniem autora *Teologii systematycznej*, całą tę sytuację najlepiej obrazuje biblijny mit o upadku. Dla Tillicha jest to symbol ludzkiej sytuacji w ogóle (wymiar uniwersalny). Nie jest to wydarzenie mające określony czas i miejsce, ma ono raczej charakter ontologiczny, co więcej jest także wydarzeniem kosmicznym, dotyczącym całej struktury rzeczywistości<sup>14</sup>. Odpowiedzi na pytania, jakie człowiek stawia, przychodzą poprzez symbole.

### Teoria symbolu religijnego

Jak zatem nasz myśliciel rozumie symbol? Nie podaje on jednej, prostej definicji, lecz raczej w różnych pismach, w ciągu kilkudziesięciu lat rozwija swoją naukę. Przede wszystkim zaczyna od ważnego rozróżnienia. Zgodnie z powszechnie przyjętymi definicjami symbole należą do dziedziny znaków i – jak zauważa Tillich – pod pewnym istotnym względem znaki i symbole są sobie równe: „[...] wskazują one na coś innego, czym same nie są”<sup>15</sup>. Mówi się także, że obydwa pojawiają się w „sytuacji znakowej”, tzn. wskazują na przedmiot nieistniejący w polu percepcji<sup>16</sup>. Ta częściowa tożsamość sprawia, że od stuleci oba pojęcia są ze sobą mylone – twierdzi filozof. Jednakże istota ich odmienności jest fundamentalna.

Poznawcza rola znaku, funkcja, jaką spełnia, oparta jest na konwencji. Na przykład typowy znak jak czerwone światło na skrzyżowaniu ulic oznacza nakaz zatrzymania ruchu samochodów. Taki stan rzeczy obowiązuje na podstawie umowy. Znaczy to, że nie ma innego związku między znakiem czerwonego światła a zatrzymaniem ruchu drogowego jak tylko umowa.

<sup>11</sup> PN, s. 210.

<sup>12</sup> P. Tillich, *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2004, t. 1, s. 12. (Dalej jako: TS).

<sup>13</sup> Por. K. Mech, *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, w: PN, s. 20.

<sup>14</sup> Por. TS, t. 2, s. 34, 37; TS, t. 1, s. 190.

<sup>15</sup> DW, s. 62; Por. PN, s. 136: „[...] wskazują mianowicie na coś, co jest poza nimi samymi”.

<sup>16</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą*, s. 117.

Inaczej jest w przypadku symboli. Między symbolem a tym, do czego on nas odsyła, występuje coś, co określa się mianem „pokrewieństwa”, współbrzmienia, kojarzenia się czy wspólnego „rytmu”<sup>17</sup>. Tillich określa to mianem „uczestnictwa”. „Symbole – jakkolwiek same nie są tym, co symbolizują – uczestniczą w sensie i mocy tego, co symbolizują”<sup>18</sup>. Tak więc poznawcza funkcja znaku jest dosyć „płytką”, kończy się bardzo szybko<sup>19</sup>. Symbol – przeciwnie. Wskazywanie na jakąś rzeczywistość nie prowadzi do poznania, które wyczerpywałoby całe bogactwo poznawanego przedmiotu. Co więcej, znak ze względu na ową konwencjonalność może być zmieniany, zastępowany, choćby dla większej wygody. Natomiast z symbolem tego uczynić nie można.

Wbrew pozorom, w myśli Tillicha, jest to swoista apologia i dowartościowanie języka symbolicznego, który plasuje się na antypodach języka zracjonalizowanego, służącego do komunikacji i utrwalenia codziennych doświadczeń. Znakowe używanie języka pozwala na precyzyjne i często jednoznaczne opisanie świata, ale jest ono adekwatne tylko odnośnie świata przedmiotowego i wielu czynności praktycznych. Niestety budzi sprzeciw w odniesieniu do innych, ważnych obszarów życia człowieka. Z jednej strony pozwala skutecznie „manipulować” rzeczywistością, z drugiej jednak, zuboża ją, czyniąc często jednowymiarową<sup>20</sup>. Co więcej, są filozofowie, którzy w takiej praktyce ścisłego, jednoznacznie precyzyjnego nazywania rzeczy widzą chęć „zawładnięcia” rzeczywistością, opanowania jej. „Nazwanie to »uczynienie swoim«, poddanie sobie. Jednoznaczności semantycznej towarzyszyłoby więc wtedy »zawładnięcie« od strony pragmatycznej”<sup>21</sup>.

Tymczasem nie ma takiego problemu w przypadku symbolu. Do jego szczególnych cech należą: „naoczność” i „niewłaściwość”<sup>22</sup>. Właśnie poprzez symbol może

<sup>17</sup> Por. definicje symbolu innych współczesnych myślicieli. Np. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 481: „1° symbol jest znakiem odnoszącym się do czegoś w istocie swej niewyrażalnego, 2° między symbolem a tym, co symbolizuje (symbolizującym – symbolizowanym), zachodzi relacja szczególnego »pokrewieństwa«, z jaką nie spotykamy się w żadnej innej strukturze semantycznej. Te dwie cechy wyznaczają swoistą dialektykę symbolu, czyniąc go znakiem jedynym w swym rodzaju”; W. Kopaliński, *Słownik symboli. Wstęp*, Warszawa 2007, t. IV, s. 5 – dzieli symbole na dwie grupy znaczeniowe: „1) znaki konwencjonalne (jak flagi, herby, litery, cyfry, znaki fabryczne, drogowe, matematyczne itd.) oraz 2) przedmioty, pojęcia, wyobrażenia, przeżycia związane jakimś wewnętrznym stosunkiem (współbrzmiające, kojarzące się, mające »wspólny rytm«) z innym przedmiotem, pojęciem, itd. Tylko ten drugi rodzaj symbolu jest tu przedmiotem naszego zainteresowania”.

<sup>18</sup> PN, s. 136, 159; por. DW, s. 62: „Istotne jest to, że znaki nie uczestniczą w rzeczywistości, do której odsyłają, przeciwnie niż symbole”.

<sup>19</sup> Por. J. A. Kłoczowski, dz. cyt., s. 117.

<sup>20</sup> Por. J.-P. Gabus, *Introducion a la Théologie de la Culture de Paul Tillich*, Paris 1969, s. 110: „Każda funkcja kulturowa posiada swój własny język. Dlatego też istnieje język utylitarny, techniczny, naukowy, polityczny, poznawczy, poetycki, religijny. Każdy z tych języków wyraża inną jakość naszego spotkania z rzeczywistością, inny wymiar specyficzny bytu”.

<sup>21</sup> W. Stróżewski, dz. cyt., s. 482.

<sup>22</sup> Por. PN, s. 158.



zostać dostrzeżone (unaocznione) to, co ze swej natury jest „nienaoczne”, idealne czy transcendentne, a czego w zwyczajny, znakowy sposób nie można zobaczyć. Tym samym zostaje to uprzedmiotowione. Naoczność nie musi mieć oczywiście charakteru zmysłowego. Może być wyobrażona. Symbolami mogą być także pojęcia abstrakcyjne, np.: pojęcie „Najwyższej Istoty” jako symbol Nieuwarunkowanego Transcendensu w świadomości wspólnoty. Jednocześnie owo uprzedmiotowienie nie ma nic wspólnego z „zawładnięciem”. Bowiem symbol nie odnosi się do symbolizowanego w sposób jasny, całkowicie jednoznaczny. Właściwością symbolu jest jego niedookreśloność, pewna mglistość. Jest on często płynny, migotliwy, pełen sprzeczności, a nieraz dostępny tylko wtajemniczonym<sup>23</sup>. Natomiast „niewłaściwość” symbolu oznacza, że w ukierunkowanym na symbol wewnętrznym akcie mamy na uwadze nie sam symbol, lecz to, co on przedstawia, do czego nas odsyła. To z kolei może być symbolem dla jakiejś innej symbolizowanej rzeczy wyższego rzędu. Tillich podaje tu przykład chrześcijańskiego krzyża, który symbolizuje akt ukrzyżowania na Golgocie. Ten z kolei odnosi nas do odkupieńczego działania Boga, które samo jest „symbolicznym wyrazem doświadczenia Nieuwarunkowanego Transcendensu”<sup>24</sup>.

Te cechy symbolu doskonale oddają słowa W. Stróżewskiego, który pisze: „Symbol zbliża się do nieznanego, pozostawiając je nieznanym, wskazuje na transcendencję, nie degradując jej istoty”<sup>25</sup>.

Wiąże się to z kolejnymi cechami symbolu. Tillich twierdzi, że „[symbol] otwiera przed nami wymiary i elementy rzeczywistości, które w przeciwnym razie pozostałyby niedostępne” oraz jednocześnie „toruje drogę wymiarom i elementom naszej duszy, które odpowiadają owym wymiarom i elementom rzeczywistości”<sup>26</sup>. Za przykład filozof podaje dzieło sztuki: obraz lub wybitny utwór dramatyczny. Zetknięcie się z nim odsłania elementy rzeczywistości, które bez owego dzieła byłyby niewidoczne, a których na drodze naukowej również nie można odkryć ani opisać językiem technicznym. Jednocześnie odsłania się „ukryta głębia naszego własnego bytowania”. To pokazuje, że istnieją w nas wymiary, które odkrywamy jedynie poprzez symbole. One pomagają nam dotrzeć do tych aspektów w inny sposób niż przez przekaz informacji. Robią to, prowokując i wyrażając pewne doświadczenie. „Symbol daje do myślenia” – powie w tym sensie Paul Ricoeur<sup>27</sup>.

Dlatego – usilnie podkreśla Tillich – symboli nie da się niczym zastąpić ani dowolnie zmienić, jak umowny znak drogowy. Nie można także symbolu wymyślić.

<sup>23</sup> Por. W. Kopaliński, dz. cyt., s. 5.

<sup>24</sup> PN, s. 158; B. Milerski pisze w tym kontekście o symbolu w koncepcji P. Tillicha: „Symbol mówi zawsze coś więcej, odsyła do znaczenia, które nie wynika z jego dosłownego sensu. [...] Innymi słowy: symbol zawsze zawiera w sobie element niedookreśloności, i właśnie owa niedookreśloność stanowi o jego użyteczności” – *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1998, s. 91.

<sup>25</sup> W. Stróżewski, dz. cyt., s. 482.

<sup>26</sup> DW, s. 63.

<sup>27</sup> P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1985, s. 59.

„Pojawiają się one i umierają tak jak żywe istoty”<sup>28</sup>. Oznacza to, że symbol musi mieć powszechne uznanie społeczne i zakorzenienie w konkretnej historycznej czy egzystencjalnej sytuacji jakiejś społeczności. Pojawia się więc, gdy przychodzi na niego czas i umiera, gdy czas jego przemija. Wyraża zbiorową podświadomość grupy, w jakiej się pojawia i w jakiej musi zyskać akceptację. Ponadto charakteryzuje się naocznością zrozumiałą dla społeczności, w której się zrodził. „Język religijny, język symbolu i mitu, tworzy się we wspólnocie wiernych i nie można go w pełni zrozumieć poza nią”<sup>29</sup>.

Całe dotychczasowe rozważania mają – zgodnie z intencją protestanckiego myśliciela – prowadzić nas do symbolu religijnego. Niemiecki filozof stwierdza, że poza cechami charakterystycznymi dla symbolu w ogóle, symbol religijny posiada jeszcze swoje specyficzne właściwości. Mianowicie, symbole religijne mają transcendentną podstawę swojego istnienia. Różnią się od symboli niereligijnych tym, że „są unaocznieniem tego, co bezwarunkowo przekracza sferę naoczności”<sup>30</sup>. Jest to coś, do czego akt religijny odnosi się w sposób ostateczny – do Nieuwarunkowanego Transcendensu. Zwykle symbole „reprezentują coś, co oprócz znaczenia idealnego ma również egzystencję niesymbolicznie przedmiotową”<sup>31</sup>. Przykładem może być sztandar symbolizujący armię, a ta z kolei – państwo. Może być też tak, że symbol stanowi konieczną formę istnienia samej rzeczy. Tak jest w przypadku tworu duchowego w postaci dzieła sztuki. Natomiast symbole religijne mają „[...] wyrażać przedmiot, który ze swej istoty przekracza wszelką przedmiotowość [...]. Reprezentują to, co niedostępne oglądowi i transcendentne, a co dla uzyskania egzystencji wcale ich nie potrzebuje”<sup>32</sup>. Inaczej mówiąc: to, co symbol religijny próbuje zrobić, przekracza granice skończoności.

Taka jest właśnie rola symbolu: „[...] działa w dwóch kierunkach: otwiera głębsze warstwy rzeczywistości i duszy”<sup>33</sup>. Właśnie poprzez użycie symboli dokonuje się jakieś „odsłonięcie” i możliwe staje się nawiązanie kontaktu z warstwą rzeczywistości, która wymyka się dosłownemu opisowi.

W tym momencie rodzi się poważna wątpliwość – problem przedmiotowego odniesienia symbolu religijnego. Wydaje się, że nasz niemiecki myśliciel był tego świadomy, a ewentualne wątpliwości uprzedził, stawiając pytanie:

„Skoro symbol religijny wskazuje na coś, co nie może zostać ujęte w żaden inny sposób, to skąd możemy wiedzieć, czy w ogóle ma on do czegoś odniesienie?”<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> DW, s. 63.

<sup>29</sup> Tamże, s. 48.

<sup>30</sup> PN, s. 160.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 139.

<sup>34</sup> Tamże, s. 151.

## Symbol i *sacrum*

Protestancki filozof i teolog na pytanie, czym jest to, co język symboli religijnych pragnie wyrazić, wskazuje na wymiar rzeczywistości ostatecznej i stwierdza, że: „[...] wymiar rzeczywistości ostatecznej jest wymiarem świętości i dlatego symbole religijne możemy nazwać symbolami świętości. W myśl naszej definicji uczestniczą one w świętości tego, co święte”<sup>35</sup>. Krótko mówiąc: symbol religijny odnosi się do *świętości*.

Tillich, w kontekście symbolizmu religijnego, stawia pytanie: „[...] czy można to ująć [*świętość* – MN] nie tylko poprzez symbole?”<sup>36</sup>.

To, co próbuje wyrazić symbol religijny, nieskończenie przekracza wszystko, co skończone. Na pewno więc nie można zastosować tu metody indukcyjnej – stwierdza filozof – która nastawiona jest na obserwację relacji skończonych, a uzyskanych tą drogą wyników nie wyprowadza poza rzeczywistość skończoną. Wobec tego Tillich wskazuje na dwie metody zdolne do tego, aby ująć *świętość*, do której odnoszą się symbole religijne. Są to: metoda fenomenologiczna i ontologiczna.

W *Teologii systematycznej* niemiecki filozof i teolog pisze: „Świętość jest fenomenem przeżywanym; jest otwarta na opis fenomenologiczny. Jest przeto nader ważną poznawczą »furtką« do rozumienia natury religii [...]”<sup>37</sup>. Stanowi ona bowiem – dodaje Tillich – bazę do rozumienia boskości. (To bardzo ważna uwaga, do której za chwilę wrócimy).

W swoich rozważaniach niemiecki myśliciel odwołuje się do fenomenologii religii Rudolfa Otta, z którym zaprzyjaźnił się podczas pobytu na uniwersytecie w Marburgu (1924-1925)<sup>38</sup>. Tillich stwierdza więc, że fenomenologia opisuje *świętość* nie jako wynik doświadczenia jakiejś najwyższej istoty, przedmiotu obok innych przedmiotów czy też wytworu subiektywnej wyobraźni. *Świętość* jest „jakościową cechą pewnego określonego spotkania z rzeczywistością”; jest „jakością spotkania”<sup>39</sup>. Inspiracją *Ideą Świętości* Rudolfa Otta<sup>40</sup> jest tutaj wyraźna. Dla R. Otta doświadczenie religijne, w swym podstawowym wymiarze, nie ma charakteru relacyjnego (człowiek – Bóg, istota boska), lecz jest spotkaniem człowieka z tajemniczą Rzeczywistością, poznawaną w przeżyciu emocjonalnym<sup>41</sup>. Dlatego też *świętość* jest w pierwszym rzędzie pewną jakością egzystencji, której nazwanie, uprzedmiotowienie w konkretnej Istocie Najwyższej jest rzeczą wtórną. Otto, wykorzystując przykłady z różnych religii, przekonuje, że wszystkie wskazują na jedną rzecz:

<sup>35</sup> Tamże, s. 140.

<sup>36</sup> Tamże, s. 152.

<sup>37</sup> TS, t. 1, s. 200.

<sup>38</sup> Zob. W. and M. Pauck, *Paul Tillich. His Life and Thought*, Harper & Rowe – Publishers 1989, s. 97.

<sup>39</sup> PN, s. 152.

<sup>40</sup> Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

<sup>41</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Sacrum*, w: *Religia: Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerki, t. 8, Warszawa 2003, s. 23; Z. J. Zdybicka, *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007, s. 65.

w tym doświadczeniu człowiek spotyka Absolut jako absolut ponad wszystkimi absolutami wywiedzionymi w różnych dziedzinach<sup>42</sup>. Jest to doświadczenie absolutności jako takiej – twierdzi Tillich<sup>43</sup>.

Wiąże się to również z reorientacją klasycznych założeń fenomenologii. O ile – bardzo ogólnie mówiąc – u Husserla poznanie można przedstawić za pomocą schematu „podmiot-przedmiot”, co oznacza, iż świadomość podmiotu poznającego kieruje się intencjonalnie w kierunku jakiegoś przedmiotu<sup>44</sup>, o tyle propozycja Tillicha (inspirowana myślą R. Otta) wykracza poza taki model. Autor *Teologii systematycznej* stwierdza, że „*sacrum* przekracza podmiotowo-przedmiotową strukturę rzeczywistości” – właściwą zwykłemu doświadczeniu. „Podmiot zostaje »wciągnięty« w samą świętość, uosobioną w jakimś przedmiocie skończonym, np. w budynku kościelnym, obrazie Chrystusa czy hymnie”<sup>45</sup>. (Niektórzy dopatrują się tutaj także wpływów egzystencjalizmu, a nawet mistycyzmu<sup>46</sup>). Próbując to zobrazować, można powiedzieć, że chodzi tu o doświadczenie swoistej „atmosferycznej przestrzeni”, a nie „wizualnego świata przedmiotów”<sup>47</sup>.

Tutaj właśnie ważną rolę mają do odegrania symbole. „[...] Świętość nie może się zaktualizować inaczej, jak tylko poprzez święte »obiekty«”<sup>48</sup>. Podobne przekonanie wyrażał współczesny Tillichowi, znany, holenderski fenomenolog religii Gerardus van der Leeuw, który twierdził, że:

„To, co święte, musi mieć postać, musi być »umiejscowione« w czasie i przestrzeni, musi być widzialne bądź słyszalne. Jeszcze prościej – to, co święte musi »mieć miejsce«. Owo »posiadanie miejsca« nigdy jednak i nigdzie nie jest zwykłym wydarzeniem, które jest dane. [...] Świętość może mieć miejsce w każdym wydarzeniu. Gdy tak się dzieje, mówimy o symbolu. Symbol bowiem w żadnym wypadku nie jest, jak tego chce współczesny, niedoskonały obyczaj językowy, czymś nieistotnym – stanowi raczej spotkanie (*sym-balle-in*) tego, co możliwe, i tego, co dane, zdarzenia i »zachodzenia«, *profanum* i *sacrum*”<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> Por. P. Tillich, *My Search For Absolutes*, New York 1967, s. 130.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 128.

<sup>44</sup> Por. K. Świącicka, *Husserl*, Warszawa 2005, s. 73-78.

<sup>45</sup> PN, s. 152; DW, s. 41: „To, co nieskończenie odległe, tu się uobecnia i przybliża, nie przestaje być odległym. Z tej to przyczyny nazwano *sacrum* czymś »całkowicie innym«, mianowicie innym niż zwykły bieg rzeczy lub [...] innym niż świat, którego znamieniem jest dychotomia podmiotu i przedmiotu. *Sacrum* wykracza poza tę sferę; na tym polega jego tajemnica i niemożliwość przeniknięcia jego natury”.

<sup>46</sup> Por. J. L. Adams, *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1970, s. 248.

<sup>47</sup> Por. B. Milerski, *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, dz. cyt., s. 99; H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa, Poznań 2001, s. 246-247.

<sup>48</sup> TS, t. 1, s. 200; Dalej Tillich pisze: „Ale święte obiekty nie są święte same w sobie i same przez się. Są święte tylko przez negowanie samych siebie, we wskazaniu na boskość, której są mediami”.

<sup>49</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 389.

Analizy fenomenologiczne tego procesu – zdaniem Tillicha – wskazują, że gdziekolwiek świętość się objawia, staje się ona dla człowieka sprawą ostatecznej wagi – czy to pociągając i fascynując, czy budząc przerażenie i twrogę (*mysterium tremendum et fascinans*). „Świętość jest jakością tego, co człowieka ostatecznie obchodzi”<sup>50</sup>.

Natomiast inna jest droga metody ontologicznej. W pierwszej pracy poświęconej teorii symbolu (*Symbol Religijny*) Tillich napisał, że symbole religijne „[...] są unaocznieniem tego, co bezwarunkowo przekracza sferę naoczności, tego, do czego akt religijny ostatecznie się odnosi, Nieuwarunkowanego Transcendensu”<sup>51</sup>. Mogłoby się wydawać, że niemiecki filozof stwierdza w tym zdaniu istnienie jakiegoś najwyższego bytu. Niestety, nie bardziej złudnego. W późniejszych artykułach Tillich wyjaśnia i dookreśla swój pogląd, stwierdzając, że nie oznacza to założenia egzystencji jakiejś istoty, o której religia wypowiada się symbolicznie. Stosując metodę ontologiczną, analizuje się wyłącznie „skończoność tego, co skończone”<sup>52</sup>. Ontologia analizuje istotę człowieka i jego stosunek do otaczającego go świata. Innymi słowy, nie odkrywa jakiejś najwyższej metafizycznej instancji czy bytu. Analizując i odsłaniając skończoność tego świata, ujawnia tylko i wyłącznie jego samotranscendujący charakter, jego wykraczanie ku temu, co uniwersalne i nieuwarunkowane. Można to metaforycznie określić jako: samo-bycie, moc bycia, rzeczywistość ostateczna czy to, co nas w sposób bezwarunkowy obchodzi. Nie są to nazwy jakiegoś bytu, lecz „określenia pewnej cechy jakościowej bycia” – konstatuje niemiecki myśliciel – natomiast „[...] symbolizm religijny nadaje tej cesze boskie nazwy”<sup>53</sup>.

W taki to oto sposób protestancki filozof dochodzi do wniosku, że drogi fenomenologii i ontologii uzupełniają się. To, co opis fenomenologiczny próbuje nam unaocznić, jest tym samym, na co wskazuje analiza ontologiczna – a mianowicie tym, do czego odsyła nas symbol religijny.

Niestety, zaproponowana przez Tillicha powyższa koncepcja rodzi poważną trudność. Rzecz w tym, że nie można dokonać przejścia z fenomenologicznego poziomu doświadczenia *sacrum* na ontologiczny poziom twierdzeń o obiektywnej rzeczywistości bycia-samego. Takie twierdzenie jest po prostu metafizycznym założeniem<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> TS, t. 1, s. 200.

<sup>51</sup> PN, s. 160.

<sup>52</sup> Tamże, s. 152-153.

<sup>53</sup> Tamże, s. 153.

<sup>54</sup> Taką tezę stawiają A. M. Macleod i W. L. Rowe w swoich pracach pisanych z perspektywy tradycji filozofii neopozytywistycznej. Por. A. M. Macleod, *Paul Tillich. An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, London 1973; W. L. Rowe, *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago 1968. Dużo wcześniej także I. M. Crombie, analizując dyskurs o Bogu, doszedł do wniosku, że odniesienie przedmiotowe symboli religijnych jest określane przez kategorię boskości. Zauważa on wyraźnie, że owa kategoria powstaje na skutek doświadczenia i że nie jest możliwe zbudowanie dla niej spójnej teorii ontologicznej. Por. I. M. Crombie, *Theology and Falsification*, w: *New Essays In Philosophical Theology*, ed. A. Flew, A. MacIntyre, London 1955, s. 109-130.

Tillich stwierdza, że symbole religijne mają na celu nie tyle pouczenie o Bogu czy o relacji człowieka z Bogiem, ile umożliwienie doświadczenia nowej, sakralnej jakości egzystencji. Inaczej jeszcze mówiąc, to nie byt, lecz przede wszystkim jakość bycia jest punktem, do którego odnoszą się symbole religijne. Co jednak trzeba podkreślić, owo doświadczenie świętości dokonuje się zawsze za pośrednictwem symboli. W związku z powyższym niemiecki myśliciel napisze: „Bez symboli pozwalających doświadczyć obecności *sacrum* zanika jego doświadczenie”<sup>55</sup>.

W świetle wszystkich powyższych rozważań przede wszystkim można powiedzieć, że Tillich wykracza poza uproszczone schematy łatwego zaszeregowania jego własnej myśli religijnej, czy to jako teologii, czy to egzystencjalizmu, czy to idealizmu ontologicznego.

Wydaje się, że pożyteczne będzie wrócić teraz jeszcze do bardzo ważnej uwagi uczynionej przez Tillicha w powyższym kontekście. Mianowicie, autor *Teologii systematycznej* pisze, że *świętość* jest najodpowiedniejszą bazą do zrozumienia boskości. Czyżby więc symbol religijny w jakiś sposób odsyłał nas poprzez *świętość* do sfery boskości, a zatem i do Boga? Autor twierdzi, że *świętość* i boskość powinny być interpretowane korelatywnie. Po pierwsze, doktryna Boga, która nie uwzględnia kategorii *świętości* jest – według niego – „nie tylko bezbożna, ale i nieprawdziwa”, zamieniając Boga w święty obiekt, którego istnienie jest negowane przez naturalizm. Po drugie, jeżeli nie interpretuje się kategorii *świętości* jako sfery boskości, wówczas istnieje niebezpieczeństwo przeobrażenia *świętości* w coś estetyczno-emojonalnego, co stanowiło zagrożenie dla takich koncepcji filozoficzno-religijnych jak myśl Schleiermachera czy R. Otta<sup>56</sup>.

Uderzające jest podobieństwo w myśleniu Tillicha do tego, o czym pisał Martin Heidegger w *Liście o „humanizmie”*:

„Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc od istoty świętości, można pomyśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości możemy pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo »Bóg«”<sup>57</sup>.

*Sacrum* to prawda bycia, która gwarantuje sens i przynosi zbawienie; staje się „śladem boskości”, „drogą do Boga”<sup>58</sup>. Wydaje się, że te słowa Heideggera mogą

---

Jednak koniecznie trzeba tu podkreślić fakt, na który zwraca uwagę P. Sikora, rozważając sens dyskursu religijnego. Mianowicie, pisze on, że „[...] dyskurs niesymboliczny, właściwy ontologii czy też myśleniu filozoficznemu, jest też integralną częścią dyskursu religijnego. Nie jest tak, że niezależna od religii filozofia posiada kompetencje oceny religii – że dopiero areligijna refleksja filozoficzna pozwala stwierdzić, czy symbole religijne posiadają odniesienie przedmiotowe, a jeśli tak, to do czego się one odnoszą. Konieczność rozważań ontologicznych pokazuje raczej, że nie jest możliwa religia, która nie zawierałaby jakiejś ontologii” – P. Sikora, *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004, s. 253.

<sup>55</sup> DW, s. 123.

<sup>56</sup> Por. TS, t. 1, s. 200.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 113.

<sup>58</sup> Trzeba jednak zaznaczyć, że Heidegger, jakkolwiek używał kategorii *świętości* i mówił

dobrze obrazować istotę zamierzeń Paula Tillicha. To, do czego od samego początku zmierzał niemiecki filozof i teolog, to próba osiągnięcia Boga. Czy można powiedzieć, że zakończyła się ona sukcesem?

### Podsumowanie i wnioski

Nie wiem, czy można odpowiedzieć na powyższe pytanie krótkim „tak” lub „nie”. Nie sposób także w ograniczonych ramach tego tekstu przedstawić całej Tillichowskiej teorii symbolu, zwłaszcza że jest ona mocno związana z innymi częściami filozoficzno-teologicznego systemu protestanckiego myśliciela. O Paulu Tillichu bez żadnych wątpliwości można jednak powiedzieć, że zaproponował wyróżniającą się teorię symbolizmu religijnego. Z jednej strony interesująca i szeroko akceptowana, z drugiej zaś – przez całe życie autora wzbudzała pewne kontrowersje i zdecydowaną krytykę<sup>59</sup>.

Chciałbym jednak pokusić się w kontekście omawianej teorii niemieckiego filozofa i teologa – skądinąd niełatwej do interpretacji i oceny – o wyciągnięcie kilku wniosków. Będzie to raczej ukazanie szerszego tła, na jakim należałoby widzieć w ogóle problem symbolu religijnego.

Po pierwsze, gdy stajemy wobec symboli religijnych i gdy w grę wchodzi treść dotycząca Boga (Absolutu), to wówczas mamy sytuację, którą od Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI w.) określamy mianem teologii negatywnej (apofatycznej)<sup>60</sup>. Rezygnuje ona z prób określania, jaki Bóg jest, poprzestając na twierdzeniach, jaki nie jest. Jeżeli wyrwie się ją z kontekstu, w jakim powstała, czyli religijnej formy życia, praktycznie niczym nie różni się od agnostycyzmu. Tillich wydaje się być tego świadomy, kiedy pisze, że języka symbolu nie da się zrozumieć poza wspólnotą wiernych. I tak chyba było zawsze, że losy religii i symboli były ze sobą powiązane. Kiedy symbole tracą swoją moc (z różnych względów, np. braku rozumienia), wówczas tradycja religijna, którą wyrażają, traci swój „oddech”. Kiedy rozpada się dana tradycja religijna, wówczas symbole, które ją „organizują” tracą swoją wspólnototwórczą siłę oddziaływania.

Po drugie, propozycję Tillicha trzeba więc widzieć jako próbę wyjścia naprzeciw problemowi postępującej sekularyzacji<sup>61</sup>. Elżbieta Wolicka zwraca uwagę, że problem sekularyzacji wynika m.in. z problemu izolacji wyspecjalizowanego języka *sacrum* od języków kultury świeckiej. Prowadzi to także do klerykalizacji religii,

---

o boskości, Bogu, to jednak wyraźnie podkreślał, iż nie ma to znaczenia religijnego: „Filozofia niniejsza nie opowiada się ani za istnieniem ani za nie istnieniem Boga. Zachowuje ona postawę indyferencji. Pytanie religijne jest dla niej obojętne” – tamże.

<sup>59</sup> Zob. *Religious Experience and Truth. A Symposium*, ed. S. Hook, New York 1961. Jest to zbiór artykułów dotyczących m.in. dyskusji na temat symbolizmu religijnego P. Tillicha.

<sup>60</sup> Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.

<sup>61</sup> Problem sekularyzacji rozpatrywanej z różnej perspektywy pozostaje wciąż aktualny – zob. np. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.

bowiem „oficjalny” język religii staje się zrozumiały tylko dla kleru, zaś dla laików jawi się „jako instrumentarium oddzielonego od ich powszedniego życia rytuału wtajemniczenia w »nadprzyrodzoność«”<sup>62</sup>. Protestantcki filozof i teolog próbuje pokonać tę izolację. Odejście od języka klasycznej greckiej metafizyki – jakim według niego posługuje się współczesne chrześcijaństwo – i zaproponowanie symbolu jako właściwego języka komunikacji w obszarze religii, to ważny krok na tej drodze. Niestety, jak się okazuje, od metafizyki czy ontologii nie można uciec. Twierdzenie, że symbol odnosi nas do jakiejś rzeczywistości (partycypuje w niej), której normalnie nie można odkryć, opisać, każe przypuszczać, że zakłada się tutaj jakąś teorię rzeczywistości (ontologię). Mówiąc krótko, nie jest możliwa religia, która nie zawierałaby jakiejś ontologii. A o to, dlaczego taka, a nie inna, można spierać się bez końca – czego dowodem są wciąż powracające dyskusje między (ogólnie mówiąc) realistycznymi i idealistycznymi nurtami filozofii. *De facto* Tillich wikła swoją teorię symbolu w skomplikowane wywody ontologiczne, które nie są zrozumiałe dla przeciętnego człowieka.

Niemiecki filozof nie chce jednak wciągać nas w ontologiczne rozważania. Na pewno chce przekonywać, że rzeczywistość jest bogatsza i bardziej złożona, niż by pozornie można było sądzić. Co więcej, jest to rzeczywistość, którą nie można „zawładnąć” – nazywając ją i opisując. Ona zawsze do końca pozostaje tajemnicą. Symbol zaś ma pomóc dotrzeć do niej, prowokując i wyrażając pewne doświadczenia. Jeśli bowiem chce się go „zrozumieć”, domaga się on zaangażowania całego człowieka, jego intelektu, woli i uczuć<sup>63</sup>.

W ten sposób „stukanie w ścianę” – stanięcie wobec symbolu religijnego (np. krzyża czy ikony) powinno zmuszać do aktywności całego człowieka, a symbol – jak pisze czeski ksiądz, filozof, teolog i psychoterapeuta Tomas Halík – „powinien być dla nas nie magiczno-sakralnym obiektem, narzędziem czarowania, ale przypomnieniem (*anamnesis*), wrywającym nas ze snu narcystycznego krążenia wokół własnej osoby [...]”<sup>64</sup>. Może właśnie od takiego „przebudzenia” musi zaczynać się komunikacja z Bogiem? Sama rewaloryzacja symbolu, jakiej dokonuje Tillich, to nie wszystko – jakkolwiek nie można jej nie doceniać. Zwłaszcza kiedy wiąże się z postulatem zmiany paradygmatu racjonalności<sup>65</sup>. (Być może jest to jedno z ważniejszych przesłań filozofii religii i teologii niemieckiego myśliciela). Przyjęcie symbolu to dla Tillicha odejście od uproszczających schematów racjonalności typu scjentyistycznego, od rozumu instrumentalnego – pracującego według metody empirycznej weryfikacji<sup>66</sup>.

<sup>62</sup> E. Wolicka, *Obraz i słowo. W obszarze języka religijnego*, „Znak” 47(1995), nr 12(487), s. 66.

<sup>63</sup> Por. P. Parusel, *Symbol*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. F. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 446.

<sup>64</sup> T. Halík, dz. cyt., s. 117.

<sup>65</sup> Zob. K. Mech, *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.

<sup>66</sup> Por. M. Napadło, dz. cyt., s. 195-197.



Dzisiaj zatem bardzo ważny staje się także – płynący od Tomasa Halíka – postulat „wychowania religijnego” (które czeski ksiądz określa mianem „wychowaniem do nieobojętności”<sup>67</sup>), w którym bardziej troszczyłoby się o nauczanie języka symboli niż o przyswajanie faktów z historii biblijnej czy reguł katechizmowych. Być może takie „wychowanie do nieobojętności” będzie przywracało symbolom nie tyle ich pierwotną wartość i znaczenie, ile ich pierwotną wiarę. Bowiem jak pisze Krzysztof Dorosz: „[...] symbole nie mają żadnej mocy, jeżeli nie ożywia ich wiara [...]”<sup>68</sup>. Bez wiary symbol umiera, a martwy symbol nikogo nie chwyta za serce. W takim, z pewnością niełatwym, procesie pedagogicznym – przywracania człowiekowi wymiaru symbolicznego – to powinno stać się nadrzędnym celem.

Po trzecie, na marginesie powyższych rozważań, warto zauważyć, że zapośredniczenie rzeczywistości religijnej poprzez symbole czyni uzasadnionym (może wręcz koniecznym) wejście na drogę hermeneutyki, a nawet zastosowanie hermeneutycznego paradygmatu filozofii religii jako jednego z wielu nurtów interpretujących fenomen religii<sup>69</sup>. Zasadnym również, a także niezwykle interesującym, wydaje się stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi o rolę wyobraźni jako takiej czy wyobraźni religijnej w procesie „rozszyfrowywania” symboli religijnych<sup>70</sup>.

„Dwaj więźniowie w sąsiednich celach porozumiewają się, stukając w ścianę. Ściana oddziela jednego od drugiego, ale jednocześnie jest czymś, co pozwala im nawzajem się porozumiewać. To samo odnosi się do nas i do Boga. Każde oddzielenie jest więzią”. Jeżeli nie nauczymy się języka symbolu, to może okazać się, że zwłaszcza w chwilach życiowych kryzysów, staniemy się – jak pisze Tomasz Halík – „beznadziejnie odizolowanymi więźniami”<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Tamże, s. 114. T. Halík przytacza tu określenie młodej czeskiej teolożki, a zarazem pedagoga – Z. Svobodová, *Nelhostejnost*, Praha 2005.

<sup>68</sup> K. Dorosz, *Demitologizacja, ale po co?*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 136.

<sup>69</sup> Na ten temat zob. M. Bała, *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007.

<sup>70</sup> Por. W. Stróżewski, dz. cyt., s. 493-494; M. Napadło, *Wyobraźnia religijna z filozoficznego punktu widzenia*, w: *Świt nad potokiem Jabbok. W kręgu pytań o wyobraźnię w wierze, kulturze i mediach*, red. H. Seweryniak, M. Przybysz, M. Robak, Płock 2009, s. 15-28.

<sup>71</sup> T. Halík, dz. cyt., s. 114.

## Summary

### **Communicate with God by „knocking on the wall”...? On the symbol in Paul Tillich’s philosophy of religion**

In the article, it was underlined by the means of a metaphor that a religious experience is never direct knowledge of God or the Absolute. It was pointed out that the symbol is what both builds a relationship with God or the sacred (Latin: *sacrum*) and separates a man from Him or the sacred.

This paper discusses the chosen aspects of the question of the symbol in the works of Paul Tillich.

Paul Tillich – a German pastor, a theologian, a philosopher, an expert in culture and a historian of religion – attempted to translate the language of the religious tradition of the Western culture into the language which would be adequate and comprehensible for the present day. He recognised the symbol as the only language of religion through which religion may express itself directly.

Tillich did not give one simple definition of the symbol. He noticed that symbols belong to the field of signs and therefore there is a tendency to confuse them. He developed his ideas by presenting essential features of these notions and differences between them.

The analysis of the German thinker’s theory of the symbol indicates how one can notice through the symbol, what is ideal or transcendent by its nature. The symbol opens before us inaccessible levels of the reality and the soul.

Tillich’s considerations lead us from the general theory of the symbol to the religious one. The German philosopher claimed that the religious symbol has its own specific features. It has a transcendent basis for existence. The religious symbol refers to holiness (Latin: *sacrum*). The Protestant thinker tried to find a transition from the phenomenological level of experience of the sacred to the level of ontological claims about the objective reality.

The last part of the article provides some conclusions. The language of symbols cannot be understood without the community of the faithful, and the symbol means nothing without faith. The symbol helps us to understand the rich and complex reality.

**Bibliografia**

- Adams J. L., *Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion*, New York 1970.
- Bała M., *O możliwości hermeneutycznej filozofii religii. Propozycja Paula Ricoeura*, Warszawa 2007.
- Crombie I. M., *Theology and Falsification*, w: *New Essays In Philosophical Theology*, ed. A. Flew, A. MacIntyre, London 1955.
- Dorosz K., *Demitologizacja, ale po co?*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 127-139.
- Doświadczenie religijne jako problem filozofii religii i teologii*, red. J. Baniak, „Filozofia religii” t. 4, Poznań 2008.
- Draguła A., *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2010.
- Dupré L., *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003.
- Gabus J.-P., *Introduction a la Théologie de la Culture de Paul Tillich*, Paris 1969.
- Halík T., *Dotknij ran*, Kraków 2010.
- Hammond G. B., *Tillich Paul*, w: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London – New York 1998, s. 409-413.
- Heidegger M., *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybór i oprac. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76-127.
- Kłoczowski J. A., *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kłoczowski J. A., *Sacrum*, w: *Religia: Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 8, Warszawa 2003, s. 22-25.
- Kopaliński W., *Słownik symboli. Wstęp*, t. IV, Warszawa 2007.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1997.
- Macleod A. M., *Paul Tillich. An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*, London 1973.
- Mech K., *Logos wiary. Między boskością a racjonalnością*, Kraków 2008.
- Mech K., *Paul Tillich: między filozofią a teologią*, w: P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 11-26.
- Milerski B., *Z problemów hermeneutyki protestanckiej*, Łódź 1998.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Napadło M., *Myśleć i mówić o Bogu dzisiaj. Paula Tillicha propozycja refleksji nad religią*, „Studia Paradayskie” t. 19, 2009, s. 189-201.
- Napadło M., *Wyobrażenia religijna z filozoficznego punktu widzenia*, w: *Świt nad potokiem Jabbok. W kręgu pytań o wyobraźnię w wierze, kulturze i mediach*, red. H. Seweryniak, M. Przybysz, M. Robak, Płock 2009, s. 15-28.

- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
- Parusel P., *Symbol*, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. F. König, H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 446.
- Pauck W. and M., *Paul Tillich. His Life and Thought*, Harper & Rowe Publishers 1989.
- Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa – Poznań 2001.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie, Teologia mistyczna, Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Religious Experience and Truth. A Symposium*, ed. S. Hook, New York 1961.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1985.
- Rowe W. L., *Religious Symbols and God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago 1968.
- Sikora P., *Słowa i zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*, Kraków 2004.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
- Svobodová Z., *Nelhostejnost*, Praha 2005.
- Święcicka K., *Husserl*, Warszawa 2005.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 1-2, Kęty 2004.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1987.
- Tillich P., *What is religion?*, New York – Evanston – San Francisco – London 1973.
- Tillich P., *My Search For Absolutes*, New York 1967.
- Weil S., *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*, München 1987.
- Wolicka E., *Obraz i słowo. W obszarze języka religijnego*, „Znak” 47(1995), nr 12(487), s. 64-75.
- Zdybicka Z. J., *Bóg czy sacrum?*, Lublin 2007.

**Metoda teologiczno-pastoralna. Krytyka i propozycja**

Termin „metoda” pochodzi od greckiego słowa *methodos* oznaczającego kroczenie po drodze. Określa się nim sposób postępowania, czyli „kroki poczynione w określonym porządku, zmierzające do osiągnięcia wyznaczonego celu”<sup>1</sup>. Korzystanie z odpowiedniej metody od starożytności uchodzi za cechę charakterystyczną postępowania naukowego, a niekiedy nawet za najważniejszy formalny wyróżnik nauki<sup>2</sup>. Zarzut braku własnej metody, odpowiedniej do badanego przedmiotu, postawiony jakiegś dyscyplinie naukowej, stanowi więc jej prawdziwą dyskwalifikację.

Tego rodzaju zarzut bywa czasem formułowany wobec teologii pastoralnej. Na przykład H. Schröer utrzymuje, iż „w odróżnieniu od historycznych dyscyplin teologii, teologia pastoralna nie posiada jeszcze dostatecznie rozwiniętego instrumentarium metodologicznego ani pewnego kanonu metodologicznego”<sup>3</sup>. Jeszcze wyraźniej wypowiada się na ten temat C. Bäumlner: „nie istnieją specyficzne metody teologiczno-praktyczne, stosuje się pewną kombinację metod w perspektywie teologiczno-praktycznej”<sup>4</sup>.

Tę ostatnią opinię powtarza również w swoich pracach znany polski pastoralista Ryszard Kamiński. Utrzymuje on mianowicie, iż „o metodzie teologii pastoralnej należy mówić nie w znaczeniu alternatywnym do metod teologii spekulatywnej, ale w znaczeniu charakterystycznego związku kilku metod, przystosowanego do danego rodzaju badań. Ten związek metod jest zdeterminowany przez ujęcie przedmiotu i celu teologii pastoralnej jako odrębnej dyscypliny teologicznej, bowiem przedmiot wiedzy i jej cel wyznaczają w zasadniczym zarysie sposób jej zdobywania, czyli metodę”<sup>5</sup>. Jeśli przyjąć dosłownie powyższe stwierdzenie, należałoby uznać nieistnienie specyficznej metody teologiczno-pastoralnej. Sam Kamiński jednak w innym miejscu wyraźnie proponuje taką metodę. Niestety, przy bliższej analizie zaprezentowana przez niego metoda okazuje się nie być ani teologiczna, ani praktyczna, a taka właśnie powinna być metoda teologiczno-pastoralna. W niniejszym artykule postaram się więc wykazać istotne braki metody teologiczno-pastoralnej w opracowaniu Kamińskiego, a następnie zaproponować pewną – jak się wydaje – interesującą, alternatywę. Będzie to metoda, która spełnia specyficzne wymaga-

<sup>1</sup> A. Bronk, *Metoda*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, kol. 635.

<sup>2</sup> Por. tenże, *Metoda naukowa*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, kol. 637.

<sup>3</sup> H. Schröer, *Forschungsmethoden in der Praktischen Theologie*, w: F. Klostermann, R. Zeffass (red.), *Praktische Theologie heute*, München-Mainz 1974, s. 208-209.

<sup>4</sup> C. Bäumlner, *Praktische-Theologie – ein notwendiges Element der Wissenschaftlicher Theologie?*, „*Teologia Practica*” 9 (1974), s. 77.

<sup>5</sup> R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: tenże (red.), *Teologia pastoralna*, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 23; tenże, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 18.

nia metodologiczne właściwe teologii pastoralnej. Przez te specyficzne wymagania należy rozumieć, z jednej strony, w pełni teologiczny charakter, z drugiej natomiast – charakter właściwy metodom dyscyplin praktycznych.

Takie właśnie wymagania stawia przed metodą teologiczno-pastoralną sam Kamiński, gdy umieszcza teologię pastoralną w grupie praktycznych dyscyplin teologii, dodając, iż z tego właśnie powodu „metody teologii pastoralnej są [...] metodami właściwymi praktycznym dyscyplinom teologicznym”<sup>6</sup>.

### **Krytyka: metoda teologiczno-pastoralna w ujęciu R. Kamińskiego**

Schemat postępowania badawczego właściwy teologii pastoralnej Kamiński zaczerpnął od H. Schustera<sup>7</sup>. W ujęciu tym metoda teologiczno-pastoralna obejmuje trzy kolejno po sobie następujące etapy.

Etap pierwszy polega na przeprowadzeniu naukowej refleksji nad istotą Kościoła, podmiotami jego działalności, funkcjami, strukturami i uwarunkowaniami jego urzeczywistniania się w teraźniejszości. Taka refleksja ma doprowadzić do sformułowania zasad istnienia i działania Kościoła. Kamiński wyraźnie zaznacza, że winno się je formułować „na podstawie Objawienia i istoty Kościoła”<sup>8</sup>. Posłużą one jako fundament teologicznej analizy aktualnej sytuacji i staną się kryteriami oceny aktualnego sposobu, w jaki Kościół urzeczywistnia siebie i swe posłannictwo.

Na tym etapie, jak przyznaje Kamiński, korzysta się głównie z metody dedukcyjnej. Dodatkowo stosuje się tu także „metodę pozytywną, porównawczą, metodę redukcji, egzegezy, interpretacji tekstu, analogii itd.”<sup>9</sup>. Należy zauważyć, iż wszystkie te metody stanowią instrumentarium właściwe teologii dogmatycznej. Kamiński nie wyjaśnia, jaką to szczególną specyfiką pastoralną (praktyczną) miałby się odznaczać ten pierwszy etap postępowania metodologicznego. Pozostaje więc uznać, że – odpowiednio do zastosowanych metod – ma on po prostu charakter dogmatyczny. Brak mu specyfiki właściwej refleksji praktycznej. Badacz zajmuje się tutaj wyłącznie „istotą Kościoła”, a nie jego rzeczywistą działalnością. Konkluzja jest jasna: to teologia dogmatyczna, a nie pastoralna.

Co więcej, Kamiński twierdzi, iż opierając się na wspomnianych wyżej zasadach istnienia i działania Kościoła, wyprowadzonych poprzez refleksję nad jego istotą,

<sup>6</sup> R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 18. Omawiając metodę teologiczno-pastoralną w ujęciu Kamińskiego, będąc w dalszym ciągu odnosił się do tej właśnie pracy. Prezentacja metody jest tam zawarta na s. 17-21. Dokładnie ten sam materiał zawiera również cytowane już wyżej *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, s. 21-26 oraz, z drobnymi zmianami, inna praca tego autora opublikowana pod tym samym tytułem, ale jako samodzielna publikacja (Kraków 2001), s. 115-121.

<sup>7</sup> Por. H. Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, w: F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. Weber, F. Klostermann (red.), *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 1970, s. 105-107.

<sup>8</sup> R. Kamiński, *Działalność zbawcza...*, s. 20.

<sup>9</sup> Tamże, s. 21.

można ustalić imperatywy dla działalności Kościoła na najbliższą przyszłość. Innymi słowy: to, co Kościół powinien robić, daje się wyprowadzić na drodze refleksji dedukcyjnej. Autor nie wyjaśnia, czym są owe imperatywy. Jeśli są to pewne ogólne postulaty, wskazania zachowujące swą ważność zawsze i wszędzie, niezależnie od konkretnej sytuacji historycznej, to należy się zgodzić z Kamińskim. Imperatywy owe nie mogą być jednak rozumiane jako wskazania bardziej konkretne, bo wówczas już na tym etapie można by zakończyć refleksję teologiczno-pastoralną. Skoro już teraz wiadomo, co należy robić, to po co jeszcze dalsze etapy metody? Byłby to dawno już zarzucony deduktywizm w teologii pastoralnej, zakładający możliwość formułowania zasad działania bez uwzględniania konkretnej rzeczywistości życia kościelnego.

Na drugim etapie stosowania metody teologiczno-pastoralnej dokonuje się, zdaniem Kamińskiego, analizy aktualnej sytuacji Kościoła, stanowiącej środowisko jego działalności. Ma to być analiza z jednej strony teologiczno-historyczna, z drugiej – teologiczno-socjologiczna. O ile dobrze rozumiem myśl Kamińskiego – sam autor tego bowiem nie wyjaśnia – chodzi o to, by zbadać, skąd wzięły się aktualne formy działalności kościelnej (aspekt historyczny) oraz jak wygląda aktualne środowisko, w którym działalność Kościoła się dokonuje (aspekt socjologiczny). Autor zaznacza, że korzysta się na tym etapie z metod właściwych historii i socjologii. Nieco dalej utrzymuje natomiast, iż winna to być teologiczna analiza rzeczywistości, związana z odczytywaniem znaków czasu. „Nie można zadowolić się analizą sytuacji współczesnego świata, dokonaną przez nauki empiryczne (socjologia, psychologia)”<sup>10</sup>. Jak jednak pogodzić ze sobą korzystanie z metod właściwych naukom empirycznym, a więc z całą pewnością nieteologicznych, z wymogiem teologicznego charakteru tego etapu? Gdy stosuje się metody historii czy socjologii, to mamy do czynienia z analizą historyczną i socjologiczną. W żaden jednak sposób nie będzie to analiza teologiczna.

Kamiński wyjaśnia co prawda, że „aspekt teologiczny w analizie współczesnej sytuacji polega na swoistej interpretacji danych tej analizy w świetle istoty Kościoła i odczytanych planów Bożych wobec Kościoła. Opierając się na takiej refleksji, stawia się najpierw pytania teologiczne, a potem dopiero socjologiczne, psychologiczne, antropologiczne itd. W tym znaczeniu można mówić o metodzie teologiczno-socjologicznej, teologiczno-psychologicznej, teologiczno-antropologicznej itp. Oznacza to, że zarówno w sposobie stawiania problemów badawczych, jak i w ocenie oraz interpretacji wyników badań należy odwoływać się do kryteriów teologicznych”<sup>11</sup>. W słowach tych dostrzec jednak można pewną sprzeczność. Najpierw bowiem mowa jest o tym, że dane analizy mają być interpretowane teologicznie. Skoro tak, to znaczy, że te dane są już zebrane – przez historię i socjologię, jak przypuszczam – i należy je jedynie teologicznie zinterpretować. Później natomiast Kamiński twierdzi, iż od samego początku, czyli – jak rozumiem – już na etapie zbierania danych,

<sup>10</sup> Por. tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

trzeba odwoływać się do kryteriów teologicznych. Ostatecznie więc co do natury metody stosowanej na drugim etapie panuje pewna niejasność.

Być może, mówiąc o charakterze teologiczno-historycznym czy teologiczno-socjologicznym tej metody, Kamiński ma na myśli to, o czym wspomina nieco wyżej, mówiąc o potrzebie związku teologii pastoralnej z naukami empirycznymi. Zaznacza wówczas, że „teologia pastoralna sama powinna być »empiryczna«, tzn. stosować takie instrumentarium metodologiczne, w którym metody i techniki badawcze innych nauk zostaną zintegrowane w teologii”<sup>12</sup>. Nie wyjaśnia jednak bliżej, w jaki sposób ma się dokonać ta integracja<sup>13</sup>.

Rezultatem postępowania właściwego dla drugiego etapu metody teologiczno-pastoralnej winny być, zdaniem Kamińskiego, imperatywy dla działalności Kościoła w konkretnym czasie i miejscu. Podobne imperatywy pojawiły się już jednak po pierwszym etapie postępowania metodologicznego. Imperatywy wynikające z drugiego etapu mają być zgodne z istotą Kościoła oraz z zamierzeniami Boga. Jak osiągnąć taką zgodność, Kamiński nie wyjaśnia. Przecież źródłem tych imperatywów jest analiza sytuacji, na dodatek dokonana metodami właściwymi naukom historycznym i socjologicznym. Można więc przypuszczać, że dokonując analizy właściwej tym dyscyplinom, trzeba mieć na uwadze rezultat etapu pierwszego. Stanowiłby on więc rodzaj filtra, służącego do selekcji tych elementów analizy, które wykazują zbieżność z imperatywami wynikającymi z rozważania istoty Kościoła. Kwestią nierozwiązaną pozostaje jednak wzajemna relacja czynnika teologicznego i historycznego oraz socjologicznego, a więc szczegółowy sposób działania tego filtra.

Trzecim etapem metody teologiczno-pastoralnej jest ustalenie konkretnych zasad i dyrektyw, według których ma przebiegać działalność kościelna. Zasady to ogólne postulaty, dyrektywy natomiast są szczegółowymi wytycznymi. Uzyskuje się je jako wnioski wynikające z dwóch poprzednich etapów, jako ich przesłanek. Kamiński uzupełnia, że na tym etapie „stosuje się różne metody badawcze. Można tutaj wymienić metodę analizy i syntezy, metodę interpretacji, klasyfikowania itd.”<sup>14</sup>. Wynika z tego, że zasady i dyrektywy etapu trzeciego stanowią rodzaj syntezy imperatywów obu poprzednich etapów. Taka synteza była już jednak sugerowana na etapie drugim. Trudno więc zrozumieć, na czym miałyby polegać specyfika etapu trzeciego. Nie bardzo również wiadomo, w czym przejawia się teologiczny charakter tego ostatniego etapu.

Kamiński dodaje jeszcze, że trzy etapy zaprezentowanej przez niego metody zachowują wewnętrzną jedność. „Wyraża się ona tym, że analiza współczesnej sytuacji Kościoła zakłada wcześniej ukształtowaną refleksję nad jego istotą, zasady zaś i dyrektywy działania są wnioskami wynikającymi z dwóch poprzednich etapów badawczych”<sup>15</sup>. Wewnętrzne związki poszczególnych etapów metody nie są jednak wyraźnie pokazane. Wydaje się, iż ich jedność ma bardziej charakter życzeniowy

<sup>12</sup> Tamże, s. 19.

<sup>13</sup> Zob. przypis 33 niniejszego artykułu.

<sup>14</sup> R. Kamiński, *Działalność zbawcza...*, s. 21.

<sup>15</sup> Tamże.



niż rzeczywisty. Trudno bowiem dostrzec faktyczną więź między refleksją nad istotą Kościoła a przeprowadzaną później analizą sytuacji.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, należy stwierdzić, że metoda teologiczno-pastoralna zaprezentowana przez Kamińskiego przedstawia istotne braki. Jej pierwszy etap cechuje brak specyfiki praktycznej, natomiast etapy drugi i trzeci charakteryzują się brakiem (faktycznego, a nie tylko deklarowanego) odniesienia teologicznego, a w najlepszym przypadku odniesienie to pozostaje bardzo niejasne. Z tych powodów metoda ta nie może zostać uznana za właściwe narzędzie badawcze teologii pastoralnej.

### Propozycja: metoda ewangelicznego rozeznania

Jako alternatywę dla metody teologiczno-pastoralnej Kamińskiego chciałbym zaproponować metodę ewangelicznego rozeznania, zwaną także metodą (teologiczno-)duszpasterskiego rozeznania<sup>16</sup>, opracowaną przez włoskiego pastoralistę Sergio Lanzę<sup>17</sup>. Jest to metoda zachowująca w pełni teologiczny charakter na każdym etapie postępowania badawczego, a jednocześnie spełniająca kryteria wymagane od metody praktycznej, tzn. nie zadowala się ona pozostawaniem w sferze ogólnych zasad, ale prowadzi do konkretnych wskazań pastoralnych. Może być ona zastosowana do refleksji naukowej nad działalnością Kościoła, a także do samej pracy duszpasterskiej, w celu prawidłowego jej planowania. Kształt metody można syntetycznie przedstawić w formie przejrzystej tabeli<sup>18</sup>:

Fazy (następujące po sobie)	Wymiary (konstrytutywne)
analiza i ocena	kairologiczny
decyzja i projekt	kryteriologiczny
realizacja i weryfikacja	operatywny

Określenia konstytutywnych wymiarów refleksji teologiczno-pastoralnej, przedstawione po prawej stronie tabeli, nawiązują do klasycznego trójmianu „widzieć – oceniać – działać”. Według Lanzy, nie określa on jednak następujących po sobie kolejnych faz refleksji pastoralnej, ale samą jej istotę, swoiste DNA duszpasterskiego myślenia, jego skład chemiczny. Te trzy komponenty wyznaczają własną specyfikę myślenia teologiczno-praktycznego, dlatego wszystkie one winny być obecne na

<sup>16</sup> Twórca metody inspirował się określeniem „ewangeliczne rozeznanie” pojawiającym się w: Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie, 25 marca 1992, n. 10.

<sup>17</sup> W poniższym opisie metody teologiczno-pastoralnej będę odwoływał się do następujących prac: S. Lanza, *Teologia pastorale*, w: G. Canobbio, P. Coda, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, t. 3, *Prospettive pratiche*, 465-466; tenże, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Roma 2005, s. 116-119.

<sup>18</sup> S. Lanza, *Teologia pastorale*, s. 465.

każdym etapie metody, w każdej jej fazie czy momencie. Lanza nazywa je wymiarem kairologicznym, kryteriologicznym i praktycznym.

Wymiar kairologiczny stanowi konieczny składnik myślenia duszpasterskiego, podobnie jak zresztą każdej formy refleksji nad działaniem. Polega on na uwzględnianiu aktualnej sytuacji. Chodzi tu jednak, co podkreśla sama nazwa tego komponentu, o specyficznym teologicznym odniesieniu do sytuacji. Inaczej mówiąc, o patrzeniu na rzeczywistość w świetle wiary, o odczytywanie znaków czasu<sup>19</sup>.

Biblijne pojęcie znaków czasu (por. Mt 16,3) zostało szeroko podjęte przez współczesne nauczanie Kościoła i refleksję teologiczną<sup>20</sup>. Choć jego rozumienie nie jest jednoznaczne, to można przyjąć, że chodzi tu o pewne zjawiska, wydarzenia czy procesy, w których przejawia się działanie Ducha Świętego, albo które stanowią dla Kościoła wezwanie do działania. Należy je badać i wyjaśniać w świetle Ewangelii, aby w ten sposób odpowiadać na odwieczne pytania ludzi<sup>21</sup>. Znaki czasu domagają się więc stosownego rozeznania.

O potrzebie rozeznawania szeroko mówi Nowy Testament (por. 1 Tes 5,21; Rz 12,2; Łk 12,56; 1 J 4,1). Polega ono na rozpoznaniu, które z aktualnie zachodzących w świecie zjawisk są wynikiem działania Ducha Świętego, a które wydają się być mu przeciwne. Takie rozróżnienie nie dokonuje się w oparciu o ludzką roztropność czy zdrowy rozsądek. Niczego nie ujmując tym naturalnym zdolnościom, trzeba mieć świadomość, że zawsze pozostają one mieszaniną elementów pozytywnych i negatywnych. Należy wobec tego uznać, za św. Pawłem, charyzmatyczną naturę rozeznawania (por. 1 Kor 12,10).

Do odczytywania znaków czasu nie wystarczą więc zwyczajne narzędzia analizy socjologicznej czy jakiegokolwiek innej nauki świeckiej. Odwołując się do porównania, można powiedzieć, że kairologia tym się różni od socjologii, czym katolicka egzegeza tekstu biblijnego – od jego zwyczajnej analizy historycznoliterackiej. W obu przypadkach stosuje się te same lub podobne metody, ale zupełnie inny jest punkt widzenia.

Wydaje się, że w rozumieniu wymiaru kairologicznego warto posunąć się jeszcze nieco dalej, niż proponuje Lanza. Pozostając przy powyższym przykładzie, kairologia byłaby nie tylko czymś w rodzaju „katolickiej egzegezy” aktualnej sytuacji, ale swoistą formą jej „duchowej lektury” (*lectio divina*). Należy to rozumieć w najgłębszym znaczeniu terminu „duchowa”. Chodzi o analizę dokonywaną w Duchu Świętym. Oznacza to, że teolog pastoralista, o ile chce poprawnie odczytać aktualną sytuację oczyma wiary, winien posiadać nie tylko odpowiednią kompetencję intelektualną, tak teologiczną, jak i tę z zakresu nauk świeckich, ale również – a nawet przede wszystkim – kompetencję duchową. Należy przez to rozumieć głęboką zaży-

<sup>19</sup> Poniższe omówienie problematyki dotyczącej rozeznawania wg S. Lanza, *Convertire Gio-  
na*, s. 119-124.

<sup>20</sup> Por. S. Bielecki, *Teologia znaków czasu*, Kielce 2006. Praca obszernie omawia rozumienie pojęcia „znaki czasu” w Biblii, dokumentach Magisterium i współczesnej teologii.

<sup>21</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym, 7 grudnia 1965, n. 4.

łość z Duchem Świętym, wrażliwość na Jego obecność i działanie, „sztukę synergii z Duchem Świętym”<sup>22</sup>. Stan taki zawsze jest dziełem łaski Bożej, tym niemniej dla jego osiągnięcia i zachowania wymaga się stałej troski o życie duchowe oraz tego, co chrześcijańska tradycja nazywa „oczyszczeniem umysłu”. „Tylko poprzez kryterium podobieństwa, to jest mentalność podobną do ewangelicznej, dają się uchwycić i odczytać, w znakach czasu i w rzeczywistości historycznej i społeczno-kulturalnej, wezwanie Chrystusa i sposoby realizacji jego misji”<sup>23</sup>.

Duchowa lektura rzeczywistości nie może więc być zdobyta czy skonstruowana czysto ludzkimi siłami i przy pomocy wyłącznie naturalnych środków. Pozostaje darem Boga, który udziela człowiekowi swojego spojrzenia na aktualną rzeczywistość. Można tu dostrzec pewną analogię do intuicji, o której T. Špidlík wspomina jako o narzędziu poznania teologicznego<sup>24</sup>. W taki właśnie sposób – zdaniem T. Špidlíka – postępował jego mistrz I. Hausherr. Wychodził on zawsze od intuicji, odkrywał coś za jej pomocą, a dopiero później popierał to odkrycie licznymi przykładami. Jest to naturalny proces: człowiek najpierw odnajduje ideę, a dopiero później jest w stanie ją wyrazić za pośrednictwem zasady. Z czasem uczony jest w stanie udowodnić intuicję za pomocą tekstów o różnym pochodzeniu i z różnych epok. Intuicja zostaje w ten sposób zweryfikowana. Wydaje się, że w ten właśnie sposób dokonuje się również właściwe teologii pastoralnej spojrzenie na rzeczywistość w świetle wiary.

W tym miejscu rodzi się pytanie, czy przyjmując tego rodzaju podejście, teolog pastalista nie wkracza przypadkiem w obszar całkowicie subiektywny i nie rezygnuje w ten sposób z aspiracji naukowych, do których pretenduje przecież współczesna teologia? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, jaką koncepcję nauki się przyjmuje. Co prawda debata w kwestii określenia kryteriów naukowości pozostaje otwarta<sup>25</sup>, można jednak – co czyni zresztą S. Lanza – zgodzić na przyjęcie kilku prostych konkluzji zaproponowanych przez J. Ladrière<sup>26</sup>. Autor ten wymienia podstawowe cechy wiedzy naukowej:

- Jest to wiedza krytyczna<sup>27</sup>. W sposób świadomy i aktywny dostosowuje ona własne metody do natury badanego przedmiotu. Uwzględnia przy tym wzajemne oddziaływanie między przedmiotem i metodą.

<sup>22</sup> M. Rupnik, *La lettura spirituale della realtà*, w: T. Špidlík, M. Rupnik, *Teologia pastorale. A partire dalla bellezza*, Roma 2005, s. 30. Inspiracją dla myśli zaprezentowanych w niniejszym akapicie jest dłuższy fragment tejże pracy zawarty na s. 25-35.

<sup>23</sup> Tamże, s. 31.

<sup>24</sup> T. Špidlík i in., *Chrześcijańska tożsamość Europy. Dwa płuca*, Kraków 2007, s. 26-28.

<sup>25</sup> Przegląd najistotniejszych głosów tej debaty daje S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, t. 1, *Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, s. 312-330.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 330.

<sup>27</sup> Wydaje mi się, iż lepiej byłoby używać tu innego przymiotnika, np. „dociekliwa” albo „przenikliwa” (to ostatnie określenie za: M.-D. Philippe, *Trzy mądrości*, Kraków 2008, s. 16). Postawa krytyczna odznacza się metodycznym kwestionowaniem, poddawaniem wszystkiego w wątpliwość i jako taka ma w sobie coś diabelskiego (por. tenże, *Iść za Barankiem. Rekolekcje o Ewangelii św. Jana*, Warszawa 1996, s. 309-311). Natomiast dociekliwość czy przenikliwość polega na usilnym poszukiwaniu prawdy, nieustannym dążeniu do tego, by coraz lepiej zgłębiać badany przedmiot.

- Wiedza ta ma charakter systematyczny. Zmierza do zbudowania samej siebie w formie organicznego, uporządkowanego systemu.

Odnacza się wreszcie zdolnością do samopowiększania. Chodzi tu o umiejętność rozszerzania (dodawanie nowych elementów) i pogłębiania (lepsze rozumienie) za pomocą właściwych sobie środków badawczych obszaru przedmiotowego znajdującego się w kompetencjach danej dziedziny.

To właśnie ta ostatnia cecha charakteryzuje w sposób szczególny nowoczesną naukę. Ma to być wiedza zdolna do przedstawienia i kontrolowania właściwego jej postępowania metodycznego przy jednoczesnym wykazaniu jego odpowiedniości do badanego przedmiotu.

W tym świetle nie ma przeszkód, by zaliczyć teologię do obszaru wiedzy naukowej. Konstytutywne dla tej dyscypliny odniesienie do wiary, jak również zależność od Kościoła i od tradycji, należy traktować jako specyficzne założenia wstępne. Teologia, podobnie jak każda inna nauka, przyjmuje takie założenia. O ile pozostają one wyraźnie i jasno określone, nie stanowią przeszkody dla uznania jej naukowego statusu. Natomiast w przypadku teologii pastoralnej takim wstępnym założeniem byłoby uznanie, że Bóg pragnie mówić do swego Kościoła, wskazując mu kierunki jego działalności w aktualnej sytuacji. Twierdzenie to nie jest z pewnością arbitralne, jak to już pokazano wyżej przy omawianiu kwestii rozeznawania znaków czasu. Jeżeli więc teologia pastoralna umie uzasadnić przyjmowane przez siebie założenia oraz wykazać, iż w postępowaniu badawczym (czyli w poszukiwaniu woli Bożej) korzysta z adekwatnej metody, to z całą pewnością można ją uznać za wiedzę naukową.

Uzasadnienie, o którym tu mowa, przywołuje w sposób konieczny drugi z wymiarów metody teologiczno-pastoralnej, jakim jest wymiar kryteriologiczny. Oznacza on, że w każdym momencie procesu metodologicznego muszą istnieć kierujące tym postępowaniem kryteria. Chodzi, zdaniem Lanzy, o ukonkretnienie zasad ogólnych, zwanych pryncypiami, zastosowanie tych zasad do określonego miejsca i czasu, do niepowtarzalnej sytuacji. Zasady ogólne kierujące działalnością Kościoła są dane w Objawieniu, przy czym podstawowym dla teologii pastoralnej pryncypium jest tzw. zasada Wcielenia (bosko-ludzka). W interpretacji Lanzy, zasada ta określa trzy cechy działalności kościelnej<sup>28</sup>. Po pierwsze, jako że Wcielenie stanowi „strukturę konstytutywną i normatywną każdego działania zbawczego”<sup>29</sup>, działalność Kościoła ma charakter sakramentalny. Jest w niej obecny i działa sam Chrystus. Po drugie, w działalności kościelnej – podobnie jak w ekonomii zbawienia – przepowiadanie (słowa) łączy się harmonijnie ze świadectwem miłości (czyny). Przecistawianie sobie tych dwóch elementów lub nadmierne akcentowanie jednego kosztem drugiego sprzeciwia się normie wynikającej z Objawienia. Po trzecie, zasada Wcielenia domaga się inkulturacji, to znaczy autentycznego dialogu z kulturą danego miejsca i czasu w każdej formie działalności Kościoła. Zaproponowane przez Lanzę rozumienie zasady Wcielenia można uzupełnić o jeszcze jeden element, a mianowicie

<sup>28</sup> Por. S. Lanza, *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale*, Roma 1995, s. 43-46

<sup>29</sup> Tamże, s. 43.

o personalistyczne i dialogiczne wymagania, jakie stawia ona przed działalnością kościelną<sup>30</sup>. Ponieważ Bóg nawiązuje z człowiekiem dialog i zaprasza go do osobistej odpowiedzi na dar zbawienia, dlatego także Kościół winien w taki sam sposób traktować tych, do których kieruje on swoją działalność.

Kryteria, będące – jak wyżej wspomniano – ukonkretnieniem ogólnych zasad, nie są dane i trzeba je dopiero wypracować. Można oczywiście odnaleźć w Piśmie św. pewne kryteria działania kościelnej, jednak należy je traktować wyłącznie jako przykłady. Odnoszą się one bowiem do zupełnie innej sytuacji niż ta, która dana jest obecnie. Z tego powodu nie nadają się do bezpośredniego zastosowania.

Skoro więc Objawienie nie dostarcza bezpośrednio kryteriów działalności Kościoła, należy – zdaniem S. Lanzy – je wypracować we współpracy z naukami świeckimi. Do takiego wniosku prowadzi sama zasada Wcielenia. Pokazuje ona bowiem, że wiara chrześcijańska zawsze jest wcielona, umiejscowiona, włączona w określoną kulturę<sup>31</sup>. Wypracowanie opierających się na tej wierze kryteriów działalności duszpasterskiej wymaga więc współdziałania teologii i dyscyplin humanistycznych. Owa współpraca ma charakter dialektycznej, lecz asymetrycznej wzajemności między danymi wiary, czerpanymi z Objawienia a danymi antropologicznymi, pochodzącymi z wkładu nauk szczegółowych. Chodzi o wzajemność asymetryczną, co gwarantuje zachowanie własnej specyfiki i pierwszeństwa danych wiary. Należy też pamiętać, że wypracowanie kryteriów nie dokonuje się w sposób wyizolowany, ale zawsze przy zachowaniu więzi z sytuacją (wymiar kairológiczny) i działaniem (wymiar operatywny).

W rozumieniu S. Lanzy, współpraca teologii i nauk szczegółowych winna się rozwijać w oparciu o tzw. model intradyscyplinarny<sup>32</sup>. Włoski pastoralista posiłkuje się tu terminem zaczerpniętym od J. van der Vena<sup>33</sup>, rozumiejąc pod tym pojęciem dialog i konfrontację teologii z innymi naukami, polegające na wprowadzeniu konstytutywnego dla niej światła wiary do wnętrza innych rodzajów racjonalności. Tradycyjny aparat badawczy teologii należy więc uzupełnić (nie zastąpić) o narzędzia właściwe naukom społecznym, analogicznie jak to się stało w przeszłości, gdy teologia przyswoiła sobie arsenał badawczy dyscyplin historycznych, językowych czy filozoficznych, nie tracąc przy tym swej specyfiki.

<sup>30</sup> Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. 2, *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Lublin 1971, s. 58.

<sup>31</sup> Por. S. Lanza, *Introduzione...*, s. 234.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 259-266.

<sup>33</sup> Por. J. van der Ven, *Unterwegs zu einer empirischen Theologie*, w: O. Fuchs (red.), *Theologie und Handeln*, Mainz 1984, s. 120-127. Trzeba zauważyć, że również Kamiński odwołuje się do tego samego autora w kontekście omawiania metody teologiczno-pastoralnej (por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, s. 23-24). Kamiński jednak, obok intradyscyplinarnego modelu współpracy teologii pastoralnej z innymi dziedzinami wiedzy, przywołuje także model monodyscyplinarny, multidyscyplinarny oraz interdyscyplinarny. W przeciwieństwie do Lanzy, poprzestaje wyłącznie na ich krótkim omówieniu bez wyraźnego opowiedzenia się za jednym z nich. Można nawet odnieść wrażenie, iż dopuszcza stosowanie wszystkich wymienionych modeli jako wzajemnie się uzupełniających.

Trzecim z kolei wymiarem refleksji teologiczno-pastoralnej jest wymiar operatywny. Można go również nazwać wymiarem praktycznym. Chodzi o to, że na żadnym etapie postępowania metodologicznego nie wolno tracić z oczu wybitnie praktycznego celu tej refleksji. W teologii pastoralnej chodzi zawsze o konkretne działanie, o rzeczywistą praktykę. Stale więc trzeba brać pod uwagę, czy proponowane działanie jest możliwe do praktycznego zrealizowania w danej sytuacji, w konkretnych uwarunkowaniach i przy uwzględnieniu możliwości podejmującej je wspólnoty. Nie wystarczy zaplanować działanie odpowiednie do sytuacji (wymiar kairologiczny) i poprawne formalnie (wymiar kryteriologiczny). Trzeba jeszcze, by to, co pomyślane, dało się rzeczywiście wprowadzić w życie i to wprowadzić w życie w tej konkretnej sytuacji, której dana refleksja bezpośrednio dotyczy. Dopiero przy spełnieniu tego warunku można mówić o refleksji autentycznie praktycznej.

Wszystkie trzy wymiary, jak to się zresztą dało już zauważyć, stale odwołują się do siebie wzajemnie i są obecne na każdym etapie refleksji teologiczno-pastoralnej. Na przykład wymiar kairologiczny, wskazujący na odniesienie do aktualnej sytuacji, zakłada określoną perspektywę rozumienia tej sytuacji, a więc pewną kryteriologię. Kryteriologię jednak nie tylko zgodną z treścią wiary, ale także odznaczającą się konkretną skutecznością praktyczną. Współobecność trzech komponentów konstytutywnych refleksji teologiczno-pastoralnej w każdej fazie itinerarium metodologicznego nie wyklucza natomiast, a wręcz zakłada, ich zróżnicowany wzajemny stosunek w zależności od poszczególnych etapów. Dla przykładu, na etapie analizy i oceny dominuje wymiar kairologiczny.

Jeśli natomiast chodzi o poszczególne fazy, czyli następujące po sobie etapy metody teologiczno-pastoralnej, to Lanza nie zatrzymuje się dłużej nad ich omawianiem, poprzestając na ogólnych wskazaniach. Postępowanie metodologiczne rozpoczyna się od analizy i oceny sytuacji. Uczeń Lanzy, P. Asolan, podkreślając znaczenie tego etapu, odwołuje się do ewangelicznego opisu rozmnożenia chleba (por. Mk 6,33-44)<sup>34</sup>. Jezus przy tej okazji pyta Apostołów: „Ile macie chlebów?” i natychmiast nakazuje: „Idźcie, zobaczcie!”. To polecenie oznacza, że tego, co należy zrobić, nie da się ustalić z góry. Trzeba to uczynić dopiero na podstawie tego, co się odkrywa, przyglądając się danej sytuacji. Spojrzenie na aktualną sytuację (wymiar kairologiczny) od samego początku domaga się jednak określonych kryteriów (wymiar kryteriologiczny). W przeciwnym wypadku na samym starcie ryzykuje się zagubienie w masie danych. Jednocześnie, już ten pierwszy etap postępowania badawczego winien się cechować wyraźnym nachyleniem praktycznym (wymiar operatywny).

Rezultaty pierwszej fazy refleksji teologiczno-pastoralnej stają się następnie przedmiotem decyzji duszpasterskiej. Chodzi o to, że analiza i ocena sytuacji prowadzi zazwyczaj do wyodrębnienia wielu, a nawet bardzo wielu problemów, które wymagają duszpasterskiej odpowiedzi. Podjęcie wszystkich tych spraw jest niemożliwe, gdyż doprowadzi wyłącznie do rozproszenia sił i frustracji albo skończy się działaniami pozornymi. Dlatego konieczne jest dokonanie wyboru, podjęcie de-

<sup>34</sup> Por. P. Asolan, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, Treviso 2005, s. 90.

cyzji, który z problemów stanie się przedmiotem dalszego postępowania. Wydaje się, że można przeprowadzić tu pewną analogię do indywidualnej pracy nad sobą. Rachunek sumienia zazwyczaj prowadzi do odkrycia rozmaitych grzechów, wad i słabości. Praca nad sobą nie może polegać na usiłowaniu równoczesnego pokonania ich wszystkich. Należy określić, która wada stanowi najpoważniejszy problem, a następnie wszystkie siły skierować przeciwko niej. Dopiero gdy jeden problem zostanie rozwiązany, można zwrócić się ku kolejnemu grzechowi, zawsze pamiętając, by najpierw rozprawić się z wadami najpoważniejszymi, a dopiero potem uwalniać się od mniej istotnych<sup>35</sup>.

Jak widać, decyzja duszpasterska nie jest aktem arbitralnym. Jej zadaniem winno być określenie kluczowego problemu duszpasterskiego. Ten, kto taką decyzję podejmuje, musi brać pod uwagę to, co mówi aktualna sytuacja (wymiar kairológiczny), uwzględnić określone kryteria działalności kościelnej (wymiar kryteriologiczny), a także rzeczywiste możliwości danej wspólnoty (wymiar operatywny). Cel pastoralny, wyznaczony poprzez podjęcie decyzji duszpasterskiej, staje się w dalszej kolejności punktem wyjścia dla opracowania projektu duszpasterskiego, to znaczy konkretnej strategii i drogi prowadzącej do osiągnięcia zakładanego celu.

Realizacja opracowanego projektu oraz końcowa weryfikacja składają się na ostatnią fazę postępowania metodologicznego. Warto to podkreślić, gdyż rola teologii pastoralnej nie kończy się na planowaniu. Dopiero konkretne wprowadzenie w życie określonego projektu zakończone pomyślną weryfikacją, to jest potwierdzeniem (bądź nie) osiągnięcia zrealizowanych celów, zamyka metodologiczne itinerarium. Jednocześnie ta ostatnia faza prowadzi w sposób naturalny do ponownego rozpoczęcia całego cyklu, a więc do nowej analizy i oceny sytuacji. Nieustannie zmieniająca się rzeczywistość rodzi bowiem nowe wyzwania i problemy wymagające duszpasterskiej reakcji.

## Podsumowanie

Jeżeli prawdą jest, że teologia pastoralna stanowi odrębną i samodzielną dyscyplinę teologiczną, to winna ona posiadać właściwą sobie metodę. Metoda ta ma być, z jednej strony, w pełni teologiczna, z drugiej natomiast – zgodna z wymogami dyscyplin praktycznych, do których zalicza się teologię pastoralną. Jak wyżej wykazano, metoda teologiczno-pastoralna zaproponowana przez Kamińskiego nie spełnia tych wymagań. Natomiast druga z przedstawionych wyżej metod, autorstwa Lanzy, zachowuje na całej swej długości wyraźne odniesienie do wiary, a ponadto odpowiada naturze refleksji praktycznej. Warto się nią posługiwać zarówno w naukowej refleksji teologiczno-pastoralnej, jak również w samej działalności duszpasterskiej. Metoda ta stanowi praktyczne narzędzie dla teologa pastorałisty i dla wszystkich zaangażowanych w prowadzenie działalności kościelnej. Dla obu tych kategorii osób metoda Lanzy będzie pomocą w odkryciu tego, do czego Bóg wzywa dzisiaj swój Kościół oraz w udzieleniu właściwej odpowiedzi na to wezwanie.

<sup>35</sup> Por. Mnich z Zakonu Kartuzów, *Rozeznawanie duchów*, Poznań 2006, s. 89-90.

## **Zusammenfassung**

### **Theologisch-pastorale Methode. Kritik und Vorschlag**

Wenn es wahr ist, dass die Pastoraltheologie eine selbständige theologische Disziplin ist, muss sie eine eigene Methode haben. Sie muss einerseits voll theologisch sein, andererseits mit den Erfordernissen der praktischen Disziplinen übereinstimmen. Nach der kritischen Beleuchtung der Methode von Kaminski und Lanza ist man zu Schluss gekommen, dass die Methode von zweiten genannten Person geeignet ist, die beiden Aspekte zu berücksichtigen. Die Methode von Lanza ist ein gutes und praktisches Werkzeug für einen Pastoraltheologen und für alle, die sich an der kirchlichen Tätigkeit beteiligen. Durch sie kann man erkennen, wozu Gott die Kirche heute ruft und wie sie Gott antworten soll.



## Zarys duszpasterstwa młodzieży w okresie międzywojennym w Polsce – konkluzje na dziś

Jednym z najważniejszych problemów II Rzeczypospolitej był wielonarodowościowy, a zarazem wielowyznaniowy charakter państwa, w którym w znacznym stopniu narodowości utożsamiały się z wyznaniem. Według spisu ludności z 1921 r. zaledwie 63,9% mieszkańców Polski przyznawało się do religii rzymskokatolickiej, a z biegiem czasu odsetek ten wzrósł jedynie o 0,9%. Osoby wyznania prawosławnego dominowały na terenach wschodnich II RP, obrządek greckokatolicki miał znaczną ilość wyznawców w woj. południowo-wschodnich, przedstawiciele wyznania mojżeszowego byli obecni zwłaszcza w Polsce wschodniej i centralnej, a do różnych odłamów wyznań ewangelickich przyznawał się znaczny odsetek mieszkańców woj. zachodnich<sup>1</sup>.

Zagadnieniem priorytetowym dla Kościoła katolickiego w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym była troska o młode pokolenie, dla której dyrektywą duszpasterską były postanowienia papieża Leona XIII ujęte w encyklice *Rerum Novarum* z 1891 r. Zgodnie z nimi bł. Honorat Koźmiński powołał do życia na przełomie XIX i XX w. zgromadzenia bezhabitowe, które zajmowały się m.in. młodzieżą robotniczą i rzemieślniczą w miastach oraz opieką i kształceniem młodzieży na wsi. W 1895 r. powstało w Krakowie Stowarzyszenie Opieka św. Stanisława Kostki nad Uczącą się Młodzieżą Rękodzielniczą, a także Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich, które skupiało głównie młodzież rzemieślniczą. Na Śląsku w dobie rozbiorów młodzieżą zajmowało się m.in. Towarzystwo św. Alojzego (Bytom, Siemianowice, Rybnik)<sup>2</sup>. Podobną działalność prowadziły: Macierz Szkolna, Towarzystwo Szkół Ludowych, Towarzystwo Czytelni Ludowych, Stowarzyszenie Nauczycielstwa Polskiego, Związek Dzielnicowy Stowarzyszenia Szkół Ludowych, Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowe Nauczycielstwa Szkół Powszechnych<sup>3</sup>. Mimo stosowanych utrudnień ze strony zaborców ruchy te rozwijały się w tym czasie bardzo prężnie, np. w 1913 r. w samej tylko archidiecezji poznańskiej funkcjonowały 63 towarzystwa młodzieżowe<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. Kłoczowski, L. Müllerowa, *W dwudziestym stuleciu (1918-1980)*, w: J. Kłoczowski, L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 292-295.

<sup>2</sup> Z. Skwierczyński, *Organizacje*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. S. Wilk i in., Lublin 2008, s. 1436-1437.

<sup>3</sup> Tamże, s. 1436.

<sup>4</sup> K. Turowski, *Działalność polskiej młodzieży katolickiej przed pierwszą wojną światową*, „Chrześcijanin w Świecie” 1978, nr 10, z. 6, s. 63-70.

## 1. Uwarunkowania prawne

Pełne możliwości dla rozwoju Kościoła katolickiego na ziemiach polskich zaistniały dopiero z chwilą odzyskania niepodległości. Pomimo panującego wówczas pluralizmu wyznaniowego, znalazł on dla siebie sprzyjające warunki do rozwoju. Normy prawne Kościoła w tym zakresie określał Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. Kościół zajmował wtedy, wśród innych wyznań w państwie, pozycję dominującą zarówno pod względem liczby wiernych, jak i sytuacji prawnej. Prawo państwowe gwarantowało, na mocy Konstytucji z 17 marca 1921 r., Konkordatu, zawartego pomiędzy Watykanem a Polską z 10 lutego 1925 r. i Konstytucji z 23 kwietnia 1935 r., wolność sumienia i wyznania wszystkim obywatelom, a Kościołowi katolickiemu dawało naczelne stanowisko wśród innych religii. Nadto przyznawało Kościołowi swobodę we wszystkich dziedzinach działania. Otrzymał prawo zakładania instytucji dobroczynnych, religijnych i społecznych, szkół oraz wykonywania w nich przepisów swej religii. Miał prawo urządzania publicznych nabożeństw, prowadzenia samodzielnie swych spraw wewnętrznych, posiadania i nabywania majątku, rozporządzania nim, posiadania fundacji. W każdym zakładzie naukowym utrzymywanym przez państwo lub samorządy, z wyjątkiem szkół wyższych, została wprowadzona obowiązkowa nauka religii. Biskupi uzyskali istotny wpływ na obsadę nauczycieli religii, nadzorowali także nauczanie i moralność nauczycieli<sup>5</sup>.

Kościół otrzymał prawo prowadzenia we wszystkich diecezjach seminariów duchownych, których dyplomy upoważniały do nauczania w szkołach państwowych. Państwo zobowiązywało się do udzielania pomocy w wykonywaniu dekretów kościelnych. Rezygnowano przy tym z podatków i wszelkich opłat od budynków i urzędzeń służących celom religijnym<sup>6</sup>.

Szczegółowe sprawy kościelne regulowały rozporządzenia władz państwowych. Dotyczyły one np. obowiązkowego udziału młodzieży w nabożeństwach i praktykach religijnych (1926). Inne akty: rozporządzenie o stowarzyszeniach (1932), o zbiórkach publicznych (1933). Inne to: rozporządzenie Rady Ministrów *O stowarzyszeniach służących katolickim celom religijnym i wyznaniowym* (1934)<sup>7</sup>, korelacja nauczania szkolnego z nauką religii (1936), tworzenia organizacji kościelnych w szkołach średnich i zawodowych (1937). W zasadzie współpraca państwa i Kościoła w okresie międzywojennym układała się dobrze. Wyrazem pozytywnych stosunków kościel-

<sup>5</sup> J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1993, s. 523-524; W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966, s. 200-210.

<sup>6</sup> Tamże, s. 211-212.

<sup>7</sup> Wymogiem formalnym było zgłoszenie przez co najmniej 3 osoby – zwykle stowarzyszenie; 15 – rejestrowane oraz poparcie zgłoszenia zezwoleniem biskupa lub stwierdzeniem kościelnego charakteru organizacji. Organizacja musiała mieć asystenta kościelnego mianowanego przez biskupa; do jego kompetencji należało desygnowanie prezesa i generalnego sekretarza zarządu diecezjalnego stowarzyszeń, odwoływanie prezesów okręgów i oddziałów, ich rozwiązywanie oraz zatwierdzanie programów. Z. Skwierczyński, *Organizacje*, s. 1437.

no-państwowych była obecność nuncjatury apostolskiej, która pełniła nie tylko funkcje dyplomatyczne, ale również brała czynny udział w życiu Kościoła polskiego<sup>8</sup>.

## 2. Działalność duszpasterska w okresie międzywojennym

Wolny od ograniczeń i kontroli państwa i policji Kościół katolicki, wszystkich obrządków, rozwinął w Polsce międzywojennej wszechstronną działalność pastoralną, podejmując się odrodzenia moralnie obojętnego i zdemoralizowanego przez wojnę społeczeństwa. Świadom tego wszystkiego pierwszy arcybiskup Warszawy w II RP – Aleksander Kakowski już w 1917 r., a więc jeszcze przed odzyskaniem niepodległości, zwołał do Warszawy zjazd Episkopatu ze wszystkich trzech zaborów, aby wspólnie radzić nad tymi problemami<sup>9</sup>.

Obok celebracji mszy św. i różnorodnych nabożeństw, szafowania sakramentami św., katechizacji w szkole i kaznodziejstwa włączono do duszpasterstwa, zwłaszcza w diecezjach byłego Królestwa Polskiego, odnowione misje ludowe i coraz częściej zaczęto wprowadzać rekolekcje. Rozwinął się również ruch pielgrzymkowy, zwłaszcza na Jasną Górę. Zaistniałe warunki prawne w Polsce w okresie międzywojennym sprzyjały powstawaniu organizacji katolickich, które pojawiały się jedno po drugim, tak że w krótkim czasie objęły one wszystkie niemal grupy społeczne, wiekowe itp.<sup>10</sup>

Niemniej jednak Kościół katolicki w tym czasie położył szczególny nacisk na katechizację szkół wszystkich szczebli (bez szkół wyższych). Wchodziły tu w grę obowiązkowe lekcje religii, niedzielne msze szkolne, coroczne rekolekcje, organizacje religijne dla dzieci i młodzieży<sup>11</sup>. W ten sposób, przez ścisły związek nauki religii ze szkołą, ogromny wysiłek szkolny II Rzeczypospolitej poważnie wpłynął na podniesienie kultury religijnej i to we wszystkich warstwach społeczeństwa. Ideałem nauczyciela miał być ksiądz prefekt, całkowicie poświęcający się nauczaniu, specjalista, niezależny w tym od miejscowego proboszcza<sup>12</sup>.

Na uniwersytetach polskich od lat dwudziestych zaczynają powstawać duszpasterstwa akademickie, których miejsce w historii inteligencji katolickiej i w ogólności polskiej miało odtąd tak istotnie rosnąć. Przy tej okazji wśród licznych organizacji katolickich młodzieży akademickiej szczególne znaczenie przypisać

<sup>8</sup> H. Doria-Dernałowicz, *Zadania ruchu młodych w Polsce*, „Ruch Katolicki” 1934, nr 4, s. 507-512.

<sup>9</sup> Z. Skwierczyński, *Organizacje*, s. 1437-1438.

<sup>10</sup> *Religijno-moralne podstawy wychowania w dzisiejszej i jutrzejszej szkole polskiej*, „Prąd” 1934, nr 26, s. 265-280.

<sup>11</sup> W latach 1923-28 w Tarnowie, a od 1929 r. w Poznaniu był redagowany „Duszpasterz Młodzieży”, dwumiesięcznik poświęcony sprawom duszpasterstwa młodzieży, organ prasowy Związku Młodzieży Polskiej Męskiej, redagowany przez ks. Aleksandra Rogoża. Omawiał zagadnienia wychowania religijnego, kierunki wychowawcze, problematykę i metody pracy duszpasterskiej itp. M. Kunowska-Porębna, „Duszpasterz Młodzieży”, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszuk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, s. 398.

<sup>12</sup> *Religijno-moralne podstawy wychowania...*, s. 265-280.

trzeba dwóm: „Odrodzeniu”, działającemu we wszystkich ośrodkach, i związkowi „Juventus Christiana” zapoczątkowanemu wokół ks. Szwejnic, znanemu też w Poznaniu i Wilnie. Gdy „Juventus” dawał przede wszystkim pogłębioną formację religijną, „Odrodzenie”, działające w środowiskach uniwersyteckich Warszawy, Krakowa, Lublina, Wilna i Poznania, kładło również duży nacisk na zagadnienia społeczno-kulturalne. Dla przykładu ze środowisk „Odrodzenia” wyszła inicjatywa pielgrzymek jasnogórskich młodzieży akademickiej, która doprowadziła do wielkiej manifestacji, jaką była ogólnopolska pielgrzymka akademicka w 1936 r.; wzięło w niej udział 20 tys. studentów, a więc połowa studiujących w tym czasie w Polsce. Z „Odrodzenia” rekrutował się Związek Polskiej Inteligencji Katolickiej. Organem Związku był „Prąd”, redagowany przez prezesa ks. Antoniego Szymańskiego, profesora KUL i przewodniczącego Rady Społecznej przy Prymasie Polski. Po roku 1934 powstało więcej takich organizacji<sup>13</sup>.

Najwięcej inteligencji skupiała w swych szeregach Sodalicja Mariańska, prowadzona głównie przez jezuitów. Zorganizowana była stanowo. Po linii młodzieży działały m.in.: Sodalicja Młodzieży Męskiej, Sodalicja Mariańska Uczennic, Sodalicja Studentów, Sodalicja Mariańska Akademików, Sodalicja Panien z Inteligencji, Sodalicja Pań Mężatek, do której zakresu działania należała, wśród wielu innych, opieka nad „upadłymi dziewczętami”. W roku 1936 m.in. Sodalicja Uczniów Szkół Średnich liczyła 12 817 członków, Sodalicja Uczennic Szkół Średnich – 18,5 tys. członkiń. Pod koniec 1936 r. do Sodalicji należało 41 166 członków. Organem jej – dobrze redagowanym – był „Sodalis Marianus”<sup>14</sup>.

Sodalicja była stowarzyszeniem skupiającym chłopców i dziewczęta, chociaż, podobnie jak w wielu organizacjach, nie uznawano wówczas koedukacji. Były odrębne grupy (koła) dla chłopców i dziewcząt, a w niektórych szkołach (np. gimnazjum męskim w latach trzydziestych) istniały odrębne koła dla uczniów młodszych i uczniów starszych.

Programowym czasopismem sodalistów był miesięcznik „Pod znakiem Maryi”. Sodalicja Mariańska były organizacją dość liczną. Najniższym stopień w hierarchii organizacji był aspirant (aspirantka). Po pewnym czasie był on przyjęty w szeregi kandydatów. W okresie kandydackim w czasie kilku odrębnych zebrań instruktor,

<sup>13</sup> W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966, s. 26-40.

<sup>14</sup> „Pierwsza Sodalicja Mariańska, tzw. Prima Primaria powstała w Rzymie w 1563 r. z inicjatywy belgijskiego jezuitę, Jana Leunisa, profesora teologii w rzymskim kolegium. Statut organizacji wydał w 1587 r. ówczesny generał jezuitów, zezwalając na rozpowszechnianie sodalicji w europejskich kolegiach zakonu. Członkowie sodalicji mieli dbać o własne doskonalenie moralne, pielęgnować pobożność maryjną i eucharystyczną, prowadzić akcje charytatywne, nauczać katechizmu prostych ludzi czy zaniedbaną młodzież i przygotowywać ich do sakramentów świętych. Działalność sodalicji wyrażało hasło: *Per Mariam ad maiorem Dei gloriam* (»Przez Maryję wszystko na większą chwałę Boga«). Sodalicje rozwijały się w Europie przy szczególnym wsparciu papieży. Do poł. XVIII w. przyjmowano do nich jedynie mężczyzn i chłopców. Później – również kobiety. W Polsce rozpoczęły działalność w momencie pojawienia się w kraju jezuitów”. Tamże.

którym był jeden z bardziej doświadczonych sodalistów, zapoznawał kandydatów z „Ustawami sodalicijnymi”, obejmującymi prawa i obowiązki sodalistów, wykaz odpuśców sodalicyjnych, regulamin i ceremoniał przyjęcia do Sodalicji. Równocześnie, zarówno aspiranci, jak i kandydaci, uczestniczyli w zebraniach członków Sodalicji. Wygłaszali referaty, brali udział w dyskusjach, wykonywali określone zadania. Samo przyjęcie do Sodalicji poprzedzał często egzamin (rozmowa) z księdzem moderatorem lub konsultą – grupą kilku sodalistów, którzy opiekowali się aspirantami i kandydatami oraz decydowali o gotowości ich przyjęcia do Sodalicji Mariańskiej<sup>15</sup>.

Ceremoniał przyjęcia miał uroczysty przebieg. Odbывał się w czasie nabożeństwa w szkolnej kaplicy w obecności całego koła sodalistów, rodziców i niekiedy nauczycieli, śpiewał też chór. Zewnętrznym wyrazem przyjęcia do Sodalicji było nałożenie na kandydatów biało-niebieskiej szarfy, wręczenie obrazka z wizerunkiem Matki Boskiej oraz znaczka sodalicyjnego, który sodalista powinien stale nosić. O decyzji konsulty przesunięcia aspirantów do kandydatów, a kandydatów do sodalistów informowani byli wszyscy członkowie koła i decyzja była zapisywana w protokolarzu zebrań<sup>16</sup>.

Praca Sodalicji uzewnętrzniała się przede wszystkim w stałej opiece nad szkolną kaplicą, ołtarzami znajdującymi się w szkole, ołtarzami Matki Boskiej w kościele, figurami i kapliczkami przydrożnymi. Drugą formą pracy była pomoc ubogim. Przynajmniej dwa razy w roku (przed świętami Bożego Narodzenia i Wielkanocą) sodaliści wystawiali w szkole lub w kaplicach tzw. kosze św. Antoniego, do których zbierano żywność, odzież i obdarowywano tym ubogie rodziny<sup>17</sup>.

Działalność sodalistów przejawiała się w uczestnictwie w specjalnych nabożeństwach, stałych modlitwach w określonych grupach i godzinach w kościele lub kaplicy, adoracjach przed świętami gwiazdkowymi i wielkanocnymi, w maju i październiku oraz przed wszystkimi świętami poświęconymi Matce Boskiej. Inną formą działalności Sodalicji były tzw. ćwiczenia duchowe. Polegały one na podejmowaniu pewnych zobowiązań lub na wyrzeczeniach z określonych przyjemności. Do najczęściej podejmowanych zobowiązań należał udział w określonej liczbie dodatkowych nabożeństw majowych lub październikowych, porannych nabożeństwach przed gwiazdką (roratach), przystępowanie do spowiedzi i komunii św. przez 9 kolejno po sobie następujących pierwszych piątków miesiąca, pomoc w nauce koleżance, złożenie ofiary na określony cel, np. budowę kościoła, na biednych, na potrzeby misji katolickiej, pomoc starcom i biednym<sup>18</sup>.

Wyrzeczenia polegały na dobrowolnym rezygnowaniu w pewnym określonym czasie z różnych przyjemności np. udziału w zabawie, wieczorku, niejedzeniu słodyczy przez okres postu i adwentu, rezygnacji z pójścia do kina czy na koncert w pewnych okresach przyjętych i wyznaczonych indywidualnie przez sodalistkę

<sup>15</sup> M. Komorka, *Sodalicja Mariańska*, „Przyjaciel Ludu” 1991, nr 4, s. 20-34.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

bądź sodalistę, na wyznaczeniu dodatkowych dni postu poza stałymi, określonymi przez religię<sup>19</sup>.

Na podstawie relacji można stwierdzić, że wyrzeczenia nie miały nic wspólnego z cierpieniem, poświęceniem czy głodówką. Były rezygnacją dobrowolną. Praktyki te często nazywano hartowaniem ducha. Zobowiązania były sprawą indywidualną sodalistów. Ich wykonanie leżało wyłącznie w sferze indywidualnej odpowiedzialności za podjęte zadanie. Tego typu praktyki nie były przedmiotem publicznych rozliczeń i analizy na zebraniach koła. Na zebraniach dyskutowano o różnych formach ćwiczeń duchowych, ale były to dyskusje o charakterze ogólnym. Nie odnosiły się do konkretnych osób czy podejmowanych przez nie zadań<sup>20</sup>.

Regularne, miesięczne zebrania Sodalicji Mariańskiej odbywały się przeważnie w szkole, w kaplicy szkolnej, niekiedy w kościele. Były uczennice gimnazjum twierdzą, że udział w zebraniach był absolutnie dowolny. Każda aspirantka i sodalistka uważała udział w zebraniu za osobisty obowiązek wynikający z przynależności do Sodalicji. Niezmiernie rzadkie były więc przypadki opuszczania zebrań przez sodalistki<sup>21</sup>.

Z protokołów zebrań Sodalicji gimnazjum męskiego wynika, że wprowadzono (przynajmniej w latach trzydziestych) pewne zewnętrzne formy odpowiedzialności organizacyjnej. Zaznaczano w protokole, ile osób było na zebraniu, wspomniano kilkakrotnie o obowiązku usprawiedliwienia się z nieobecności osobiście u księdza moderatora, przypominano o obowiązku noszenia odznaki sodalicyjnej<sup>22</sup>.

Zebrania Sodalicji w gimnazjum rozpoczynały się od modlitwy. Potem następowało odśpiewanie okolicznościowej pieśni religijnej, sprawdzenie obecności i odczytanie protokołu z poprzedniego zebrania. Głównym punktem zebrania były: referat wygłaszany kolejno przez sodalistów, kandydatów i aspirantów, dyskusja nad referatem w formie uzupełnień lub pytań, komunikaty sodalicyjne o nabożeństwach, niekiedy informacje o działalności Sodalicji w innych szkołach i diecezjach, sprawozdanie z udziału sodalistów w Kolonii Snieżnickiej (cykliczne zjazdy i adoracje sodalistów z całej Polski) i innych zjazdów<sup>23</sup>.

Plan pracy (zebrań) był opracowany na cały rok szkolny. Referaty do dyskusji podawane były na plenarnym zebraniu we wrześniu. Najczęściej w ciągu jednego roku szkolnego opracowywano jeden cykl tematyczny, np. *Kult NMP w Polsce*. W tym cyklu wygłoszono następujące referaty: *Kult Matki Boskiej w obrazach*, *Matka Boska w literaturze polskiej*, *Legenda o św. Łukaszu malarzu NMP*, *NMP w sztuce* – ostatni referat był ilustrowany obrazami i przezroczami. Na zebranie przybył nauczyciel rysunków W. Ballarin, który na podstawie ilustracji, wyświetlanych obrazów omówił największe dzieła malarskie poświęcone Matce Boskiej. Ponieważ referat i jego omówienie wzbudziły ogromne zainteresowanie sodalistów temat kon-

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże.

tynuowano na następnym zebraniu. Innym cyklem zebrań było zagadnienie *Święci a my*. Każdy z sodalistów wybierał postać jednego świętego i opracowywał referat na jego temat<sup>24</sup>.

Szczególną rolę w Kościele katolickim w Polsce okresu międzywojennego odegrała Akcja Katolicka<sup>25</sup>, a w jej ramach organizacyjnych Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej (KSMM) i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej (KSMŻ). Początków tych organizacji należy szukać jeszcze przed I wojną światową, kiedy to w Poznaniu zaczęły powstawać organizacje młodzieży – Katolickie Towarzystwo Młodzieży, Towarzystwo Młodzieży Katolickiej, Towarzystwo Opieki nad Młodzieżą i towarzystwa o charakterze patronalnym. Pragnieniem organizatorów było umasowienie organizacji, co udało się osiągnąć po I wojnie światowej, kiedy dojrzała ona i wypracowała nowe metody działania. Zmieniła wówczas nazwę na Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej, składając się w zasadzie z dwu odrębnych organizacji: Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej Żeńskiej i Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej Męskiej. Stowarzyszenia te w obrębie diecezji łączyły się w Związki Młodzieży Polskiej, te zaś w Zjednoczenie Młodzieży Polskiej z siedzibą w Poznaniu. Wkrótce Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej zaczęły powstawać w całym kraju. W 1926 r. działało ponad 2000 stowarzyszeń lokalnych ujętych w federację 19 związków, zrzeszających 100 tys. członków, a w 1930 r. uczących się 125 tys. dziewcząt i chłopców. Praca organizacyjna i wychowawcza przeniosła się na teren sekcji, które nosiły nazwę „kółek”. Poprzez wzrastającą liczbę człon-

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Ramy organizacyjne nadał jej pap. Pius XI w encyklice *Ubi arcano* (1922), a także list do kard. A. Bertrama z Wrocławia (1928). W diecezjach polskich poprzedniczką Akcji Katolickiej była Liga Katolicka, utworzona w 1920 r. w Poznaniu przez prymasa kard. E. Dalbora, a w 1926 r. w Warszawie przez kard. Kakowskiego. Typ poznański ligi przyjął się w diecezjach b. zaboru pruskiego i austriackiego, a typ warszawski w diecezjach b. zaboru rosyjskiego. Ten ostatni działał na podstawie zasad wskazanych przez pap. Piusa XI. Choć jako nazwa pojawiła się już wcześniej w *motu proprio* Piusa X z roku 1903. Ten sam papież w encyklice *Divini Redemptoris* wyznaczył jej zadania na rzecz budowania państwa sprawiedliwości społecznej opartej na nauczaniu Kościoła. Ligi typu poznańskiego działały na podstawie istniejących już organizacji i katolickich stowarzyszeń świeckich. W roku 1929 w archidiecezji poznańskiej działało 230 lig tego typu. Ligi te stały się fundamentem Akcji Katolickiej, którą 24.11.1930 r. utworzył prymas August Hlond jako Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, z siedzibą w Poznaniu. Dyrektorem jej został ks. S. Adamski, a następnie S. Bross. Od 1931 r. Akcja Katolicka wydawała własny organ „Ruch Katolicki”. W latach 1930-32 powstała ona w pozostałych diecezjach. Statut konstytucyjny Akcji posiadał jednolity profil dla całego kraju, został on zatwierdzony w 1930 r. przez papieża Piusa XI. Celem Akcji było zespolenie, organizowanie zrzeszeń katolickich dla celów apostołstwa świeckiego, czyli pogłębianie i szerzenie, wprowadzanie w czyn i obrony zasad katolickich w życiu jednostki, rodziny i społeczeństwa zgodnie z nauką Kościoła i wskazaniem Stolicy Apostolskiej. Akcja była organizacją apolityczną. Patronem Akcji Katolickiej w Polsce był św. Wojciech, natomiast jako święto patronalne wyznaczono uroczystość Chrystusa Króla. Por. S. Adamski, *Akcja Katolicka Młodzież*, Poznań 1937, s. 29-39.

ków Stowarzyszenia stały się organizacjami masowymi. W 1937 r. liczbę członków KSMM szacowano na 151 780, a KSMŻ na 175 tys. członków, skupionych w 5502 oddziałach. W roku 1939 KSMM liczyło 4325 oddziałów i 3739 pododdziałów, KSMŻ – 5176 oddziałów i 6551 pododdziałów w całym kraju<sup>26</sup>.

Z chwilą powstania Akcji Katolickiej, Stowarzyszenie Młodzieży Polskiej (Męskiej i Żeńskiej) decyzją Episkopatu Polski w Częstochowie z września 1931 r. zostały do niej przyjęte. Konieczna stała się reorganizacja, polegająca na przyjęciu statutu konstytucyjnego Akcji Katolickiej oraz nowych statutów dla stowarzyszeń, regulaminów i zmiany nazwy na Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej. Zgodnie ze statutem (1934) siedzibą KSMM i KSMŻ był Poznań, patronem zaś Stowarzyszenia został św. Stanisław Kostka, a dniem uroczystości obchodzonym był 13 listopada<sup>27</sup>.

29 stycznia 1934 r. Rada Ministrów II RP w specjalnym rozporządzeniu o stowarzyszeniach oficjalnie zatwierdziła działalność Akcji Katolickiej. Od roku 1934 działała ona w czterech kolumnach i krzewiła prawdy religii katolickiej, zasady moralne, budziła ducha obywatelskiego, szerzyła miłosierdzie chrześcijańskie, oświatę, naukę i kulturę katolicką poprzez praktyki religijne, konferencje. Obok Akcji Katolickiej prężnie działały w okresie międzywojennym: Towarzystwo św. Wincentego à Paulo, Liga ku Ochronie Czcii, Katolicki Związek Abstynentów i inne. Szkoła ideowa tego typu formowała zwykle osobowość człowieka na całe życie, dając mu głębszy sens i jakiś ludzki, a zatem jakże religijny wyraz<sup>28</sup>.

Ważną rolę w duszpasterskiej parafialnym odgrywały także bractwa religijne i III Zakon Franciszkański. Miały one w Polsce wielowiekową tradycję. Do najbardziej popularnych wśród młodzieży obok bractw różańcowych była Krucjata Eucharystyczna<sup>29</sup>, szerzona przez szare urszulanki, która w 1937 r. liczyła 190 tys., głównie spośród młodzieży szkolnej i dzieci. Łączyła ona w swoim założeniu pewne elementy Apostolstwa Modlitwy z harcerstwem<sup>30</sup>.

Trudno w tym momencie nie wspomnieć także o samym harcerstwie – organizacji, choć nie kościelnej, jednak mającej wielkie zasługi w okresie międzywojennym

<sup>26</sup> Cz. Strzeszewski, *Powołanie katolików świeckich do apostołstwa*, ZNKUL 1966, nr 9, s. 9, z. 4, s. 11-19.

<sup>27</sup> J. Mazur, *Zjazdy katolickie archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej (1920-1939)*, „Chrześcijanin w Świecie” 1985, nr 17, z. 6, s. 37-44.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Krucjata Eucharystyczna została założona przez O. Bessier’sa TJ w 1916 r. jako organizacja dla dzieci w ramach Apostolstwa Modlitwy, prowadzonego przez jezuitów. Pierwsze oddziały powstały we Francji, a następnie Krucjata szybko rozszerzyła się w innych krajach. W 1921 r. Benedykt XV dokonał oficjalnego zatwierdzenia Kruczaty. Następny pap. Pius XI zaraz po swojej koronacji w 1922 r. udzielił błogosławieństwa „rycerzom eucharystycznym”. Na terenie Polski Krucjata została założona przez bł. Urszulę Ledóchowską, założycielkę Zgromadzenia Sióstr Urszulanek SJK. Por. s. G. Słupecka, *Krucjata Eucharystyczna*, Lublin 1973, s. 11-12.

<sup>30</sup> A. Adamski, *Duszpasterstwo w ZHP w okresie II Rzeczypospolitej (1920-1939)*, Warszawa 1983, s. 39-47.



w procesie wychowawczym młodego pokolenia w oparciu o wartości chrześcijańskiej. Harcerstwo propagując pracę w małych grupach rówieśniczych, na świeżym powietrzu, odkrywając piękno świata, stało się niebywałą okazją do tworzenia nowych form oddziaływania duszpasterskiego do tej pory zupełnie nieznanymi. Obecność kapłanów wśród harcerek i harcerzy stała się także niezwykle istotna w odniesieniu do określenia kierunków wychowawczych w ruchu. Inspirowali oni młodych ludzi do rozwoju wewnętrznego, do budowania osobowości, kształtowania właściwych postaw wobec rzeczywistości w zgodzie z Prawem Bożym oraz miłością Boga i bliźniego. Byli sami wzorem takich postaw, co odpowiadało cechom metody harcerskiej, jaka była propagowana wśród młodzieży. Jednocześnie przejmowali odpowiedzialność za wspólnoty harcerskie w chwilach, gdy wymagała tego sytuacja i jednoznacznie wyznaczyli kierunek ich dalszego rozwoju. Walny Zjazd ZHP, który odbył się na przełomie 1920 i 1921 roku, określił jednoznacznie zasady funkcjonowania polskiego harcerstwa w II RP. Nowe warunki wymagały również uregulowania sytuacji księży w polskim harcerstwie. Poszczególne środowiska współpracowały ściśle z księżmi i biskupami. Nie było jednak określonego statutowo i regulaminowo działania duchowieństwa w harcerstwie<sup>31</sup>. Krytykowano też ZHP za faktyczne ograniczenia swoich wpływów do szkół średnich, do których uczęszczała ze środowisk lepiej sytuowanych materialnie oraz za niewielkie wpływy wśród środowisk robotniczych i wiejskich<sup>32</sup>.

Od 4 do 9 lipca 1924 r. odbyły się pierwsze narodowe zloty: harcerzy na Siekierkach i harcerek w Swidrze. Po odzyskaniu niepodległości zwrócono uwagę na dominujący, nadmiernie rozbudowany w harcerstwie militarizm, który wówczas już nie był potrzeby. Szukano sposobu wyjścia z kryzysu. Stworzono więc programy specjalnościowe, które okazały się świetnym na niego lekarstwem. Rozwijało się harcerskie szybownictwo, żeglarstwo, kajakarstwo, turystyka kwalifikowana, krótkofalarstwo, strzelectwo, spadochroniarstwo, rozmaite kluby sportowe. Harcerstwo kwitło dzięki dużemu wsparciu finansowemu państwa. Punktem kulminacyjnym jego rozwoju okazał się słynny zlot w Spale w dniach 11-27 lipca 1935 r. Wzięło w nim udział 25 tys. uczestników. Wcześniej, poczynając od 1933 roku, Aleksander Kamiński rozpoczął rozwój zuchostwa. Choć pierwszą gromadę zuchową zorganizowała w 1914 roku w Zakopanem Olga Malkowska, wzorując się na brytyjskich „Wilczętach”, dopiero Kamiński znalazł odpowiednie rozwiązania metodyczne i uczynił z ruchu zuchowego poważną gałąź działalności harcerstwa. W końcu 1938 roku dwie części składowe ZHP – Organizacja Harcerzy i Organizacja Harcerek liczyły odpowiednio 130 500 i 71 600 członków. We wrześniu 1938 roku w związku z akcją zajęcia przez wojsko polskie Zaolzia utworzono Pogotowie Harcerek z odrębną siecią podległości pod komendanturą hm. Józefiny Łapińskiej. Po zakończeniu operacji nie zostało ono zlikwidowane. Trwały szkolenia sanitarne, łącznościowe, przeciwlotnicze i przeciwigazowe. Pogotowie Harcerzy utworzono w czerwcu 1939 r.,

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> W. Błażowski, *Z dziejów harcerstwa polskiego 1910-1939*, Warszawa 1985, s. 20-34.

jednak z powodu mobilizacji większość instruktorów jego struktura organizacyjna została w znacznej mierze rozbita<sup>33</sup>.

W czasie II wojny światowej KSMM i harcerstwo zasilalo szeregi partyzantów, walcząc w obronie ojczyzny zgodnie z ideałami organizacji, w których się wychowali.

### 3. Sytuacja po II wojnie światowej

II wojna światowa i powojenne przekształcenia granic przyniosły radykalną zmianę sytuacji. Eksterminacja narodu żydowskiego i prześladowania spowodowały, że Polska stała się krajem niemalże jednolitym wyznaniowo, liczba przedstawicieli innych wyznań zmalała do wartości, można nawet powiedzieć, śladowej<sup>34</sup>.

Od samego początku władze komunistyczne dawały do zrozumienia, że nie będzie powrotu do takich stosunków na linii państwo – Kościół, jakie istniały w okresie międzywojennym. Z biegiem czasu sytuacja stawała się dla Kościoła coraz trudniejsza. Kościół poddawany był niewidocznej, ale stopniowo rosnącej presji ze strony władz<sup>35</sup>.

12 września 1945 r. komuniści jednostronnie zerwali konkordat ze Stolicą Apostolską. Kościół w Polsce stracił w ten sposób osobowość prawną<sup>36</sup>. Według oficjalnej propagandy stało się to z winy Kościoła; w rzeczywistości jednak chodziło o rozdzielenie Kościoła od państwa, gdyż ten nabierał coraz większego znaczenia, co bynajmniej nie było władzy na rękę. Nasilały się aresztowania księży<sup>37</sup>.

Władze miały również na celu eliminację religii ze szkół, ponieważ powszechnie na nią uczęszczano, mimo że wydane przez państwo okólniki zwalniały młodzież z tego obowiązku. Mimo takiego stanowiska władz komunistycznych, w latach 40. nadal funkcjonowało Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Męskiej na terenie metropolii poznańskiej i krakowskiej. Niestety nie doszło do wznowienia KSMŻ<sup>38</sup>, a w jego miejsce powołano Żywy Różaniec Dziewcząt (ŻRD). Reaktywowano

<sup>33</sup> Tamże, s. 36-40.

<sup>34</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Kraków 2003, s. 13-50.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Nowy Konkordat z Watykanem został podpisany dopiero 28 lipca 1993 r., natomiast dokumenty ratyfikacyjne podpisał prezydent A. Kwaśniewski 23 lutego 1998 r.

<sup>37</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół...*, s. 13-50.

<sup>38</sup> Przynajmniej nie wszędzie. Autor odnalazł w powojennym zasobie Archiwum Państwowego w Gorzowie Wlkp. Statut Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej. Według statutu celem podstawowym było: „wyrabianie członkiń na świątłych i czynnych członków Kościoła katolickiego, przygotowanie ich do indywidualnego i zbiorowego apostołstwa Chrystusowego oraz szerzenie zasad katolickich poprzez wszystkie dziedziny życia i kultury, dla dobra i pożytku Kościoła katolickiego i Polski. Zadaniem KSMŻ było: 1. krzewienie prawd religii katolickiej, jej zasad moralnych i praktycznych w życiu indywidualnym i zbiorowym; 2. krzewienie katolickiego ducha obywatelskiego i zrozumienie spraw państwowych; 3. szerzenie zagadnień i ideałów kobiecych w oparciu o zasady katolickie itd.”. APG, PPRN i UP w Gorzowie Wlkp., sygn. 1876, s. 73-80.

działalność także innych organizacji, jak Sodalicje Mariańskie czy też Koła Ministrantów. Istniały także szkoły katolickie (głównie zakonne), obecni byli duszpasterze w harcerstwie, w młodzieżowej przybudówce PCK itd. Kościół angażował się w działalność charytatywną, w której to brała udział młodzież (Caritas, Tygodnie Miłosierdzia, zbiórki pieniężne TPKUL od 1946 r.). Kościół posiadał również zaplecze drukarskie i prasę katolicką, w tym pisma adresowane do młodzieży i dzieci (np. „Rycerz Niepokalanej” i „Mały Rycerz Niepokalanej”). Obecny był także ze swoją nauką w szkole publicznej, tak poprzez modlitwy przedlekcyjne, krzyże w salach, śpiew, jak i obecność szanowanego na ogół prefekta, religijnego i patriotycznego środowiska nauczycieli, a kończąc na istnieniu w bibliotekach szkolnych prasy katolickiej<sup>39</sup>.

Jednak z miesiąca na miesiąc rosła siła reżimu komunistycznego. Wyraźne pogorszenie stosunków państwo – Kościół nastąpiło jesienią 1947 r., po wydaniu przez Episkopat obradujący na Jasnej Górze listu do wiernych, w którym wezwano do bojkotu prasy antyreligijnej oraz zaprotestowano przeciw ateistycznej indoktrynacji młodzieży, a także ograniczaniu swobód obywatelskich i nasileniu cenzury. List był rezultatem oceny polityki państwa wobec Kościoła, jakiej dokonali biskupi podczas Konferencji Plenarnej Episkopatu w dniach 5-7 września 1947 r. W odpowiedzi reżim w pierwszych dniach października 1947 r. wydał rozporządzenie zmuszające wszystkie zrzeszenia religijne (m.in. Sodalicję i KSM) do poddania się procedurze rejestracji, co stanowiło oczywisty wstęp do ingerencji w ich działalność. Komuniści postanowili wyeliminować konkurentów do procesu wychowania młodego pokolenia. W 1948 r. powstały kolejno dwie organizacje; Powszechna Organizacja „Służba Polsce” oraz Związek Młodzieży Polski (ZMP), których zadaniem było indoktrynacja ateistyczna młodzieży polskiej. 5 sierpnia 1949 r. wydany został Dekret o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach. Znosił on obowiązujące dotąd wyłączenie spod przepisów prawa o stowarzyszeniach zrzeszeń mających na celu wykonywanie kultu religijnego, za wyjątkiem związków wyznaniowych prawnie przez państwo uznanych. Wszystkie stowarzyszenia katolickie zostały w konsekwencji tego zmuszone do uzyskania w ciągu 90 dni formalnej rejestracji, pod groźbą rozwiązania i konfiskaty majątku; dotyczyło to zarówno zrzeszeń posiadających osobowość prawną, jak i pozbawionych jej. Episkopat uznał dekret władz za bezprawny i z dniem 3 listopada 1949 r., a więc tuż przed upływem 3-miesięcznego okresu przeznaczanego na rejestrację, zawiesił działalność wszystkich stowarzyszeń katolickich w Polsce. Jednak nie wszędzie w jednym czasie organizacje katolickie uległy rozwiązaniu, m.in. niektóre koła przekształciły się w PCK, nadal próbując prowadzić swą działalność<sup>40</sup>.

Po śmierci kard. A. Sapiehy, po procesie księży z kurii krakowskiej w 1953 r. i uwięzieniu abpa Eugeniusza Baziaka, pod dużych trudnościach, jakie napotykały oddziały KSMM i Żywy Różaniec Dziewcząt w swojej pracy, 7 lutego 1953 r. bp Franciszek Jop rozwiązał dekretem KSMM i ŻRD w całej archidiecezji kra-

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

kowskiej. Uczynił to w obecności ks. Józefa Hajduka, prezesa KSMM Jana Kotyzy i p.o. dyrektora ŻRD Janiny Bogdanowiczówny. ŻRD i KSMM były ostatnimi organizacjami młodzieży katolickiej w archidiecezji krakowskiej (i w Polsce) działającymi nieprzerwanie do 1953 r. Wraz z ich rozwiązaniem zakończył się pewien etap działalności organizacji katolickich o dużych tradycjach i specyficznej formie pracy wnoszących znamienne wkład w życie środowiska katolickiego<sup>41</sup>.

Możliwości oficjalnego (aczkolwiek bardzo ograniczonego i kontrolowanego przez władze) zrzeszania się świeckich nastąpiła po 1956 r., kiedy utworzone zostało 5 pierwszych Klubów Inteligencji Katolickiej. Od lat 60. dynamicznie, choć nie bez przeszkód, rozwijały się w Polsce wspólnoty apostołskie laikatu. Pierwszą z nich były Oazy założone przez ks. Franciszka Blachnickiego, które później przybrały formę masowego Ruchu Światło-Życie. Drugim rodzimym ruchem laikatu była Rodzina Rodzin założona z inicjatywy prymasa S. Wyszyńskiego. W latach 70. implantuje się w Polsce kilkanaście ruchów rozwiniętych na Zachodzie w okresie Soboru Watykańskiego II: Odnowa w Duchu Świętym, Droga Neokatechumenalna, Focolari, Wiara i Światło itd.<sup>42</sup>

Bohaterowie II wojny światowej i czasów reżimu komunistycznego mają obecnie po 70-80 lat. Żywotność pokolenia II RP do dziś zadziwia i budzi lekką zazdrość. Pokolenie to, żyjące po wojnie w kraju i na emigracji, było świadkiem osobistych tragedii, śmierci najbliższych, a także zbiorowych nieszczęść, które wiązały się z utratą przez Polskę niepodległości na długie dziesięciolecia. Pokolenie Polski Walczącej nie zgięło karku, nie poddało się. Pozostało także wierne Kościołowi mimo przeciwności losu.

#### 4. Konkluzje na dziś

Nie sprawdziły się prognozy, że w miarę kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa pluralistycznego kościoły w Polsce będą pustoszeć. Wiara społeczeństwa wynika tu z trwałego miejsca, jakie religia uzyskała w polskiej kulturze. Wiara Polaków staje się coraz bardziej dojrzała, wynika też coraz częściej nie tyle z wychowania w rodzinie, co z osobistego wyboru. 19,8% badanych deklaruje, że ich wiara ma charakter pogłębiony (dane z 2002 r.). Zaledwie 5,9% Polaków twierdzi, że nigdy nie bierze udziału w praktykach religijnych.

Życie religijne Polaków nie jest jednak wolne od paradoksów: powszechne zaufanie, jakim cieszy się Kościół, współlistnieje z wybiórczym traktowaniem prawd wiary. Poważnym wyzwaniem dla Kościoła jest stan moralności dnia codziennego Polaków, szczególnie w sferze etyki seksualnej. Proces relatywizacji obserwuje się zwłaszcza wśród młodzieży. Wolnej miłości i „seksu bez ograniczeń” nie akceptuje

<sup>41</sup> T. Biedroń, *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945-1953*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie. Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne” 1991, z. 42, s. 298.

<sup>42</sup> Ks. B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8: *Czasy współczesne 1914-1992*, Lublin 1995, s. 506-515.

przeciętnie zaledwie ok. połowa badanych. Podobnie wygląda stosunek do antykoncepcji. Wyzwaniem dla Kościoła w Polsce jest religijność młodzieży, gdzie notuje się jej spadek, szczególnie dotyczy to ośrodków wielkomiejskich.

Kościół w Polsce – choć zarzuca mu się z zewnątrz klerykalizm – wykazuje dużą otwartość na nowe wspólnoty i inicjatywy laikatu. Ruchy apostołskie – tak jak w całej Europie – stają się tu szansą formowania głębszego życia religijnego, szczególnie wśród młodych. Istnieje ponad 150 tego rodzaju inicjatyw, skupiających ponad 5% społeczeństwa.

Mimo że nowe ruchy dynamicznie się rozwijają, to laikat – w swojej masie – wykazuje małe zaangażowanie. Istnieje w Polsce problem laikatu „śpiącego olbrzyma”. Skutkiem tego jest mała aktywność organizacji katolickich w budowaniu społeczeństwa obywatelskiego.

W obecnej sytuacji, jaką przeżywa Kościół w Polsce, Benedykt XVI zaapelował wyraźnie o współpracę wszystkich środowisk tworzących Kościół: biskupów, duchownych i świeckich. Wśród najważniejszych zadań papież wskazuje na zaangażowanie w duszpasterstwo młodzieży i obecność Kościoła w kulturze.

## **Zusammenfassung**

### **Abriss der Jugenseelsorge in der Zwischenkriegszeit in Polen – Schlussfolgerungen für heute**

Nach der Erlangung der Unabhängigkeit hat Polen einen gesellschaftlichen und politischen Nachwuchs gesucht. Diesen Nachwuchs fand sich in den Jugendorganisationen der katholischen und nationalen Herkunft. Somit jeder dritter Jugendliche gehörte einer Jugendorganisation an, meistens einer katholischen. Vor allem waren folgende Vereine populär: Katholischer Jugendverein, Marianische Kongregation, Pfadfinderverein usw.

Ting et ex eum num zzrit dignim inibh et, quat lut wis autpat loborper am, conse  
essim volore del etueros acipsusto odolummy nibh enim iure vel ullahmco nseniam-  
commy niam delit lummodolore minim zzrit prat lute conum quat iniam, susto dolo-  
bor aut velit alit at inisl euisi.

Ommy nostie molumsa ndrerci duisit, vel irit ad tio consecete feuguer cidunt lut  
irilis alisim venisit alisit ipit iliquismod eliquisit nullaore facincipit nons deliquis  
dunt num iusto od modions equat. Ignim ing eliquam consequisci blaor sequat. Ut  
laor aliquat. Giat.

Quisit dio exero consed te modolobore et, ver sed dio delesse ea acilluptat, sim  
aut praesequi tem er sim erci essisl utatum zzrit aut laortie modipisim aci ex erci te  
verat luptat luptat wiscidui ex el ero cor se minibh euis eratum zzril ea acilit ad tisi-  
sim elesse tat alit, sisi.



**Syndrom Judasza. Teologiczna perspektywa utraty nadziei**

Współczesną teologię i antropologię niepokoić musi wysoki poziom pesymizmu, który coraz mocniej i wyraźniej wpisuje się w życie człowieka doby współczesnej. Jest on częścią – postrzeganej z szerszej perspektywy – sytuacji i kondycji ludzkiej osoby, realizującej swój byt w przestrzeni pomiędzy dokonaniem już odkupieniem a dość częstym (szczególnie od oświecenia) zamykaniem się nań człowieka, zarówno na poziomie intelektu, jak i ducha. Owe zamknięcie jest efektem nie tylko idei podważających (bądź negujących) transcendentny i duchowy wymiar ludzkiego życia, ale także jego psychoorganicznej struktury. Stąd też nowe treści antropologiczne mówią o dramacie tegoż życia, o wewnętrznym konflikcie i nieustannej genezie człowieka. Jest on bytem dynamicznym. Istnieje, ale również nieustannie się wydarza, staje się sobą lub od siebie odpada. W jego własnych decyzjach i wyborach rozgrywa się jego własny los. Istnienie człowieka ma charakter problematyczny, nierozstrzygnięty, wciąż otwarty i dramatyczny. Będąc istotą dramatyczną, w przestrzeni swojej wolności, jest zarazem istotą paschalną, przechodzącą przez całą skalę możliwości decyzji i działań, które przyczyniają się do jego ocalenia lub zagubienia<sup>1</sup>.

Do najwyraźniejszych dziś aspektów tego dramatycznego charakteru ludzkiej egzystencji bez wątpienia należy odchodzenie i zarzucanie nadziei, jako wyraźna przyczyna wspomnianego pesymizmu. Skala i forma tego zjawiska, skądinąd wcale nie nowego, jest zdecydowanie niepokojąca, o ile nie porażająca, do tego stopnia, że możemy przypisać mu miano dość powszechnego i trwałego egzystencjału. I to właśnie kieruje nas ku próbie określenia tej sytuacji mianem syndromu Judasza, jako biblijnego tła dla teologiczno-antropologicznych rozważań. Czym jest ów syndrom Judasza? Dlaczego człowiek, żyjący w epoce dynamicznego rozwoju cywilizacyjnego i technologicznej ekspansji, coraz częściej i mocniej pogrążony jest w „bez-nadziei”?

**1. Dramat Judasza – zarys analizy krytycznej**

Dramatyczną postać, jaką niewątpliwie jest Judasz, wbrew pozorom możemy uważać za wzorzec/symbol zarzucenia nadziei przez człowieka ery nowożytnej i wszelkich tego dramatycznych konsekwencji. Wielkość i skala, specyfika i znaczenie jego dramatu, zarówno w świetle analizy biblijno-teologicznej, jak i antropologicznej, pozwalają na ukonstytuowanie i opisanie zespołu przyczyn, uwarunkowań oraz zależności dla współczesnych objawów porzucania nadziei i określenie ich mianem syndromu. Możemy zatem choćby w hipotetycznym zarysie wykazać

<sup>1</sup> W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996, s. 46.

swoistą analogię sytuacji i kondycji tegoż ucznia Jezusa do sytuacji oraz kondycji człowieka ery technologicznej i konsumpcjonistycznej. A przede wszystkim na tle życia i tragicznego końca apostoła, który wydał Jezusa, podjąć rozważanie nie mniej dramatycznej sytuacji człowieka dziś, której istotną przyczyną jest brak nadziei.

W pierwszej kolejności musimy jednak poruszyć kwestię samego Judasza i jego oceny teologiczno-antropologicznej; podjąć raz jeszcze krytyczną analizę postaci, która na sposób ostatecznie tragiczny bierze udział w wydarzeniach zbawczych, będąc ich ważnym elementem. Istnieje pewien problem, polegający na tym, że w historii teologii (i chrześcijaństwa w ogóle) Judasz jednostronnie i niemal bezkrytycznie zamykany jest i klasyfikowany w pojęciu zdrajcy, przez którego ukrzyżowany został Jezus Chrystus. Zdrada jest jego największą i jedyną winą. Jest jego – po dziś wypowiedzanym – przekleństwem, a tym samym jedynym dramatem. Ocenia się go i rozważa zawsze przez pryzmat Ostatniej Wieczerzy i nocnego spotkania/pocałunku w Ogrodzie Oliwnym. Wokół tych wydarzeń toczy się zatem od wieków dyskusja, zarówno o samym Judaszu, jak i o konsekwencjach jego czynu w odniesieniu do Chrystusa. Całe jego życie, w nieraz spekulatywnych i niemal jurydycznych analizach, oceniane i osądzone jest właśnie w świetle tych wydarzeń i faktów. I oczywiście, akceptując prawdę, że Judasz przyczynił się do możliwości pojmania Jezusa, a w konsekwencji całkiem pośrednio do Jego ukrzyżowania, to nie możemy zapominać, iż mając na względzie tajemnicę zbawienia, właśnie w tych ocenach i analizach – nawet w obliczu słów Jezusa o zdradzie (por. Mt 26,24) – postać Judasza jest często źle rozumiana, a nawet zafałszowywana<sup>2</sup>. Szczególnie z perspektywy współczesnych analiz egzegetyczno-psychologicznych „sprawy Judasza” (np. gdy chodzi o jego intencje, duchowe zaślepienie, złudne oczekiwania i nadzieje religijno-polityczne) niedopuszczalne są choćby próby przypisywania mu odpowiedzialności równej odpowiedzialności Wysokiej Rady i Piłata<sup>3</sup>. Niedopuszczalne są tym samym głosy bezpośredniego bądź pośredniego jego potępienia<sup>4</sup>. Czyż Jezus w czasie Ostatniej Wieczerzy nie umywa mu nóg? Czyż wobec nadchodzącego czynu Judasza nie nazywa go do ostatniej chwili przyjacielem (por. Mt 26,50)?<sup>5</sup> Czyż autorytatywnie i ostatecznie wydaje wyrok potępiający?

Tak mocne i niemal wyłączne skoncentrowanie uwagi na zdradzie automatycznie przysłania w rozważaniach nad postacią Judasza sprawę – jak się wydaje – dla niego o wiele bardziej dramatyczną i tragiczną w skutkach. Przysłania zarazem kon-

<sup>2</sup> Tamże, s. 108.

<sup>3</sup> Por. F. Jockwig, *Brückenschlag zu den Ostkirchen. Eine Auswahl seiner Aufsätze*, Würzburg 1993, s. 9-15.

<sup>4</sup> Zresztą, któż mógłby wiedzieć, jakiego rodzaju żalem dotknięty był Judasz, kiedy spostrzegł, że Jezus został osądzony i skazany na śmierć: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną” (Mt 27,3-4), H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Tarnów 1998, s. 170.

<sup>5</sup> Blaise Pascal uważa, że Jezus nie widzi w Judaszu nieprzyjaźni (tym samym i zdrajcy), ale rozkaz Boga, którego kocha, dając temu świadectwo poprzez nazwanie go przyjacielem. Zob. B. Pascal, *Mysli*, Warszawa 2001, s. 332 (w układzie J. Chevaliera – nr 736). Szerzej ten kontekst por. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 109-112.



tekst teologiczny, który chcemy wpisać w analizę współczesnej kondycji człowieka. Chodzi o śmierć Judasza, której formą było samobójstwo: „Rzuciwszy srebrniki ku przybytkowi, oddalił się, potem poszedł i powiesił się” (Mt 27,5). Tu tkwi, w naszym ujęciu, drugi – znacznie większy – dramat Judasza, którego zarzewiem i bezpośrednio przyczyną jest utrata nadziei. To jest prawdziwe centrum i apogeum dramatu przeradzającego się w demonizm. Możliwa i – jak się zdaje – dopuszczalna jest opinia, iż właśnie taka forma śmierci, jeszcze bardziej niż „pocałunek w Ogrodzie Oliwnym”, stanowi punkt oceny życia Judasza. Jest swoistym miejscem krytycznym, objawiającym ciemną stronę jego egzystencji i jego zagubienie, a przede wszystkim pustkę duchową. Nie zdradę zatem, a przynajmniej bardziej niż zdradę, to samobójstwo należy postrzegać jako demoniczny moment w jego pełnym tajemnic, wewnętrznie sprzecznym, dwoistym, a ostatecznie tragicznym losie. Przecież wobec „zdrady” Judasza o wiele cięższym gatunkowo grzechem było wszakże trzykrotne wyparcie/wyrzeczenie się Jezusa przez Piotra: „Nie znam tego człowieka” (Mt 26,72 i 74, por. w. 70 oraz Mt 26,31-35). To była prawdziwa zdrada. A jednak Piotr, mimo słów Jezusa: „kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,33), „wyszedł na zewnątrz i gorzko zapłakał” (Mt 26,75), poczuł wstyd i żal do głębi serca, a w ostateczności nie stracił nadziei na Bożą/Chrystusową przebaczącą Miłość. Trwa w niej. Dlatego też w dzień Zmartwychwstania biegnie do grobu, by go zobaczyć pustym. I może się już nie bać Tego, którego trzy razy zdradził<sup>6</sup>, bo była w nim nadzieja pełna, prawdziwa i ufna. Nadzieja ocalająca i odradzająca. W nadziei Piotr zwyciężył, stając się niewzruszoną skałą wiary. Tej samej nadziei, która uratowała Piotra, zabrakło Judaszowi, co spowodowało jego tragiczny koniec. Bez tej nadziei stał się prawdziwym „synem zatracenia”. A wystarczyła tylko nadzieja, bo do ocalenia było blisko. Judasz uświadamiając sobie swój czyn, także – jak Piotr – poczuł wstyd i żal: „Zgrzeszyłem, wydawszy krew niewinną” (Mt 27,4). Jednak nadzieja, a wraz z nią wiara w Boże miłosierdzie, w nim umarła. Wszystko dla niego było już skończone. W bez-nadziei wydał siebie nie w ręce Boga Ojca, ale w całkowitą noc samotności<sup>7</sup>.

Dramat Judasza, jego niemal ontologiczny brak nadziei, bierze się stąd, że jako wybrany i wezwany po imieniu, żywi się czymś innym (własną prawdą, a nie prawdą Bożą), nie Jezusem. Oddaje się komuś/czemuś innemu, a nie tym, którym w Jezusie trzeba służyć (por. J 12,3-8)<sup>8</sup>. Taki stan najpierw osłabia nadzieję, przefalshowuje ją, a następnie od niej odrywa. Zaciemnia nadzieję prawdziwą, którą Bóg ofiarował mu w swoim odwiecznym Synu, Jezusie Chrystusie, i albo rodzi fałszywą utopię, albo wprowadza w ciemność nocy. Taki człowiek nie wierzy już Bogu, a nawet samemu sobie. Nie może już żyć nadzieją, nie może więc w niej czuć się bezpieczny.

<sup>6</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997, s. 44 i n.

<sup>7</sup> Por. W. Hryniewicz, dz. cyt., s. 111 i n. Naturalnie nie wchodzimy tu w przestrzeń soteriologiczno-eschatologicznego osądu Judasza. Tylko bowiem wzorkiem nadziei sięgnąć możemy na drugą stronę niedostępnej tajemnicy, w głąb tajemnicy miłości przebaczącej, która wraz z grzechem świata (por. J 1,29) wzięła na siebie tragiczny los Judasza. Tamże, s. 112.

<sup>8</sup> T. Węclawski, *Powiedzcie prawdę*, Kraków 2003, s. 65.

Pozostaje zatem bez-nadzieja i to wszystko, co ona z sobą niesie: samotność, rozpacz, śmierć.

Nadzieja jest zawsze murem rozgraniczającym pomiędzy bytem a nicością. To znaczy nadaje sens istnieniu, nawet w najbardziej dramatycznym i granicznym momencie życia. W Judaszu ów mur runął. Skoro nic nie chroni egzystencji przed bez-nadzieją, skoro nie ma już nic, nie ma już sensu i nic nie da się uratować, to pozostaje tylko rozpacz kierująca ku śmierci rozumianej jako niebyt. W takiej sytuacji znalazł się Judasz. W takiej też sytuacji zdaje się coraz częściej odnajdywać człowieka współczesna myśl teologiczno-antropologiczna.

## 2. Nadzieja odrzucona – echo ciemnej strony ludzkiej egzystencji

Dramatyczna, choć często niezauważalna, kondycja duchowa człowieka swój najcięższy wymiar odnajduje w niemal chronicznym, przejawiającym się na różne sposoby i o różnych konsekwencjach, braku nadziei. Niestety, zarzucanie nadziei traktowane jest jako pewien naturalny proces rozwoju cywilizacyjnego i technologicznego, a zarazem – paradoksalnie – coraz większa bezsilność wobec lęku i strachu, cierpienia i śmierci. Te ostatnie zresztą jawią się dziś jako rzeczywistości niemal banalne, niedostrzegalne, wobec których należy zachować obojętność. Nadzieja staje się więc albo niepotrzebna, albo postrzegana jest jako utopia, uboczny efekt duchowych mrzonek człowieka. Tym samym w ludzkość wdziera się z ogromną siłą syndrom Judasza. Świadomie bądź nie, staje ona na krawędzi sensu swojego istnienia, coraz bardziej oddalając się od swego źródła i swojej ontologicznej przyszłości. Co jest tego źródłem? Gdzie i kiedy człowiek rozpoczął marsz ku bez-nadziei i jakie są jej przyczyny?

### 2.1. Geneza (dramatu) zarzucenia nadziei

Z poziomu antropologii teologicznej nie trudno dowieść, że fundamentalne źródła epoki porzucenia nadziei tkwią w relacji dzisiejszego człowieka do Boga – Stwórcy; w radykalnym odwole, nie tylko na poziomie idei, ale również w przestrzeni bezpośredniego odniesienia do Stwórcy, a z pewnością w ogromnym usamodzielnieniu się człowieka, opartym na dość mocno wypaczonym pojęciu wolności<sup>9</sup> i skoku cywilizacyjnym; wreszcie na próbach relatywizacji i subiektywizacji prawdy objawionej<sup>10</sup>. Dlatego do niebywałych rozmiarów urosła pokusa, by działać bez Boga. Człowiek żyje i żywi się przekonaniem, że wszystko można wytworzyć (bez Boga), a jego życie zaczyna zamykać się w granicach rzeczy, które potrafi wytworzyć i realności, które potrafi dowieść. W takim świecie w pewność przechodzi przekonanie,

<sup>9</sup> Szerzej na temat idei i koncepcji wolności w naszym aspekcie por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Poznań 1998, s. 245-250; W. Pannenberg, *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995, s. 47-61.

<sup>10</sup> Por. *Dominus Iesus* nr 4. J. Buxakowski, *Wieczność i człowiek. Eschatologia*, Pelplin 2001, s. 18.

że to, czego człowiek sam nie wytworzył, nie istnieje, a pytanie o Boga odchodzi w niepamięć<sup>11</sup>; nie ma sensu. Bóg jako nadzieja i oparcie nie jest już potrzebny. Łatwo więc ignoruje się Boga lub pytania o Niego oraz to wszystko, co z Nim związane. Ludzkość – zauważa A. J. Heschel – nauczyła się słuchać każdego „ja” z wyjątkiem „Ja” Boga, a człowiek naszych czasów dumnie zaczyna oświadczać, że żadna istota nie jest mu obca, z wyjątkiem wszystkiego, co boskie. Pewność co do możliwości człowieka, co do tego, że sam może znaleźć pokój, doskonałość i sens egzystencji, osiągnęła wręcz graniczne wymiary: już wszystko należy do człowieka i nic nie może się nie udać. Takie warunki skądinąd rodzą przestrzeń dla idei zarzucania nadziei, o dwu diametralnie przeciwnych koncepcjach. Według jednej, człowiek jest zbyt potężny, by potrzebować boskiego przewodnictwa, druga zaś – skrajnie pesymistyczna – mówi, iż człowiek jest zbyt mały, by zasługiwać na Bożą pomoc<sup>12</sup>.

Pierwsza kategoria jest rdzeniem idei samowystarczalności człowieka, wygórowanej świadomości o sobie samym, która zasadza się na generalizacji: z faktu, że technologia mogła rozwiązać niektóre problemy, wyciągnięto – naturalnie błędny – wniosek, iż może rozwiązać wszystkie problemy. Człowiek sam dla siebie staje się nadzieją i wybawieniem, a społeczne reformy wyleczą wszystkie choroby i wyeliminują wszelkie zło tego świata. Tymczasem człowiek wciąż doświadcza, że chleb i siła, technologia i wiedza nie zbawią ludzkości. Odkryto, że rozum wszak może być przewrotny, a nauka nie zapewni bezpieczeństwa<sup>13</sup>. Rozczarowanie spotyka człowieka na każdym kroku: „To nie tak miało być!”. Tym samym, skoro Bóg nie jest już brany pod uwagę, a człowiek jednak nie może wypełnić tej luki (braku Boga jako nadziei), nie może sam się zbawić, to ostatecznie każda bezsilność człowieka wobec dramatycznych sytuacji staje się stanem bez-nadziei.

Równie silnym źródłem odrzucenia nadziei jest, będąca w nurcie oświeceniowo-modernistycznym, ateizująca idea naukowego materializmu, wykluczająca możliwość nadziei na przyszłość człowieka. W tej wizji człowiek jest produktem przypadkowych przyczyn, a rozpacz alternatywą dla nadziei, będącej rzekomo formą myślenia życzeniowego<sup>14</sup>. Bertrand Russell, programowo opowiadający się po stronie rozpaczycy uważa, że człowiek jest produktem przypadkowych przyczyn. Jego początek i lęki, nadzieja i wiara, są wyłącznie rezultatem przypadkowego układu atomów. Wszystkie jego trudy, poświęcenie i wielkość skazane są zatem na zagładę w ostatecznej śmierci układu słonecznego. Nie ma nic, nie ma już życia poza grobem<sup>15</sup>. Koncepcje pesymistyczne tkwią w sekularyzującym nurcie wcześniejszych

<sup>11</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2005, s. 23.

<sup>12</sup> A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, Kraków 2007, s. 215.

<sup>13</sup> Tamże, s. 216.

<sup>14</sup> W. Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa 2006, s. 333. Por. R. A. Cohen, *Postmodernistyczna filozofia żydowska*, w: D. H. Frank, O. Leaman, *Historia filozofii żydowskiej*, Kraków 2009, s. 907 i n.

<sup>15</sup> B. Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, New York 1957, s. 107. Zresztą, ten swoisty pesymizm Russella ujawnia się również na płaszczyznach innych jego odniesień, chociażby w ujęciu idei i koncepcji filozofii, por.

prób negocjowania zarówno życia duchowego, jak i metafizycznych odniesień człowieka. Wiąże się to z odrzuceniem możliwości poszukiwania i znajdowania odpowiedzi na fundamentalne pytania o byt ludzki, jego sens i przeznaczenie, znaczenie i pochodzenie<sup>16</sup>: nie ma Boga, nie ma sensu, nie ma nadziei. Jest tylko człowiek o sennym marzeniu bycia Bogiem (Feuerbach, Sartre)<sup>17</sup>.

Negowanie prawd Bożych, Bożego wpływu na ludzką dolę, a wreszcie Niego samego, oraz materializm i jego przesłanki, wobec których obietnice religii stają się bezskuteczne, gdyż nie można ich zweryfikować bezpośrednio<sup>18</sup>, niezaprzeczalnie leżą u podstaw mentalnego wymierania nadziei w życiu człowieka. Ale u podstaw tych leżą również codzienne, przerastające ludzkie możliwości, problemy egzystencjalne, które nawet w świecie „nieograniczonych możliwości” stają się punktami krytycznymi. Naturalnie, łatwość z jaką owe problemy uśmiercają nadzieję, jest również ściśle związana z powyższymi aspektami; są wręcz ich cichym echem i ciemnym tłem. Do głównych problemów, będących drogą do porzucenia nadziei i jej dramatem, zaliczyć możemy samotność. We współczesnym świecie człowiek zdany jest przede wszystkim na siebie, odczuwa bardziej niż kiedykolwiek swą samotność<sup>19</sup>. Żyjąc w świecie globalnym, w świecie nieustannego pędu i nieograniczonych ludzkich możliwości, ale zarazem w tłumie, doświadcza niespotykanej dotąd przez wieki samotności. Izoluje ona człowieka w jego codzienności i w jego śmierci<sup>20</sup>. Zdaje się być brutalnym i gwałtownym końcem, powodując, że zbędne są/stają się pytania o Boga i o nadzieję na przyszłość w wieczności. W samotności śmierci jawią się one (Bóg i wieczność) jako iluzja i nierzeczywistość<sup>21</sup>. Niejako siostrą samotności w odbieraniu nadziei jest cierpienie i ludzka bezsilność wobec niego. Cierpienie, choćby w formie choroby, może doprowadzić do niepokoju, do zamknięcia się w sobie, do rozpacz i buntu przeciw Bogu<sup>22</sup>. Taki stan zresztą nie wywołują tylko choroby i wojny. Cierpienie, a przez nie brak nadziei rodzi się tam, gdzie wkrada się bezrobocie i bezdomność, ubóstwo i głód, poczucie zawodu i braku sprawiedliwości, pogarda i życie na marginesie. Cała ta nędza pcha do rozpacz. Z pewnością temu wszystkiemu sprzyja również coraz bardziej pogarszający się obraz dobrego Boga w życiu i doświadczeniu człowieka. Bóg w tych obrazach jawi się jako surowy i karzący, bardziej sprawiedliwy niż miłujący Absolut<sup>23</sup>. Wszystkie te negatywne doświadczenia zdają się ów obraz niszczyć, podważając zarazem wolę istnienia, a przede wszystkim wpływając na osłabienie bądź zarzucenie nadziei.

tenże, *Problemy filozofii*, Warszawa 1995.

<sup>16</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, Kraków 2005, s. 480 i n.

<sup>17</sup> Por. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 621-631.

<sup>18</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 18.

<sup>19</sup> R. E. Rogowski, *Ogień i słowo*, Katowice 2005, s. 73.

<sup>20</sup> Por. G. Scherer, *Filozofia śmierci. Od Anaksymandra do Adorno*, Kraków 2008, s. 19.

<sup>21</sup> A. von Speyr, *Tajemnica śmierci*, Poznań 1999, s. 14.

<sup>22</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1501 (dalej: KKK).

<sup>23</sup> Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 2003, s. 262-265

Na każdym z tych miejsc ludzkiego życia widzimy opór wobec nadziei<sup>24</sup>. Takie życie, życie bez Boga albo wbrew Bogu, na własny rachunek, z przekonaniem o własnej wszechmocy we współczesnym świecie, staje się wręcz ciemnym tłem zarzucania nadziei. Staje się brzemieniem, które przynosi dramatyczne skutki.

## 2.2. Antropologiczne skutki odrzucenia nadziei

Wobec perspektywy utraty nadziei, człowiek ucieka od myśli o swojej przyszłości, zastępując ją poszukiwaniem szczęścia tu i teraz. Rzuca się w wir pracy zawodowej, hedonistyczny konsumpcjonizm, praktyczny materializm (bogactwo, sława, władza). Popularne są również poszukiwania form ezoterycznych i spirytualistyczno-religijnych, pozbawionych wiary osobowej, jako technik uszczęśliwiających<sup>25</sup>. W tej ucieczce jednak wcześniej bądź później spotyka człowieka ogromne rozczarowanie. Wszyscy „bogowie” zawodzą, nie przynosząc ani ukojenia, ani zapomnienia. Takie szczęście jest tylko chwilą, a po niej niejednokrotnie, czasem dopiero pod koniec życia przychodzi pustka samotności i cierpienia, a w najlepszym wypadku niepewność i bez-nadziejne oczekiwanie śmierci. W bez-nadziei przychodzi nicosić wywołana nieobecnością Tego, który powinien być w tej nicości obecny i ją wypełniać – tworzyć pełnię<sup>26</sup>. Owa nicosić, poprzez świadomość, że nie ma już władzy nad śmiercią, chociaż miało się poczucie, jakoby wszystko należało i zależało od człowieka, rodzi – będący w całkowitej opozycji do nadziei – lęk i strach, jako spodziewanie się zła albo bólu<sup>27</sup>. W ten sposób samo życie staje się lękiem, który rodzi rozpacz. Jej elementami składowymi są: podejrzliwość wobec samego siebie i drugiego, ucieczka przed światem oraz przed myśleniem o sobie i sensie własnego życia, strach przed uczuciami, miłością i wiarą. Pojawia się obwinianie drugiego o swoje niepowodzenia, a wraz z nim kłamstwo<sup>28</sup>. Słowem – w bez-nadziei i jej skłonności do ucieczki pojawia się wszystko, co bezpośrednio lub pośrednio niszczy człowieka i jego egzystencję. Warto jeszcze zauważyć, iż ten lęk może pojawić się również z płaszczyzny pytań o charakterze teologicznym. Brak nadziei bądź jej osłabienie może rodzić lęk, że rzeczywiście Bóg okaże się wielkim ludzkim samozłudzeniem, niemądrą wymówką, beznadziejną próbą ukrycia prawdy o człowieku i świecie. Lęk, że z nieubłaganą pewnością okaże się, iż naprawdę nie ma na co czekać; niczego lepszego, niczego piękniejszego, niczego bardziej wzniosłego niż to, czego doświadczamy na co dzień, nie ma, nigdy nie było i nie będzie<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Por. T. Węclawski, *Królowanie Boga. Jeszcze trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2005, s. 27.

<sup>25</sup> Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 24 i n.

<sup>26</sup> H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, s. 84.

<sup>27</sup> A. J. Heschel, dz. cyt., s. 99.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 482.

<sup>29</sup> T. Węclawski, *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2004, s. 391 i n.

Życie pozbawione nadziei staje się życiem pozbawionym sensu; życiem, o które nie warto już dalej zabiegać i pytać<sup>30</sup>. Takie życie w złudnym i fałszywym obrazie, w lęku i niepewności, zaczyna ciążyć. Człowiek odkrywa, że nie mając nadziei, nie może już radować się życiem i go planować. Nie mając oparcia w Bogu i człowieku, bez jakichkolwiek perspektyw, zaczyna za pośrednictwem fałszywej idei wolności kierować się ku dramatycznej ucieczce i decyzji – ku śmierci samobójczej. Bez-nadzieja bowiem sugeruje, że jedynym logicznym działaniem człowieka powinno być samobójstwo, jako wyobcowanie od egzystencji przynoszącej jedynie lęk i rozczarowanie (A. Camus)<sup>31</sup>.

Samobójstwo jako decyzja należy do najdramatyczniejszych i najtragiczniejszych skutków utraty nadziei. Jest kwestionowaniem daru życia jako największego dobra i prawa natury. Jest wznoszeniem się ponad nie, ze względu na deprecjację jego wartości, a tym samym jako negacja jego Dawcy. To nie tylko rezygnacja z życia, ale to największe pozbawienie tożsamości swojego własnego „ja”<sup>32</sup>. Jest typowym przykładem zakończenia życia (z)rodzonego w lęku, pozbawionego świata wartości duchowych i moralnych. Życia, w którym pozbawiony celu postęp był surogatem wiary w życie wieczne, a fałsz i ułuda były pożywką<sup>33</sup>.

Nie da się ukryć, że kierunki i idee, które w wątpliwość poddały i zanegowały wszystkie wyższe i nadprzyrodzone wartości, a wraz z nimi ich Dawcę, przygotowały podatny grunt pod rozpacz budowaną na bez-nadziei. Stały się płaszczyzną, na której równie łatwo zaprzeczyć istnieniu Boga, co popełnić samobójstwo<sup>34</sup>. Brak nadziei to poczucie daremności i bezużyteczności, to droga do przygnębienia, ze względu na ułudę i utopię własnej wielkości. To irytacja własnym życiem i frustracja z powodu niemożności jego dopełnienia. To odrzucenie rozpoznania subtelnego uroku istnienia i jego znaczenia. Życie bez nadziei to odrzucenie, a nie dar/oferta; to odtrącenie, a nie uznanie; to wycofanie zamiast poszukiwania<sup>35</sup>. Takie życie to w prostej linii odrzucenie przeszłości.

### 2.3. Odrzucenie nadziei jako odrzucenie przyszłości

Nadzieja to nic innego jak miejsce, na którym człowiek odnajduje siebie w perspektywie oczekującej przyszłości. Wykazanie faktu, że tam, gdzie kończy się nadzieja, życie szybko marnieje i zmierza do takiego stanu, w którym nie sposób już go akceptować, a zatem zaczyna staczać się ku ciemności i nicości, wskazuje na konieczność podjęcia jeszcze jednej perspektywy. Otóż, zarzucenie nadziei, której

<sup>30</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka*, s. 460 i n. E. Piotrowski, *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1999, s. 73.

<sup>31</sup> C. Valverde, dz. cyt., s. 326 i n. Por. A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, Warszawa 2004, s. 67.

<sup>32</sup> J. Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Stuttgart 1976, s. 20, 30 i 33.

<sup>33</sup> G. Scherer, dz. cyt., s. 27.

<sup>34</sup> A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, Kraków 2008, s. 83.

<sup>35</sup> Tamże, s. 166 i 242.

najtragicznym wyrazem/skutkiem jest śmierć samobójcza, jest ostatecznie formą ucieczki od tego, co nadchodzi – odrzuceniem przyszłości. Jest tym samym formą ucieczki przed zaangażowaniem się w tę przyszłość, niezależnie od tego, jaka miałyby ona być i czym miałyby być.

Odrzucenie nadziei staje się automatyczną, choć nie zawsze uświadomioną eliminacją wszelkich egzystencjalnych planów, możliwości i wysiłków, słowem – tego, co miałyby nadejść z przyszłości lub w niej oczekiwać. Chodzi tu zarówno o ewentualne, niezrealizowane plany tracącego nadzieję podmiotu, ale również, a może przede wszystkim o plany wobec tegoż podmiotu, tworzone i stawiane ze strony drugiego człowieka oraz Boga. O ile ta przyszłość może w doczesności mieć zarówno dobre, jak i złe chwile, o tyle z pewnością odrzucenie nadziei zaciemnia życie wieczne jako przyszłość pełną chwały i miłości. W ten sposób odrzucenie nadziei, które kończy się odebraniem sobie życia, jest odrzuceniem miłości, miłości oczekującej jako przyszłość.

Żyjący w bez-nadziei i bez-nadzieją człowiek, redukujący śmierć do definitywnego bytowego końca, odbiera temuż życiu całą jego wartość<sup>36</sup>. Odbiera mu szansę na wypełnienie i dopełnienie tego, czym jest jako dar i zadanie. Tak samo człowiek, odbierający drugiemu człowiekowi nadzieję, odbiera mu ludzką przyszłość i to wszystko, co ona może/ma mu przynieść. W ten sposób – skoro być człowiekiem to mieć ludzką przyszłość – odebranie człowiekowi nadziei staje się odebraniem mu człowieczeństwa.

Jednym ze źródeł tej i tak radykalnej/ostatecznej postawy wobec nadziei i przynoszonej przez nią przyszłości, jest wcześniejsze, niezwykle iluzoryczne dążenie człowieka, aby być tam, gdzie go nie ma, żeby nie być tym, czym jest i czym ma być, ale by być tym, czym nie jest i czym nie ma być. To dążenie bywa tak silne, że człowiek jest gotów iść za nim także wtedy, kiedy wie, że nie będzie z tego żadnej rzeczywistej korzyści<sup>37</sup>. Dramat zaczyna się wówczas, kiedy przychodzi rozczarowanie, kiedy okazuje się, że to wszystko jest niemożliwe, że miało być inaczej. Kiedy świadome, bądź nie, pragnienia stają się ślepych zaułkiem, bez wyjścia i rozwiązania, nicością. Kto bowiem pragnie innego życia, innego świata, innego siebie zamiast tego, czym jest i czym ma być, ten w istocie pragnie śmierci<sup>38</sup>. Popadając w bez-nadzieję, wybiera śmierć.

Odrzucenie nadziei – szczególnie zakończone aktem samobójczym – jako odrzucenie ludzkiej przyszłości, nie jest jednakże tylko dramatem jednostki, ewentualnie szerszego grona wokół tej jednostki. W perspektywie całego stworzenia jest dramatem o charakterze powszechnym. Kiedy bowiem zamyka się przyszłość człowieka, zamyka się (lub ogranicza) również zaplanowana przyszłość tych podmiotów, które z tą jednostką miały do czynienia lub wiązały jakieś nadzieje. Zamyka się cała

<sup>36</sup> Por. G. Marcel, *Homo violator. Wstęp do metafizyki*, Warszawa 1984, s. 156-157.

<sup>37</sup> T. Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia wyznania wiary Kościoła*, Poznań 2003, s. 107 i n.

<sup>38</sup> Tamże, s. 109.

konstrukcja przyszłości. Albowiem nadzieja ma charakter uniwersalny i powszechny, wiążący z sobą losy całego stworzenia<sup>39</sup>, a nawet dotyka samego Stwórcy.

### 3. Teologiczne konsekwencje odrzucenia nadziei

Zarzucenie nadziei, zarówno na poziomie ludzkiej egzystencji, jak i w przestrzeni metafizyczno-duchowej człowieka (związanej choćby z wiarą w osobowego Boga), przynosi skutki także o charakterze teologicznym. Po części dlatego, że bezpośrednio dotyka Boga jako Stwórcę i jako gwaranta nadziei, a po wtóre, ponieważ jest decyzją wprost odnoszącą się do istoty (natury) człowieczeństwa, do jego ontologii. Skoro przyszłością człowieka (i świata) – w każdym tego aspekcie – jest Bóg, i skoro nadzieja jest oczekiwaniem przyszłości jako gwarantowanego daru, a którą ostatecznie jest właśnie Bóg, to jakie konsekwencje dla relacji człowieka do Boga przynosi odrzucenie nadziei (bez-nadzieja)? Skoro wreszcie człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga (por. Rdz 1,26) i ukoronowaniem stworzenia, to czyż odrzucenie nadziei rodzi jakieś skutki dla tegoż Bożego człowieczeństwa?

#### 3.1. Odrzucenie nadziei jako zarzucenie Bożego człowieczeństwa

Katechizm Kościoła Katolickiego naucza, że każdy człowiek jest odpowiedzialny przed Bogiem za swoje życie, które od Niego otrzymał. Bóg pozostaje najwyższym Panem życia. Człowiek jest zobowiązany przyjąć je z wdzięcznością i chronić ze względu na Jego cześć. Jest zarządcą, a nie właścicielem życia, które Bóg mu powierzył<sup>40</sup>. Takie ujęcie wyostreza jeszcze bardziej znaczenie ludzkiego istnienia/życia, które jako Boże podobieństwo i Boży obraz staje się Bożym człowieczeństwem, skądinąd ukoronowanym we wcieleniu, ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu Bożego Słowa – Jezusa Chrystusa. W związku z tym należy gruntownie zastanowić się, co dzieje się z owym Bożym człowieczeństwem, a w nim z Bożym obrazem i podobieństwem w człowieku, który porzuca nadzieję.

Nadzieja, ze względu na Boże podobieństwo, czyli Boże człowieczeństwo, należy do ontologicznej struktury bytu ludzkiego. Człowiek jest wszak obrazem Boga, który to Bóg jest nadzieją człowieka i jej gwarantem, jej źródłem i jej spełnieniem. Dopiero z takiej perspektywy można podjąć analizę odrzucenia nadziei i jej teologicznych skutków.

Zarzucenie nadziei ma niewątpliwie wpływ na postawę człowieka, zarówno w relacji do drugiego człowieka, jak i do całego stworzenia. Ma jednak przede wszystkim bezpośredni wpływ na wewnętrzną kondycję tego, dla którego nadzieja umarła. Skoro nie ma nadziei, to jego życie – przeważnie na poziomie nieuświadomionym – przestaje mieć jakąkolwiek wartość. Jest to początek podążania drogą autodestrukcji. Uciekając przed bez-nadziejną przyszłością/nicością bądź całkowicie jej ulegając, człowiek wpada w niszczącą fikcję (tu i teraz), dla której ani przeszłość,

<sup>39</sup> Por. W. Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, s. 334.

<sup>40</sup> KKK, nr 2280.



ani przyszłość, ani nawet teraźniejszość nie mają jakiegokolwiek znaczenia bądź wartości. Tym samym, nie mając już żadnych odniesień dla własnej tożsamości (nie ma nadziei – nie ma Boga, bądź nie ma Boga – nie ma nadziei), żadnego gwaranta, żadnych granic i żadnych wartości, człowiek zamyka wobec siebie przestrzeń odpowiedzialności (za siebie i swoje zbawienie, za drugiego i świat), poszerza zaś przestrzeń lęku, braku zaufania i nienawiści. W strachu zaczyna już tylko marzyć o własnym bóstwie i wielkości, pozwalającej uchronić go przed tragicznym końcem lub – zanim on nadejdzie – wykorzystać do końca chwile, w której jeszcze istnieje. Dąży wówczas do poszerzenia obszaru swej władzy absolutnej, absolutnego poznania, zaspokajania swych pragnień i potrzeb<sup>41</sup>. Sam chce/próbuje się zbawić, choć – paradoksalnie – odrzuca prawdziwe zbawienie. Sprzeniewierzając się Bogu jako nadziei i jako przyszłości, sprzeniewierza się ostatecznie własnej tożsamości, a to znaczy byciu Bożym stworzeniem i Bożym dzieckiem. To sprzeniewierzenie jest aktem wyzbywania się Bożego człowieczeństwa, zamazywania w sobie Bożego obrazu i podobieństwa. Człowiek nie mając nadziei, nie postrzega/nie widzi siebie jako Bożego dziecka i obrazu. Bóg nie jest już gwarantem jego ontologicznej tożsamości, a jego życie nie ma już znamion godności istoty ludzkiej – bez nadziei nie ma (ludzkiej) przyszłości, bez przyszłości nie ma człowieczeństwa Bożego. Na końcu tego procesu człowiek przestaje wreszcie widzieć siebie jako człowieka<sup>42</sup>. Autodestrukcja dokonana w odrzuceniu Bożego człowieczeństwa w sposób nadzwyczaj prosty staje się dramatem ludzkiej egzystencji, która nie mając nadziei i w niej oparcia, nie chce mieć już samej siebie.

Zgodnie z wiarą chrześcijańską, w każdym człowieku jest i działa Duch, który woła i dzięki któremu człowiek może wołać „Abba Ojczy”, i który kształtuje człowieka na podobieństwo Boże<sup>43</sup>. Inaczej dzieje się w człowieku pozbawionym nadziei. W nim Duch Boży jest, ale zagłuszony, niemal wypędzony, a przynajmniej niesłyszalny. Bez-nadzieja przemieniona w rozpacz nie oczekuje już Boga, sprzeciwiając się wszystkiemu, co z Nim związane, w tym także przyszłości. I to nie tylko tej przyszłości, która możliwa jest w doświadczeniu doczesnym, ale także tej wiecznej.

### 3.2. Odrzucenie nadziei jako odrzucenie przyszłości w Bogu

Pismo Święte poprzez opisywane wydarzenia historii zbawienia rozwiewa ostatecznie iluzję człowieka o jego samotności. Synaj, a potem Betlejem, Golgota i pusty grób przełamały kosmiczne milczenie, które napełniało człowieka rozpaczą. Świat wie (choć czasem nie chce wiedzieć), że Bóg jest i nie pozostaje daleko od ludzkich wołań<sup>44</sup>. Niestety, dar ludzkiej wolności i fatum grzechu powodują, że

<sup>41</sup> Por. A. von Speyr, dz. cyt., s. 14.

<sup>42</sup> Skoro bycie obrazem i podobieństwem Boga stanowi rzeczywiście istotową cechę człowieka i człowieczeństwa, por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 173.

<sup>43</sup> Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, Kraków 1997, s. 27.

<sup>44</sup> Por. A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, s. 298.

człowiek, kierowany różnymi egzystencjalnymi uwarunkowaniami, zaczyna wątpić w tę obecność bądź nawet ją negować. Albo traci wiarę, a wraz z nią nadzieję (może tracić także nadzieję, a wraz z nią wiarę), albo sam stawia siebie w miejsce Boga, pozostawiając sobie wszystkie jego atrybuty. W obu przypadkach, w rozpaczę bądź zuchwałości, sprzeniewierza się nadziei. Przystaje oczekiwać od Boga osobistego zbawienia<sup>45</sup>, a nawet więcej – przestaje w nie wierzyć. Przystaje (chcieć) wierzyć, że ostateczną tajemnicą ludzkiego istnienia jest czekający na niego Bóg<sup>46</sup>. Bóg przestaje być „Kimś” bliskim, staje się „czymś” obcym, nierealnym i nierzeczywistym. Nie jest już nawet odległą przyszłością. Staje się martwym mitem, echem przeszłości. Człowiek ten już nie wierzy bądź zanika w nim wiara w dalsze życie (życie wieczne), w nieśmiertelność<sup>47</sup>. Nie wierzy w obietnicę przyszłości, przyszłości jako ostatecznego dopełnienia ludzkiego życia. Pozostając bez nadziei i bez światłości oświecającej przyszłość, wchodzi (wycofuje się) w ciemność, w której nie widać już owej przyszłości. Dramatem jego staje się to, że przestaje widzieć siebie poza sobą i tym wszystkim, co tu i teraz go otacza oraz definiuje. Przystaje widzieć siebie w swojej przyszłości, która należy do Boga, a nawet więcej – przyszłości, którą jest Bóg: skoro nie ma Boga, to nie ma nadziei i nie ma przyszłości. Jest tylko on sam w sobie samym i z sobą samym. Nie wie, nie rozumie, bądź nie chce wiedzieć i rozumieć, jak ważne jest odkrywanie siebie poza sobą – w takiej przyszłości, którą nikt nie może być dla siebie sam, której nikt nie może sam sobie zapewnić czy dać, to znaczy w przyszłości, którą dla człowieka może być i jest tylko Bóg<sup>48</sup>. Człowiek porzucający nadzieję niemal automatycznie porzuca przyszłość, którą – jako wielki dar i obietnica (por. Tt 1,2)<sup>49</sup> – oferuje mu Bóg. Porzucając nadzieję, porzuca przyszłość w Bogu i z Bogiem: „Nie chcecie przyjść do Mnie, aby mieć życie!” (J 5,40). Wybiera zaś albo rychły koniec, albo przyszłość bez imienia, nieokreśloną niczym innym, jak tylko samotnością wypełnioną rozpaczą i nicością.

Dramat odrzucenia przyszłości w Bogu poprzez zarzucenie nadziei jest skądinąd dramatem „nie” powiedzianego miłości. Ale właśnie owa prawdziwa miłość, którą jest miłość Boga, ma to do siebie, że jest bezinteresowna, miłosierna, wybacząca i niezwyknięta. I to właśnie, z punktu widzenia wiary i myśli chrześcijańskiej, staje się światłością na drodze „bez-nadziei”. To miłosierna miłość Boga ma ostatnie słowo. Właśnie Bóg, który jest Miłością (por. 1J 4,8.16), staje się nadzieją dla „bez-nadziei”.

#### **4. Między bytem a nicością – nadzieja jako niezbywalny element ludzkiej egzystencji**

Wobec całego dramatu porzucenia nadziei jako objawu syndromu Judasza, wdzierającego się w życie człowieka, teologia i wiara chrześcijańska nie mogą i nie

<sup>45</sup> Por. KKK, nr 2091.

<sup>46</sup> T. Węclawski, *Królowanie Boga. Dwa objaśnienia*, s. 127 i n.

<sup>47</sup> Por. G. Scherer, dz. cyt., s. 26.

<sup>48</sup> T. Węclawski, *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia*, s. 11.

<sup>49</sup> Por. R. E. Rogowski, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 236.

powinny pozostać w milczeniu, godząc się na teoretyczny, a tym bardziej praktyczny defetyzm. Skoro ostatnie słowo należy do Boga i Bóg wypowiada je w Jezusie Chrystusie, to chrześcijanin oraz teologia mają obowiązek głosić nadzieję i dawać jej świadectwo, nawet wbrew współczesnej kondycji i sytuacji ludzkości. Należy więc przede wszystkim naświetlać, czym ona jest i jakie znaczenia ma dla ludzkiej egzystencji.

#### 4.1. Nadzieja jako aksjomat teologiczno-antropologiczny

Kiedy mówimy, że Boża miłość staje się nadzieją dla „bez-nadziei”, wskazujemy, iż również wtedy, kiedy człowiek w swoim ziemskim padole, tracąc wszelką nadzieję, traci sens życia, jest ktoś, dla kogo sens tego konkretnego i złamanego życia wciąż istnieje. Kiedy człowiek traci wiarę i nadzieję, Bóg (a wraz z Nim Kościół) tej wiary i nadziei nie traci. Utracona przez człowieka nadzieja (i wiara) nie umiera, nie traci swojej racji. Pozostaje po stronie Boga (i Kościoła). On przyjmuje ją jako swoją. Jest Tym, który przekracza progi utraconej nadziei i przywraca/podtrzymuje jej życie w sobie samym, w swojej bezgranicznej trójjednej miłości. I to niezależnie od przyczyn, idei ani skutków owego porzucenia nadziei. Oznacza to wprost swego rodzaju ontologiczną przynależność nadziei do ludzkiej egzystencji, w której jest ona rzeczywistością pomiędzy darowaną obietnicą a jej spełnieniem. Dlatego można – nawet na poziomie nieświadomości i niewiedzy – żyć nadzieją wbrew nadziei, przy czym nadzieję wówczas podtrzymuje Bóg w swojej trójjednej miłości. Wynika to oczywiście ze struktury nadziei i z jej natury, która zakorzeniona jest w Bogu jako jej dawcy i gwarancie. Nadzieja wszak nie jest tylko własnością tego, kto ją formułuje i nią żyje. Jest własnością przede wszystkim Dawcy, który dając/ofiarując obietnicę, spełnia ją niezależnie od ludzkich wyobrażeń, wiary i żądań, nie odbierając przy tym w żaden sposób wolności odbiorcy tego daru. Stąd też chrześcijaństwo nie może wchodzić w przestrzeń osądzania i potępienia kogokolwiek. Nie znamy bowiem ostatecznych rozstrzygnięć Bożej miłości, a to znaczy także owej nadziei, która będąc porzuconą przez człowieka, pozostaje we władaniu Stwórcy.

Nadzieja zatem jest aksjomatem teologicznym i antropologicznym. Należy do niezbywalnych elementów ludzkiej egzystencji jako dar Boga i jako konsekwencja Jego miłości, ale także jako zadanie człowieka. Ośmiela się ona ufać, że Bóg nie pozostaje całkowicie bezradny wobec ludzkiej wolności i potrafi ją swoją bezgraniczną miłością pociągnąć ku sobie<sup>50</sup>, nawet wtedy, kiedy – po ludzku rzecz biorąc – nie ma już żadnej nadziei. Do człowieka należy zatem przekroczyć próg słabnącej/umierającej nadziei i pozwolić się prowadzić Temu, który sam jest Nadzieją<sup>51</sup>.

Innym problemem jest oczywiście samo rozumienie prawdziwej nadziei. Często mówiąc o nadziei, człowiek myśli o niej w kategoriach gospodarczych, historycznych, politycznych i społecznych, słowem – w kategoriach doczesnych. Takiemu też znaczeniu ulegli uczniowie w drodze do Emaus: „A myśmy się spodziewali, że

<sup>50</sup> W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia*, s. 29.

<sup>51</sup> Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 163.

On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24,21). Natomiast nadzieja, rozumiana jako element ludzkiego bytu i jego ontologiczna część, ma wymiar eschatologiczny<sup>52</sup>. Jako łącznik obietnicy i spełnienia, nie daje ona widzenia rzeczywistości, której się oczekuje. Pomaga jednak zaakceptować własną skończoność i nieubłagany upływ czasu ludzkiego życia. Przekonuje, że świat doczesny, dostępny ludzkiemu doświadczeniu, to nie jedyna forma istnienia<sup>53</sup>, że jest coś więcej i pełniej. Jest ona tym samym murem rozgraniczającym pomiędzy bytem a nicością, pomiędzy istnieniem w doczesności pojmowanym przez pryzmat wieczności a istnieniem pozbawionym sensu i wartości, kończącym się wraz z ostatnim tchnieniem. Chroni zatem sens życia doczesnego na korzyść życia wiecznego. Chroni jego wartość i pomaga stać czoło ludzkiej, częstokroć dramatycznej sytuacji<sup>54</sup>. Jest rzeczywistością osłaniającą przed egzystencjalnym lękiem (egzystencjalizm) jako konsekwencja tego, że ów lęk świata wziął na siebie Bóg w umarłym i zmartwychwstałym Chrystusie, by w zamian dać pokój i radość wieczną<sup>55</sup>.

Tak rozumiana prawdziwa nadzieja, niosąca radość i spokój, wskazuje na świat jako horyzont, w którym toczą się wszystkie ludzkie sprawy, w tym także – albo przede wszystkim – sprawa człowieka z Bogiem. Pozwala rozumieć ten świat jako sprawę wydarzającą się między człowiekiem a Bogiem, jako słowo między Bogiem a człowiekiem; słowo od Boga do człowieka i zarazem słowo od człowieka do Boga<sup>56</sup>. Dlatego nadzieja ze swojej natury czyni ten świat bardziej ludzkim, a jednocześnie bardziej Boskim. Bardziej zrozumiałym, a jednocześnie bardziej możliwym do przyjęcia. Staje się ona ostatecznie drogą życia i pielgrzymowania przez ten Bosko-ludzki świat.

#### 4.2. Nadzieja jako droga życia

Dla powyższego spostrzeżenia symptomatyczne i ważne wydaje się wyznanie Hioba: „Choćby mnie zabił Wszechmocny – ufam i dróg moich przed Nim chcę bronić” (Hi 13,15). Nie jest to wyraz zuchwałości i braku poczucia odpowiedzialności, ale przekonanie i pewność wiary, że największą mocą i sprawiedliwością Boga jest Jego miłość i że nic – nawet ludzka wolność – nie może jej ograniczyć; miłość Boga sięga poza ograniczoność stworzenia. Wyznanie to świadczy zarazem, iż należy postawić na nadzieję, a nie na rozpacz, nawet wówczas, kiedy wszystko mówi, że sprawa jest przegrana. Pokładając nadzieję w Bogu, można bowiem tylko wygrać i wszystko zyskać, niczego zaś nie można stracić i przegrać. Taka nadzieja jest w pełni racjonalna, dająca się pogodzić nie tylko z trudnościami, ale nawet z brakiem oczywistości i z dozą sceptycyzmu. Dopiero więc życie przeniknięte nadzieją może

<sup>52</sup> R. E. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 165-169.

<sup>53</sup> W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, s. 18.

<sup>54</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007, nr 1.

<sup>55</sup> H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, s. 48.

<sup>56</sup> T. Węclawski, *Królowanie Boga. Trzy objaśnienia*, s. 8.

być życiem z perspektywami, bardziej twórczym, pogodnym i owocnym; w przeciwieństwie do tego, które jest jej pozbawione<sup>57</sup>. W bez-nadziei człowiek widzi tylko lęk i śmierć, a wszystko przez pryzmat życia pozbawionego sensu. Nadzieja pozwala nie tylko dostrzec w tym życiu sens i wartość, ale także w śmierci widzieć początek nowego, wiecznego życia<sup>58</sup>. Pozwala już nie traktować śmierci jako dramatycznego i beznadziejnego końca ludzkiego bytu, lecz jako tajemnicę skoku w nieskończoność, którego wynik określony jest krzyżem i zmartwychwstaniem Chrystusa.

Nadzieja jest w tym ujęciu (konieczną) drogą życia. Koniecznością życia prawdziwego i pełnego. Jest mobilizacją i motywem, daje energię i cel życia. Daje wyobrażenie lepszego, choćby nawet utopijnego, świata, mówiąc, że – wbrew wszelkiemu racjonalizmowi i empiryzmowi – jest on możliwy. Ma ona charakter parakletyczny, pocieszający i zachęcający<sup>59</sup>. Uczy cierpliwości, a zarazem nieustannie wskazuje na przyszłość, w której oczekuje człowieka Bóg. W ten sposób buduje dobrą/jasną stronę ludzkiego życia i „chcienia” czegoś więcej<sup>60</sup>, czegoś ponad to, co doświadczalne i weryfikowalne. Jest światłością tego chcienia i jego drogowskazem. Nadzieja, będąc drogą ku przyszłości, zarazem ją otwiera i rozświetla. Jednocześnie nadzieja otwiera na drugiego człowieka w jego dramatycznym położeniu. Pozwala go zrozumieć i akceptować, współczuć i podjąć wysiłek, aby z nim pielgrzymować, aby nie pozostawiać go samemu sobie. Staje się drogą, na której możliwe jest spotkanie nie tylko z Bogiem, ale i z człowiekiem oraz całym światem stworzonym, by razem podążać ku ostatecznej pełni chwały i zjednoczeniu.

#### 4.3. Nadzieja jako droga zbawienia

Przedmiotem nadziei człowieka jest zbawienie<sup>61</sup>. Mówi ona, że w drodze do zbawienia, nigdy i nigdzie, żaden – choćby najbardziej poraniony grzechem – człowiek nie jest sam i nie jest zdany tylko na siebie. Albowiem każdy, bez wyjątku, jest przedmiotem trójjedynnej miłości. Zarazem ta nadzieja uczy, że Bóg uzdolni człowieka do odwzajemnienia tej miłości<sup>62</sup>. Nawet więcej; uczy, że również wówczas, kiedy człowiek nie będzie na tyle wolny, aby tę miłość odwzajemnić, Bóg może przeprowadzić go przez samotność i powołać z oddalenia: „Czy może się człowiek ukryć w zakamarkach, tak bym go nie widział?” (Jr 23,24). Albowiem, nie naruszając ludzkiej wolności, może być (i jest) głębiej w takim człowieku niż ten sam w sobie<sup>63</sup>, może z nim cierpieć i go uleczyć, może towarzyszyć mu, będąc przez niego odrzuconym. Może wreszcie naprawić to, czego naprawić nie może człowiek.

<sup>57</sup> W. Hryniewicz, *Teraz trwa nadzieja*, s. 334 i n.

<sup>58</sup> Por. J. B. Brantschen, *Boże, dlaczego?*, Poznań 1998, s. 79.

<sup>59</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, s. 23, 36 i n.

<sup>60</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1974, s. 42.

<sup>61</sup> Por. R. E. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, s. 119.

<sup>62</sup> Por. KKK, nr 2090.

<sup>63</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008, s. 28.

Ważne jest, aby człowiek nie zatracił się w trwodze i rozpacz, nie tracił nadziei i umierał z ufnością grzesznika, który wie, czym jest Boże miłosierdzie<sup>64</sup>. Widzimy już tu, że nadzieja, będąc drogą życia, jest jednocześnie drogą zbawienia: „W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24). Moc tej nadziei swoje fundamenty ma oczywiście w Bogu, w Jego miłości i wiarygodności, w trwałości Jego obietnic i wierności tym obietnicom. Owe obietnice pojednania Boga z człowiekiem są wszak ostatecznie nieodwołalne (por. Rz 11,29)<sup>65</sup>.

Będąc drogą zbawienia, nadzieja nieustannie wskazuje na Jezusa Chrystusa, który będąc umarłym, zmartwychwstał i żyje. Wskazuje też na Jego ogromne zaufanie do Ojca<sup>66</sup>, który jest źródłem zmartwychwstania i Ducha, który jest motywem – Miłością. Dlatego Wielkanoc Jego zmartwychwstania daje wystarczająco dużo światła, by człowiek mógł wędrować ciemną doliną z ufnością i odważnie dzierżyć nadzieję, że u kresu doliny nie pochłonie go noc, lecz oczekiwać będzie dzień<sup>67</sup>, albowiem: „Pan jest moim pasterzem: nie brak mi niczego [...] Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę, bo Ty jesteś ze mną” (Ps 23,1.4). Przez swoje życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystus mówi, kim rzeczywiście jest człowiek i co powinien czynić, aby być prawdziwym człowiekiem, to znaczy Bożym obrazem i podobieństwem. Wskazuje drogę, którą jest prawda. I to On jest tą drogą i prawdą, która wykracza poza granice śmierci<sup>68</sup> oraz wprowadza w wieczność i wieczną chwałę zjednoczenia z Ojcem w Duchu Świętym. On jest drogą nadziei i samą, uosobioną nadzieją dla człowieka, zarówno w życiu doczesnym, jak i w chwili przejścia przez mrok śmierci, albowiem: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20).

Chrystus jako nadzieja człowieka (por. 1Tm 1,1) objaśnia zarazem, kim jest Jego Ojciec, który nie chce być Bogiem bez człowieka, którego naturą jest miłosierna i przebacząca miłość, który oczekuje na człowieka w jego ludzkiej przyszłości i który jest z człowiekiem w jego terażniejszości. Jest Bogiem, który nigdy nie opuszcza człowieka, który jest wciąż wyciągniętą ręką do ginących z braku zaufania, światłem dla odległych i domem rodzinnym dla porzuconych. Jest Bogiem i zbawia tam, gdzie ludzie w nieszczęściu i szczęściu są blisko siebie i gdzie są daleko, skoro tylko wyciągają się ręce, zapalają się światła, otwierają się drzwi. Jezus jako nadzieja wskazuje na Boga, dla którego żaden człowiek nigdy nie jest niczym, a w związku z tym, nikt i nic nie może człowieka wyrwać z Jego miłości. Ta Ojciecowska miłość nie pozwala zginąć i przepaść niczemu, co On kocha. I choć nie usuwa ona z drogi człowieka bólu i przemijania, cierpienia i samotności, to pokazuje, że ani ból i przemijanie, ani cierpienie i samotność nie są ostatnim słowem Boga<sup>69</sup>. Ostatnim

<sup>64</sup> A. von Speyr, dz. cyt., s. 18.

<sup>65</sup> H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, Paris 1976, s. 202.

<sup>66</sup> Por. A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*, Paris 1993, s. 282 i n.

<sup>67</sup> J. B. Brantschen, dz. cyt., s. 75.

<sup>68</sup> Benedykt XVI, dz. cyt., nr 6.

<sup>69</sup> T. Węclawski, *Królowanie Boga. Jeszcze trzy*, s. 21-23.

słowem Boga jest Jezus Chrystus w swojej śmierci zwyciężający śmierć i w swojej samotności zwyciężający samotność, a w swoim zmartwychwstaniu objawiający moc Boga Ojca i Jego miłości. W swoim Słowie Bóg wciąż przypomina człowiekowi, że oczekuje go w jego przyszłości. Dlatego: nadzieją/przyszłością człowieka jest Bóg.

## **Zusammenfassung**

### **Das Judas-Syndrom. Theologische Perspektive des Hoffnungsverlustes**

Das Judas-Syndrom kann die gegenwärtige Situation und Verfassung des Menschen beschreiben, die sich mit Hoffnungsverlust auszeichnet, was am Beispiel des existentiellen Pessimismus zu sehen ist. Ein biblisches Beispiel für diese Kondition des Menschen ist Judas, im dessen Leben sich ein doppeltes Drama ereignete: Verrat Jesu und Selbstmord. Damit ist das Judas-Syndrom eine Gefahr nicht nur für das spirituelle Leben des Menschen sondern auch das Leben, das als ein Existenzgeschenk verstanden wird. Die Antwort der Theologie und der Kirche auf diese Gefahr soll darin bestehen, dass die Hoffnung als ein fundamentales Axioma verkündet wird.





## Postać kapłana w literaturze popularnej

Problem obecności oraz funkcji motywu kapłana w literaturze popularnej może wydawać się mało atrakcyjny tak badawczo, jak i poznawczo. Jeżeli jednak przyjrzeć się zjawisku popkultury przez odpowiedni pryzmat, to może się okazać, że mamy do czynienia z bardzo ciekawym aspektem współczesnej kultury. O tym, czym jest literatura popularna, napisano już wiele, aczkolwiek ciągle potoczna wiedza na ten temat zdaje się nie odbiegać od specyfiki poetyki tejże literatury. Na wstępie jednak już należy zaznaczyć, że ilość tekstów, w których ten motyw się pojawia i ich różnorodność gatunkowa, a także funkcjonalna specyfika nie pozwalają na pełne ujęcie tego zagadnienia w tak krótkiej formie, jaką jest artykuł. Stąd też tak duża ilość skrótów myślowych i otwartych problemów, na które autor musiał się godzić, pragnąc przedstawić w zarysie panoramę tego zjawiska. Niniejszy tekst jest tylko wstępną i bardzo ogólną prezentacją większej całości, która ma zadanie precyzyjnie przeanalizować powyższe zagadnienie na reprezentacyjnej grupie powieści oraz określić jego funkcję we współczesnych obiegach literatury popularnej.

Zacznijmy zatem od literatury popularnej. Zdaniem znawców tematu ma ona kilka specyficznych cech. Teksty literatury popularnej są bardzo często wtórne względem literatury pięknej. Operują daleko idącymi uproszczeniami i schematycznymi rozwiązaniami, pełne są przy tym kalek niewnoszących już niczego nowego do literatury poza zaspokajaniem określonych oczekiwań odbiorców, do których jest ona adresowana. Osadzona jest w obiegu charakterystycznym dla kultury popularnej z jej specyficznym odbiorcą oraz nastawieniem na komercję. Specyfika odbiorcy polega na tym, że nie jest to typ czytelnika wykwalifikowanego (potrafiącego odnaleźć przyjemność w kontakcie z literaturą piękną, aczkolwiek nie można tego faktu do końca wykluczyć). Czytelnik ten postrzega świat w pewien uproszczony i schematyczny sposób, czemu dał wyraz zarówno Jose Ortega y Gasset w *Buncie mas*<sup>1</sup>, jak i Umberto Eco w *Supermanie w literaturze masowej*<sup>2</sup> oraz zwróciła na to uwagę Anna Martuszevska w *Tej trzeciej*<sup>3</sup>.

Odbiorca literatury popularnej oczekuje przewidywalnej i w miarę prostej fabuły oraz intrygi, czytelnych obrazów postaci, a nade wszystko zadowolającej go topiki. Z tego też powodu w procesie powstawania literatury popularnej tak dużą rolę odgrywa wydawca, wywierając nacisk na pisarza zmierzający ku kreacji tekstu wpisującego się w horyzont oczekiwań odbiorcy tego typu literatury. Z tego też powodu Derek Longhurst zakłada, że „badanie literatury popularnej odgrywa dziś istotną rolę w analizie kulturowej”<sup>4</sup>. Co staje się niezwykle ważne, gdy uwzględnimy kilka fak-

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Warszawa 1995.

<sup>2</sup> U. Eco, *Superman w literaturze masowej*, tłum. J. Ugniewska, Warszawa 1996.

<sup>3</sup> A. Martuszevska, *Ta trzecia*, Gdańsk 1998.

<sup>4</sup> D. Longhurst (ed.), *Gender, Genre and Narrative Pleasure*, London 1989, s. XI.

tów: po pierwsze, literatura popularna osadzona jest niezwykle mocno w konsumpcyjnych mechanizmach rynkowych; po drugie, jej funkcjonowanie w ramach horyzontu oczekiwań odbiorcy wiąże się z jednej strony z mechanizmami rynkowymi, z drugiej natomiast – z zaspokajaniem przez nią funkcji terapeutycznych, ludycznych i bardzo często ideologicznych wśród odbiorców, do których jest skierowana; po trzecie, jeżeli przyjmujemy założenia Thomasa Luckmanna dotyczące problemów religii we współczesnym świecie<sup>5</sup> oraz prac Tima Edensora poświęconych zagadnieniom kształtowania tożsamości przez kulturę popularną<sup>6</sup>, to wówczas może się okazać, że postać kapłana w tej literaturze z całym symbolicznym bagażem, jaki wytworzyła w tym przypadku tradycja, stać się może przysłowiowym „papierkiem lakmusowym” pokazującym, jaki obraz kapłana funkcjonuje obecnie wśród konsumentów literatury popularnej.

### Kapłan w literaturze grozy

Początki operowania figurą kapłana znajdujemy w literaturze gotyckiej. Nie należy ona co prawda do literatury popularnej, ale będzie wywierała na nią przez kolejne dekady ogromny wpływ. Chodzi oczywiście o powieść Matthew Gregory Lewisa *Mnich*<sup>7</sup>. Tytułową postacią jest mnich Ambrozjo. Bohater wyjątkowo ciekawy. Z jednej strony to genialny, porywający swymi kazaniami mieszkańców Madrytu kaznodzieja, spowiednik siostr od św. Klary (w których klasztorze toczy się znaczna część akcji). Pryncypialny w odniesieniu do jakichkolwiek uchybień, co do litery reguł klasztornych, na co wskazuje chociażby motyw z przypadkowym upuszczeniem listu Agnes podczas spowiedzi oraz przekazaniem go przez Ambrozjo przeoryszy Matce Agacie, co będzie skutkowało poddaniem jej niezwykle surowej karze. Z drugiej strony, postać Ambrozja zaczyna ukazywać zupełnie inne cechy tego mnicha od chwili spotkania z nowicjuszem Rosario i wyjawieniem przez niego swej tajemnicy, że jest kobietą skrywającą się w murach klasztoru w przebraniu. W tym przypadku Ambrozjo nie jest już tak pryncypialny. Od początku oszukiwany przez Rosaria, a raczej Matyldę, która błaga o pomoc i możliwość pozostawania w pobliżu tak świątobliwego męża, daje się zwieść i oszukać. Ten pierwszy wybór przynosi swoje konsekwencje. Ambrozjo zostaje kochankiem Matyldy, ukrywając ten fakt przed innymi mieszkańcami klasztoru. A w chwili, gdy poznaje Antonię i pragnie ją pojąć, Matylda staje się jego pomocniczką. Ta cnotliwa kobieta zostaje zbezczeszczona i splugawiona przez Ambrozja, w końcu spotyka ją śmierć. Erotyzm, w jaki uwikłał się Ambrozjo, nabiera w tym miejscu cech charakterystycznych dla twórczości markiza de Sade'a. Matylda nie tylko budzi zmysłową stronę osobowości Ambrozja, ale także manipuluje jego pychą oraz wyrzutami sumienia. Matylda okazuje się suk-

<sup>5</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996.

<sup>6</sup> T. Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, tłum. A. Sadza, Kraków 2003.

<sup>7</sup> M. G. Lewis, *Mnich*, tłum. Z. Sinko, Kraków 1975.

kubem, a sam Ambrozjo osobą, która dla zaspokojenia chorych pragnień (które tak piętnował w swych porywających kazaniach) nie waha się przed zastosowaniem czarnej magii, przywoływaniem demonów, operowaniem okrucieństwem, cudzym cierpieniem, a nawet śmiercią. Tytułowy mnich zdaje się być postacią nie tylko obrazującą ślepią siłę popędów oraz podatność ludzkiej natury na zło, to nade wszystko obraz upadku będącego efektem „anielskiego grzechu”. Kapłan w literaturze gotyckiej jest tym cenniejszą figurą, że wystawiany na działanie zła, niesie ze sobą świadomość własnej wiary oraz posługi. Tym samym jego uwikłanie w intrygę zła wydarza się na dwóch płaszczyznach, rozumu oraz wiary – świata poznawalnego oraz świata tajemnicy.

Rozwój literatury gotyckiej i wpływ jej poetyki na horror niosły ze sobą także motyw kapłana uwikłanego w sytuację aktywnej manifestacji Złego w tym świecie. Widać to najwyraźniej w powieści Williama Blatty’ego *Egzorcysta*<sup>8</sup>, gdzie dwaj księża występują w roli tytułowych egzorcystów, stając wobec mocy, która ich przerasta i w walce z którą przyjdzie im ponieść tragiczne konsekwencje. W tym przypadku podejście do motywu kuszenia i upadku jest całkowicie odmienne. Kapłan jest zarówno obrońcą, pomocnikiem i oświadcznikiem poszkodowanych, jak i postacią, która ma świadomość grozy sytuacji, w jakiej przyszło jej się znaleźć. Niezależnie od całej fabuły kapłan okazuje się w tym przypadku postacią na wskroś heroiczną, heroizmem wiary oraz kapłańskiej posługi. O ile w *Mnichu* kontakt ze Złym zniszczył kapłana, obnażając słabą i mroczną stronę jego natury, o tyle w przypadku *Egzorcysty* kapłan jest postacią, która płacąc najwyższą cenę, jednak zwycięża.

Daje się zauważyć, że figura kapłana w literaturze popularnej pozostaje motywem ruchomym, ciągle podlegającym zmianom. Może ona pełnić także rolę ornamentacyjną lub drugoplanową czy też wręcz epizodyczną, jak ma to miejsce chociażby w *Tajemnicy zamku Udolpho*<sup>9</sup>.

### Kapłan w literaturze jarmarczno-odpustowej

Zachowując porządek systematyzujący interesujące nas zjawisko, należy teraz przedstawić obraz kapłana istniejący w tekstach obiegu jarmarczno-odpustowego. Literatura ta pełna jest piśmiennictwa religijnego oraz moralistycznego. Wiele tu jest obrazów z życia świętych, męczenników i patronów mających służyć za wzory do naśladowania. Niezwykle ważną rolę pełnią tu quasi-apokryfy z obrazami zaświatów oraz wydarzeń apokaliptycznych. Ciekawy obraz postaci kapłana wyłania się spośród tekstów legend hagiograficznych. Najczęściej, jak twierdzi Tadeusz Żabski, „pisano o świętych polskich (Wojciechu, Kazimierzu, Czesławie, Stanisławie Szczepanowskim, Kindze, Jadwidze, Stanisławie Kostce, Salomei, Janie Kantym), o patronach różnych zawodów [...] oraz o męczennikach i męczennicach”<sup>10</sup>. Literatura

<sup>8</sup> W. Blatty, *Egzorcysta*, tłum. D. Chojnacka, Warszawa 1995.

<sup>9</sup> A. Radcliffe, *Tajemnica zamku Udolpho*, t. 1-2, tłum. W. Niepokólczycki, Warszawa 1977.

<sup>10</sup> T. Żabski, *Proza jarmaczna XIX wieku Próba systematyki gatunkowej*, Wrocław 1993, s. 56.

ta posiada cechy literatury rozrywkowej, co podnoszą badacze problemu, jak chociażby Marian Plezia we wstępie do *Złotej legendy*<sup>11</sup>. Jej prosta fabuła i odpowiedni dobór bohaterów miały pobudzać swojego specyficznego odbiorcę do głębokich przeżyć. Mamy tu zatem obrazy kapłanów (choć nie tylko) prezentowane według konkretnego schematu hagiograficznego. W efekcie pojawia się dramatyzm kuszenia i wyboru z konsekwencjami w postaci tortur i męczeńskiej śmierci, a także towarzyszące temu martyrologium cuda boskie.

Jest to jedyny typ literatury popularnej, w którym postać kapłana jest tak jednoznaczna. Od razu jednak należy nadmienić, że ten typ obiegu literackiego z właściwymi dla siebie tekstami już nie istnieje.

### Kapłan w fantastyce naukowej

W prozie fantastyczno-naukowej kapłan pojawia się w kilku bardzo ciekawych tekstach. Pierwsze z nich to dylogia Mary Dorii Russel – *Wróbel*<sup>12</sup> oraz *Dzieci Boga*<sup>13</sup>. Głównym bohaterem jest tu jezuita i genialny lingwista, ojciec Emilio Sandoza. Akcja toczy się w XXI wieku. Radioteleskopy odkrywają planetę przepelnioną śpiewami, których harmonia dalece przewyższa najbardziej uduchowione chorały gregoriańskie. Jedną z tych badawczych stanowi, że rasa zamieszkująca tę planetę musi być bardzo religijna i wysoce cywilizowana. Wśród religijnej części ziemskiego społeczeństwa zaczyna się wręcz mówić o dalszym aspekcie doskonałości Stworzenia. Sandoza, charyzmatyczny kapłan wyrusza w podróż na obcą planetę jako kapłan i lingwista. Po jakimś czasie kontakt z ekspedycją urywa się, a mroczna tajemnica zostaje wyjawiona dopiero przez kolejną ekspedycję, która odnajduje Sandoza, potwornie okaleczonego i pełniącego rolę męskiej kurtyzany. Wszystko okazuje się efektem zbytniej antropologizacji podczas próby porozumienia z Obcymi. Sandoza powraca na Ziemię, gdzie zostaje oskarżony o spowodowanie fiaska misji. O wiele ważniejsze jest jednak jego zewnętrzne okaleczenie (jego dłonie poddano operacji, w efekcie czego nie może się już nimi normalnie posługiwać) oraz duchowe rozterki, jakich on doświadcza. Pojawiają się pytania nie tylko natury metafizycznej o jedność bytu, szczególnie po traumatycznym doświadczeniu zupełnie innego aspektu piękna. Owe zachwycające pieśni okazują się całkowicie pozbawione aspektu duchowego i są tylko zwykłymi pieśniami godowymi. Sandoza podejmuje także pytania o wiarę, duszę i naturę człowieka. Szczególnie drugi tom dylogii przynosi inne obrazy doświadczenia religijnego, różne od chrześcijańskiego. Najbardziej symptomatyczne jest to, że odmieniony wieloma operacjami Sandoza na końcu stwierdza, że najbardziej odrażającą formą bytu w kosmosie jest człowiek. Czyni to nie tylko w efekcie wydarzeń na Rakhacie, ale także w następstwie doświadczeń i przemyśleń, jakie później nastąpiły. Kapłan w tym przypadku nie staje wobec Złego, staje jednak wobec doświadczenia Inności, którą stara się wpisać we własny hory-

<sup>11</sup> M. Plezia, *Wstęp*, w: J. de Voragine, *Złota legenda*, tłum. J. Pleziowa, Warszawa 1955.

<sup>12</sup> M. D. Russel, *Wróbel*, tłum. A. Polkowski, Poznań 1999.

<sup>13</sup> M. D. Russel, *Dzieci Boga*, tłum. A. Polkowski, Poznań 2000.

zont światopoglądowy, a także odnieść do tej Inności swojskość naszej cywilizacji i kultury. Kapłan jest nie tylko przedstawicielem Ziemi, ale i jej najsurowszym sędzią i krytykiem.

Nieco inaczej figurą kapłana posługuje się Walter Miller w głośnej powieści *Kantyczka dla Leibowitza*<sup>14</sup>, gdzie brat Francis jest tylko figuratywnym zapośredniczeniem kleru w całości. Pojawia się tu obraz Kościoła w czasach dominacji technologicznej oraz spustoszeń cywilizacyjnych i kulturowych, jakie może ona czynić. Kapłani, a raczej Kościół stara się połączyć moralność z technologią. Miller kreśli twórczy obraz Kościoła w nawiązaniu do działań mnichów Iroszkockich z czasów średniowiecznych, ale daje się tu także odnaleźć odniesienia do roli, jaką Kościół starał się odgrywać w Ameryce Południowej. Akcja toczy się w świecie zniekształconym przez zło, w którym Kościół zdaje się pokutować za swój wprowadzany przez wieki model „Kościół wojującego”. Poszukiwanie jakiejś wspólnej płaszczyzny pomiędzy technologią i społeczeństwem industrialnym z wszystkimi jego ekonomicznymi uwarunkowaniami i konsekwencjami a moralnością i próbą realizowania się jako człowieka dobrego obnaża bezradność tradycyjnych działań Kościoła, ukazując jednak jego przyszłość jako instytucji, która nie posługuje się zakazami wywodzonymi z norm moralnych, lecz pokazuje, jak w zindustrializowanym świecie realizować te normy, pozostając w zgodzie z samym sobą.

Jeszcze inny obraz kapłana znajdujemy w powieści Philipa K. Dicka *Transmigracje Timothy'ego Archera*<sup>15</sup>. Główny bohater jest biskupem, mającym kontrowersyjną hipotezę na temat boskości Jezusa Chrystusa. Tekst ten należy do grupy powieści, w których głównym motywem jest poszukiwanie Boga oraz próba zracjonalizowania mistycznego doświadczenia obecności Boga. Dla Archera jest efektem zażywania przez Apostołów halucynogennego grzyba *anokhi*. Jednak wyprawa do Ziemi Świętej kończy się tragicznie, a stawiane przez niego pytania pozostają bez odpowiedzi. Kapłan staje się nie tylko uczestnikiem Tajemnicy, ale także osobą, która stara się racjonalnie ją przeniknąć.

W podobny sposób religię i kapłaństwo obrazuje Brian Aldiss w powieści *Non stop*<sup>16</sup>, gdzie pojawienie się nowej religii wśród członków zagubionego w Kosmosie statku jest efektem zażywania środków halucynogennych oraz postępującej dehumanizacji i kulturowej degradacji potomków pierwszych członków załogi, którzy nie rozumieją już wszystkich mechanizmów rządzących ich statkiem. W ten sposób figura kapłana staje się metonimicznym zapośredniczeniem problematyki religijnej. O ile pierwsze prezentowane tu teksty ukazują tylko kapłana w polu głębokich duchowych rozterek i pytań im towarzyszących, o tyle kolejne przyjmują raczej postawę polemiczną bądź, jak w przypadku powieści Michaela Moorcocka ... *i ujrzeli człowieka*<sup>17</sup>, doktrynalnie demaskatorską i wrogą. Powieść ta wpisuje się w literackie polemiki związane z pytaniem o to, kim był Jezus.

<sup>14</sup> W. M. Miller Jr., *Kantyczka dla Leibowitza*, tłum. J. Garztecki, Poznań – Warszawa 1991.

<sup>15</sup> Ph. K. Dick, *Transmigracje Timothy'ego Archera*, tłum. L. Jęczyk, Poznań 1999.

<sup>16</sup> B. W. Aldiss, *Non stop*, tłum. A. Jacewicz, Olsztyn 2000.

<sup>17</sup> M. Moorcock, ... *i ujrzeli człowieka*, tłum. R. Kot, Poznań 1992.

## Kapłan w powieści fantasy

Wśród współczesnej literatury fantasy odnotowuje się już istnienie tekstów określanych mianem „chrześcijańskiej fantasy”. Ciekawe jest jednak to, że w obecnych na polskim rynku wydawniczym pozycjach tego subgatunku postać kapłana raczej nie pojawia się. Dominantą staje się w tym przypadku atrakcyjniejsze estetycznie (dla określonego typu odbiorcy) prezentowanie teologicznych prawd wiary, jak Diana Waggoner<sup>18</sup>. A jednak właśnie w fantasy pojawia się pewne charakterystyczne dla posługiwania się obrazem kapłana w literaturze popularnej zjawisko, chodzi o teksty jawnie polemiczne. Oczywiście nie jest ono jedynym sposobem wykorzystywania motywu.

Wśród pierwszych prób tego zjawiska należy wymienić trylogię Harrego Harrisona *Młot i krzyż*<sup>19</sup>. Fabuła tej powieści osnuta jest wokół wydarzeń z czasów chrystianizacji pogańskich ludów wczesnośredniowiecznej Europy, z tym że proces ten ukazano z punktu widzenia pogan. Obraz jest klarowny i bardzo czytelny. Kapłan-rycerz posługuje się religią w celu zdobywania dóbr materialnych. Cały proces chrystianizacji to zabieg polityczny, w którym religia jest tylko pretekstem dla legitymizacji podboju. Obserwujemy tu po raz pierwszy dwupłaszczyznowy obraz kapłana. Pierwsza płaszczyzna to człowiek kultu, mówiący o zbawieniu, potępieniu i miłości. Druga natomiast ukazuje postać twardą i bezwzględną, zimno kalkulującą kolejne ruchy i skupioną na celach i wartościach jak najbardziej pragmatycznych i ekonomicznych. Zestawienie tych płaszczyzn nie jest niestety komplementarne, co skutkuje obrazem kapłana wyrachowanego i obłudnego. Jest to tym bardziej wyostrzone, że kapłańskie działania obrazowane na pierwszej płaszczyźnie są tylko spektaklem, a nie właściwą przestrzenią jego istnienia.

To zjawisko specyficznej ambiwalencji widoczne jest także w powieściach osnutych na zasadzie alternatywnej historii, czego klasycznym przykładem może być cykl Jacka Piekary poświęcony inkwizytorowi Mordimerowi Madderdinowi<sup>20</sup>. Źródłem tego alternatywnego świata są wydarzenia na Golgocie, gdzie Chrystus podczas kaźni schodzi z krzyża i wraz z aniołami dokonuje rzezi na mieszkańcach Jerozolimy ze wszystkimi tego teologicznymi skutkami. W tak ufundowanym literacko świecie przedstawionym Piekara kreśli obraz nie tylko inkwizytora, ale także jego przełożonych. Obraz o tyle nietypowy, że ze względu na jego zabiegi fundujące ten świat wtórny, trudno jest odnosić efekty modelowania postaci kapłana do osadzonych w rzeczywistości pozaliterackiej wzorców. W tym przypadku zdają się raczej pełnić atrakcyjną estetycznie funkcję dominanty wewnątrztekstowej, zachowując czytelne dla odbiorcy informacje historyczne, a jednocześnie prezentując ludzi Kościoła w ich uwikłaniu zarówno w doraźną politykę, małe gry w obrębie własnej administracji, jak i w pełnieniu funkcji „przedstawiciela” wobec manifestującego się Złego.

<sup>18</sup> Por. D. Waggoner, *The Hills of Faraway. A Guide to Fantasy*, New York 1978.

<sup>19</sup> H. Harrison, *Młot i krzyż*, t. 1-3, tłum. P. Szarota, J. Zandberg, M. Rudnik, Warszawa 1995.

<sup>20</sup> Por. J. Piekara, *Sługa Boży*, Lublin 2003.

Najgłośniejszą jednakże pozycją posługującą się figurą kapłana pozostaje ciągle trylogia autorstwa Philipa Pullmanna *Mroczne materie*<sup>21</sup>, skonstruowana podobnie jak cykl Piekary w oparciu o mechanizm „wtórnego świata” niemającego żadnych relacji ze światem znanym odbiorcy z autopsji. Pullmann, określany mianem „najgroźniejszego brytyjskiego pióra”, nigdy nie ukrywał swojej antychrześcijańskiej postawy. Jest to tym bardziej niepokojące, że pisarz tworzy teksty dla dzieci i młodzieży. Mamy zatem do czynienia z powieścią z założenia polemiczną i potencjalnie demaskatorską (oczywiście według samego Pullmanna). Skoro cała religia osadzona jest na kłamstwie, to konsekwentnie kapłani oraz Kościół będą ludźmi i instytucją skrywającymi to kłamstwo. Do tego należy dodać jeszcze amoralność i obłudę, i wyłoni nam się obraz, jaki serwuje swoim czytelnikom autor *Mrocznej materii*. Kapłan staje się tu postacią żywcem wyjętą z pism Friedricha Nietzschego, a jego postępowanie jest najlepszym egzemplum dla jego koncepcji resentymetu. Tym samym tekst literacki staje się polem do ataku na religię i Kościół, ataku o tyle bardziej niebezpiecznego, że skierowanego do młodego czytelnika, który niekoniecznie musi umieć sfalsyfikować przekazy ukryte za literackimi obrazami. Kapłan staje się w tym przypadku depozytariuszem tajemnicy. Nie ma ona jednak nic wspólnego z *sacrum*, jest to raczej subtelnie snute przez wieki kłamstwo, wykorzystywane dla partykularnych celów. Sam kapłan to postać zepsuta i amoralna, trudno aby było inaczej, skoro cała jego aktywność polega na manipulowaniu prawdą.

### Kapłan w powieści kryminalnej

Powieść kryminalna z postacią kapłana stała się we współczesnym ruchu wydawniczym bardzo ciekawym zjawiskiem. Z jednej strony, wskazuje na eksplorowanie przez pisarzy i wydawców nowych środowisk dla akcji charakterystycznej dla tego typu prozy, z drugiej natomiast – przynosi nieco zmieniony motyw czynu kryminalnego oraz związanej z nim tajemnicy. Najczęściej powieść kryminalna związana przyczynowo-skutkowo z postacią kapłana osadzona jest w realiach średniowiecza, jak Petera Ackroyda *Sprzysiężenie Dominus*<sup>22</sup> lub Pipa Vaughan-Hughesa *Relikwia*<sup>23</sup>, często zdarza się także konstrukcja, w której przedakcja toczy się w średniowieczu, a dochodzenie wyjaśniające kryminalną tajemnicę – współcześnie, jak ma to miejsce w powieści Patricka Dunne’a *Koleśda dla umarłych*<sup>24</sup> czy Petera Dempfa *Tajemnica Hieronima Boscha*<sup>25</sup>, zdarzają się także powieści, których akcja toczy się tylko we współczesnym świecie, jak ma to miejsce w książce Arturo Pérez-Reverte *Ostatnia bitwa templariusza*<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Ph. Pullmann, *Mroczne materie*, t. 1-3, tłum. E. Wojtczak, D. Górską, Warszawa 2004.

<sup>22</sup> P. Ackroyd, *Sprzysiężenie Dominus*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2006.

<sup>23</sup> P. Vaughan-Hughes, *Relikwia*, tłum. J. Hensel, Warszawa 2006.

<sup>24</sup> P. Dunne, *Koleśda dla umarłych*, tłum. B. Dzierżanowska, A. Smyk, Warszawa 2006.

<sup>25</sup> P. Dempf, *Tajemnica Hieronima Boscha*, tłum. A. Bender, Warszawa 2005.

<sup>26</sup> A. Pérez-Reverte, *Ostatnia bitwa templariusza*, tłum. J. Karasek, Warszawa 2000.

U Ackroyda kapłani są jednymi z wielu uczestników akcji. Sama konstrukcja narracji (wielu punktów widzenia) tylko to podkreśla. Pozornie akcja toczy się wokół widzeń siostry Clarice. Później jednak pojawiają się wątpliwości dotyczące zarówno samej siostry, jak i jej widzeń. Powoli okazuje się, że wydarzenie pozornie *stricte* religijne może być przedmiotem manipulacji mającej służyć zdobyciu władzy przez tytułowe sprzysiężenie. Prawdziwym przedmiotem poszukiwania nie tyle jest tekst z kłopotliwymi dla biskupa Londynu Roberta Braybroke'a tezami, co raczej ludzie, którzy stoją za ich opublikowaniem. Mamy tu całe spektrum postaci kapłańskich, począwszy od prostych zakonników i kapelanów, przez mającą wizje mistyczne siostrę zakonną, aż po przeorysze i biskupów. Wszyscy oni jednak zdają się być świadomi wagi treści płynących z widzeń dla współczesnego im świata, która mogłaby doprowadzić do rewolucji w Rzymie, a także – może za wyjątkiem siostry Clarice – zadają sobie pytanie o prawdziwość tych widzeń. Tajemnica nie jest już tylko tajemnicą, którą można rozwiązać na drodze błyskotliwej dedukcji, jak ma to miejsce w klasycznych powieściach kryminalnych. Tu pojawia się element Nadprzyrodzonego, wobec którego dedukcja jest bezradna. Tym samym kapłan staje się depozytariuszem tajemnicy, która prostą fabułę czyni fabułą otwartą, prowokując odbiorcę do dookreślenia swojej postawy wobec opisywanej tajemnicy i osnutych wokół niej wydarzeń.

Jeszcze ciekawszy obraz kapłana znajdujemy w powieści *Relikwia*. W tym przypadku głównym bohaterem jest młodziutki Petroc, przygotowujący się do święceń kapłańskich, pełen rozterek związanych z pokusami cielesnymi. Zostaje uwikłany w kradzież relikwii i oskarżony o morderstwo. Powieść pisana przez mediewistę odkrywa nie tylko cały średniowieczny proceder związany z manipulacjami relikwiami, ale – co jest znacznie ciekawsze – ukazuje miejsce w tym zjawisku samego kleru oraz ludzi z nim związanych. W tym przypadku chodzi o biskupa Randulpha oraz pozostającego na jego usługach rycerza Hugh de Kervezeya, który okazuje się nie tylko synem biskupa, ale też jego zbrojnym ramieniem do specjalnych poruczeń. Relikwia jest nie tylko przedmiotem czci, ale także przedmiotem handlu. Biskup zdaje sobie sprawę z jej wagi dla funkcjonowania jego diecezji i nie cofa się przed najbardziej niegodziwymi działaniami w celu jej zdobycia. Kapłan staje się postacią, której status społeczny nie pozwala na podejmowanie pewnych działań, w tym celu posługuje się świeckim przedstawicielem, co nie zwalnia go jednak z moralnej odpowiedzialności za owe czyny. Podobny mechanizm znajdujemy w *Kołędzie dla umarłych*, gdzie odkrycie w okolicy żeńskiego klasztoru kilkusetletnich zwłok w torfowisku inicjuje dochodzenie, które ujawni mroczne strony klasztoru sprzed wieków, kiedy to był on czasowym schronieniem dla panien z dobrych domów, gdy zdarzyło się im zająć w niepożądaną ciążę (siostry zakonne preparowały fragmenty płodów, by służyły jako pomoce anatomiczne), oraz zainicjuje współczesne wydarzenia kryminalne. W tej powieści pojawia się jednak motyw zupełnie inny i – wydawać by się mogło – niezwiązany z kryminalnym aspektem fabuły. Otóż klasztor położony jest na terenie dawnej pogańskiej świątyni i skrywa doskonale zachowane przedmioty rytualne związane z kultem Słońca. A co najciekawsze same siostry oka-



zują się być raczej kapłankami owego pogańskiego kultu. Tajemniczość klauzuli zostaje wypełniona przez pisarza zmodyfikowanym znaczeniem. Nie chodzi w tym przypadku o ekonomiczne korzyści i władzę, co raczej o ukrycie prawdziwej natury zgromadzenia. Kapłan staje się oszustem i kłamcą odgrywającym przed światem zewnętrznym tylko rolę. Ten motyw jest jednym z bardzo często spotykanych w tak zwanym thrillerze teologicznym.

Wiele powieści kryminalnych posiada sporo cech gatunkowych tego typu prozy, widać to chociażby w *Tajemnicy Hieronima Boscha*. W tym przypadku treścią dominantą staje się spiskowa teoria dziejów, w której podstawową rolę pełnią kapłani, będący negatywnymi bohaterami, wykorzystującymi inkwizycję do zwalczania ruchów religijnych mogących podważyć ich wiarygodność. Jeszcze ciekawsze jest to, że ów spisek w tych powieściach trwa do dzisiaj. Tym samym czytanie powieści, której akcja toczy się w antyku lub średniowieczu, dla odbiorcy charakterystycznego dla obiegu literatury popularnej będzie posiadało znamiona poznawcze. Przy czym jego skromne kompetencje nie będą mu pozwalały na zweryfikowanie zabiegów nadawcy, co z prozy tej czynić może bardzo sprawne medium oddziałujące ideologicznie.

Najciekawszy sposób operowania postacią kapłana, a może raczej kapłanów, znajdujemy w *Ostatniej bitwie templariusza*, gdzie główny bohater w rozmowie ze swoim przełożonym na temat pokus ciała, grzechu pychy i pożądania władzy, na jakie wystawiony jest współczesny kapłan, odnajduje usprawiedliwienie dla swojego działania tylko w wierze, bez której postępowanie Kurii Rzymskiej pełne byłoby hipokryzji<sup>27</sup>. Główny bohater – ksiądz Lorenzo Spada jest urzędnikiem kurialnym Instytutu Spraw Zagranicznych, dla którego „wiera była pojęciem względnym [...]”. Jego credo mniej polegało na przyjęciu prawd objawionych, a bardziej na działaniu zgodnym z założeniem, że wiarę się wyznaje, choć jej posiadanie nie jest nieodzowne<sup>28</sup>. Inną postacią jest arcybiskup Corvo, będący biskupem Seville oraz kardynał Iwazkiewicz stojący na czele Kongregacji do Spraw Wiary. Arcybiskup Corvo za sekularyzowanie jednego z sewilskich kościołów, który stoi na atrakcyjnych komercyjnie terenach w centrum miasta, jest skłonny przyjąć wynagrodzenie za „drobny gest umywania rąk”<sup>29</sup>, w efekcie którego „wyrzuca proboszcza i burzy kościół”<sup>30</sup>. Kapłani nie mówią tu o powołaniu, a raczej o zawodzie. A działania ich w dużej mierze mają cechy charakterystyczne dla dyplomaty lub biznesmena. W tej grupie widać wyraźną polaryzację: z jednej strony kardynał Iwazkiewicz, technokrata i fundamentalista zdający się tęsknić za czasami działalności dawnego Oficjum oraz arcybiskup Sorvo – arystokrata Kościoła niestroniący od bankierów i ich dotacji i nieznośny sprzeciwu; po przeciwnej stronie – samotny, stary proboszcz, ksiądz Ferro broniący kościoła oraz swoich parafian, którego stwierdzenie, że burzenie kościoła to zamykanie Nieba wiernym jest przeciwstawiane technokratycznym tezom jego

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 48-49.

<sup>28</sup> Tamże, s. 58.

<sup>29</sup> Tamże, s. 96.

<sup>30</sup> Tamże, s. 96.

przełożonych. Pomędzy tymi dwoma biegunami znajduje się nasz ksiądz Lorenzo Spada – sprawny urzędnik. Fabuła toczy się jednak w tak zaskakujący sposób, że większość jej bohaterów będzie musiała zrewidować swoje postawy oraz poglądy. W tle wydarzeń dochodzeniowych toczy się o wiele ciekawsza narracja, która pokazuje miejsce kapłana we współczesnym świecie i cenę, jaką za pełnioną tam funkcję przychodzi mu zapłacić. Począwszy do pozycji urzędniczej, którą najpełniej określa sam Spada, mówiąc „Ja w nic nie wierzę. [...] Wiara nie należy do mojej pracy”<sup>31</sup>, poprzez już cytowane powyżej refleksje jego przełożonego o roli wiary w ich życiu, aż po postawę księdza Ferro, który potrafi sprzedać stare rzeźby z własnego kościoła w celu zdobycia pieniędzy dla ratowania swoich parafian.

Co ciekawe, wszystkie te postaci są świadome swej odpowiedzialności za powierzony im pieczy lud Boży, ale każda z nich realizuje to w odmienny sposób. Wszyscy jednak w pewnym sensie pozostają samotni. A to, co ich alienuje, zdaje się określać także ich naturę w oczach wiernych oraz swoich własnych.

### Kapłan we współczesnym thrillerze

Wśród współczesnych pisarzy thrillerów teologicznych najgłośniejszym autorem ciągle pozostaje Dan Brown, zaraz za nim sytuuje się Philipp Vandenberg i Julia Navarro oraz Eliette Abécassis. Vandenberg jest między innymi autorem *Piątej ewangelii*<sup>32</sup> opisującej skrywaną przez Watykan Ewangelię wg Barabasa traktowaną w tej powieści jako protoewangelia. Sam Barabasz ma być synem Jezusa i Marii Magdaleny. Jak większość jego powieści i ta ukazuje Kościół jako instytucję pełną hipokryzji, skrywającą za wszelką cenę tajemnicę własnego źródła. Kapłani są tu zdolni do wszelkich zbrodni mających za zadanie ukrycie przed światem prawdy o Kościele. Ten sam mechanizm znajdujemy w *Trzeciej tajemnicy* Steve’a Berry’ego<sup>33</sup>, gdzie akcja toczy się na szczytach władzy kościelnej w Watykanie z tytułową trzecią tajemnicą fatimską w tle. Autor sprawnie wykorzystuje fakt otwarcia całej tajemnicy po wielu latach przez Jana Pawła II dopiero w 2000 roku oraz jej niejednoznaczność. Papież Klemens XV wysłał swojego sekretarza księdza Michenera do ojca Tibora, tłumacza treści objawień fatimskich. Jeden z kardynałów, Sekretarz Stanu, kardynał Alberto Valendra pragnący zostać papieżem uczyni wszystko, aby treści trzeciej tajemnicy pozostały publicznie nieznanymi. Walcząc o władzę, kardynał Valendra posunie się nawet do zlecenie morderstwa, co nie przeszkodzi mu w założeniu tiary. Cała akcja ukazuje część środowiska Watykanu w wyjątkowo niekorzystnym świetle. To ludzie, dla których najważniejsza jest władza i splendor z nią związany. Wszelkie aspekty wiążące tych kapłanów z wiarą służą im tylko do manipulacji prawdą i skrywania się za uprzywilejowanymi kulturowo postawami, które w ich wykonaniu pozostają puste i odrażające.

<sup>31</sup> Tamże, s. 494.

<sup>32</sup> Ph. Vandenberg, *Piąta ewangelia*, tłum. S. Lisiecka, Katowice 2008.

<sup>33</sup> S. Berry, *Trzecia tajemnica*, tłum. C. Murawski, Katowice 2007.

Nie jest to jedyny obraz, na szczęście, mamy także trylogię Eliette Abécassis powiązaną postacią skryby z Qumran Ary Cohena i tajemnicą osnutą wokół wykopalisk z Qumran. Tajemnica w tym przypadku nie jest skrywana, a raczej odkrywana. Jej znacznie nie polega na ułatwianiu w zdobywaniu władzy świeckiej, lecz prowadzi do doświadczeń religijnych, w tym nawet mistycznych. To jednak tylko jeden wyjątek takiego traktowania tajemnicy oraz kapłana jako jej depozytariusza.

Z reguły mamy do czynienia z pisarstwem naśladowującym nie tylko poetykę stosowaną przez Dana Browna, lecz wręcz jego mechanizmy konstruowania zarówno intrygi, jak i opartej na niej fabuły. W tym przypadku thriller staje się prozą przynoszącą zakłamaną obraz kapłana i samego Kościoła, epatuje przy tym nie tylko jego fundamentalizmem, fanatyzmem, ale także bestialstwem, bezwzględnością i obłudą, co widać, gdy przyjrzeć się bliżej pisarstwu Browna czy Vandenbergga. Postać kapłana jest w przypadku ich prozy najczęściej dwupłaszczyznowa: pierwsza płaszczyzna to przełożony, oficjalnie sprawny urzędnik najwyższego szczebla w hierarchii Kościoła, a naprawdę bezwzględny technokrata, manipulujący tajemnicą i sprawujący dzięki temu władzę; druga płaszczyzna to kapłan niższego stopnia, bezwzględny egzekutor poleceń przełożonego, fanatyk i najczęściej morderca.

Oczywiście dla pełniejszego ujęcia problemu obrazu kapłana w thrillerze należałoby omówić funkcję tajemnicy w tym typie powieści oraz jej historyczną rzetelność, a raczej doskonale kamuflowany jej brak.

Przejdźmy do próby podsumowania. Pomimo że nie omówiliśmy wszystkich gatunków obecnych we współczesnej literaturze popularnej, to i tak daje się zauważyć, że postać kapłana w tego typu prozie nie pełni roli wyłącznie ornamentacyjnej. Ciekawe byłoby przyjrzenie się funkcjonowaniu tej figury w romansie czy powieści dla dzieci. Nadmienić także należy, że środowiska religijne tworzą własne serie popliteratedy, jak chociażby *Labirynty* wydawane przez Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy w Krakowie, gdzie także pojawia się często figura kapłana. Do tego należałoby dodać prozę operującą zabiegiem opartym na tworzeniu historii alternatywnych, w ramach których spekuluje się obrazem obecności, a raczej braku obecności chrześcijaństwa we współczesnym świecie oraz roli, jaką tam pełni, co widać chociażby w powieści Kima Stanleya Robinsona *Lata ryżu i soli*<sup>34</sup>.

Z całą pewnością można stwierdzić, że postać kapłana w literaturze popularnej jest mocna osadzona w znaczeniach tradycyjnych, charakterystycznych dla jego funkcjonowania w społeczeństwie. Oczywiście, podobnie jak ewoluują postawy społeczne, podobnie ewoluują mimetyczne względem nich obrazy literackie. Stąd wydaje się zasadne stwierdzenie, że postać kapłana w literaturze popularnej zdaje się odzwierciedlać pewien model postrzegania tegoż w ramach kultury masowej.

Jak dało się zauważyć, postać kapłana ma charakter metonimiczny i bardzo często symboliczny. Jego aspekt metonimiczny bierze się stąd, że jest on przedstawicielem Kościoła i często jest prezentowany nie tylko jako reprezentant, co raczej uobecnienie pewnych (pozytywnych bądź też negatywnych) cech, jakimi autor pragnie nacechować Kościół. Dlatego też figurę kapłana, szczególnie w tekstach thrillerów

<sup>34</sup> K. S. Robinson, *Lata ryżu i soli*, tłum. Ł. Tabaka, Wrocław 2002.

teologicznych, należy odczytywać w szerszym aspekcie, biorąc pod uwagę działanie mechanizmu *pars pro toto*. Nie ma tu wpływu na interpretację fakt, że postacie kapłanów są fikcyjne, gdyż pisarze tacy jak Vandenberg czy Brown operują w taki sposób fabułą oraz światem przedstawionym, aby jak najbardziej zamazać czytelność dla odbiorcy granicę między fikcją literacką a prawdą pozaliteracką. Symboliczny wymiar postaci kapłana ukazuje go jako człowieka rytuału i sakramentu, człowieka realizującego sobą ideał *homo religiosus*, a nawet *homo sacer*. Dlatego postać ta jest tak atrakcyjna w czasach, o których Charles Taylor mawiał, że stają się czasami bez religii<sup>35</sup>. Jest to tym bardziej ważne, gdy uzmysłowimy sobie za Taylorem, jak wielką rolę w określaniu własnej tożsamości ma nasz stosunek do religii.

Tym samym figura kapłana zostaje wpisana w wyraźnie zantagonizowany model literackiego obrazowania. Z jednej strony, za jej pośrednictwem ukazuje się literackie obrazy głębokich doznań religijnych we współczesnym świecie, osnuwając je wokół wydarzeń sensacyjnych, archeologicznych czy też obyczajowych, co jest tym bardziej istotne, że doświadczenie religijne dane w języku religijnym domaga się w całej swej negatywności najpierw obrazu potoczności, w której będzie się mogło wydarzyć i poprzez negację której będzie wskazywało na rzeczywistości bardziej fundamentalną. Z drugiej strony, i niestety z tym mamy do czynienia najczęściej, postać kapłana staje się przedmiotem takich działań fabulacyjnych, które w mniej lub bardziej jawny sposób są polemiczne wobec Kościoła. O ile jednak w pierwszym przypadku mamy do czynienia z próbą literackiej prezentacji zjawisk zgodnych z naukowymi rozpoznaniem dokonywanymi przez filozofów religii, o tyle w drugim przypadku ideologiczny atak oparty jest na przekłamaniach i historycznych fikcjach. Raczej skłonny byłbym go nazwać formą ideologicznie zaangażowanego współczesnego apokryfu dla odbiorcy żądnego taniej sensacji i poszukującego płytkiego i taniego uzasadnienia dla nie do końca uświadamianych sobie własnych postaw religijnych.

Tym samym można powiedzieć, że sposoby wykorzystywania figury kapłana (najczęściej Kościoła rzymskokatolickiego) obrazują sposoby funkcjonowania religii we współczesnej kulturze popularnej i masowej.

## Summary

### The character of a guiding spirit in the contemporary popular literature

The author of this article shows the phenomenon in the perspective of last 300 years, the points of specificity of using the character of guiding spirit in individual periods. The author shows also the transformations which have appeared in this process. What is more he presents a specificity of using this motive in the contemporary subgenres of popular literature. This article is an element of large-scale research work. From the analysis which the author has carried out arise that the character of guiding spirit often functions in two models: a polemic and a religious one.

<sup>35</sup> Por. Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. A. Lipszyc, Kraków 2002.

# **Sprawozdania**



## Wspólnota jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy

### V sympozjum dyskusyjne z cyklu „Nadbałtyckich debat katechetyków polskich”

#### Wprowadzanie

W dniach 9-10 czerwca 2008 r. w Archidiecezjalnym Centrum Edukacyjnym w Trzemeszcu (Archidiecezja Szczecińsko-Kamińska) odbyło się V sympozjum dyskusyjne z cyklu „Nadbałtyckich debat katechetyków polskich” zatytułowane *Wspólnota jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*. Organizatorem debaty była Katedra Katechetyki i Homiletyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Celem sympozjum, według Kierownika Katedry ks. prof. dr. hab. Andrzeja Offmańskiego, było ukazanie znaczenia wspólnoty w wychowaniu i kształceniu katechetycznym.

Struktura debaty oparta została na trzech modułach dyskusyjnych. W pierwszym module zatytułowanym *Transformacja rozumienia wspólnoty* podjęto próbę zdefiniowania pojęcia wspólnoty oraz ukazano transformacje, jakie się w niej dokonują. W drugim, *Wspólnota jako pastoralna zasada posługi Kościoła*, analizowano znaczenie i rolę wspólnoty w teologii pastoralnej. W ostatnim module, *Katecheza a wspólnota*, zajęto się wzajemnymi relacjami katechezy i wspólnoty. Każda część debaty rozpoczynała się jednym lub dwoma wprowadzeniami, po których następowała dyskusja.

I sesja: Transformacja rozumienia wspólnoty

Prowadzenie debaty: ks. prof. Kazimierz Misiaszek – UKSW Warszawa

Wprowadzenie do dyskusji: ks. dr Andrzej Draguła – US Zielona Góra – Szczecin

II sesja: Wspólnota jako pastoralna zasada posługi Kościoła

Prowadzenie debaty: ks. dr hab. Marian Zając – KUL Lublin

Wprowadzenie do dyskusji: ks. dr Adam Kalbarczyk – UAM Poznań

III sesja: Katecheza a wspólnota (miejsce i środowisko)

Prowadzenie debaty: ks. prof. dr hab. Piotr Tomasik – PAT Kraków

Wprowadzenie do dyskusji: ks. prof. dr hab. Zbigniew Marek – „Ignatianum”  
ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński – UKSW Warszawa

W V debacie uczestniczyli katechetycy z różnych ośrodków naukowych w Polsce i obok wyżej wymienionych byli to: s. prof. dr hab. Margarita Czesława Sondej OSW – WSFP Ignatianum Kraków, ks. prof. dr hab. Roman Murawski – UKSW Warszawa, ks. dr hab. Jerzy Kostorz – Uniwersytet Opolski, ks. dr hab. Jan Kochel – Uniwersytet Opolski, ks. dr hab. Radosław Chałupniak – Uniwersytet Opolski,

ks. dr hab. Andrzej Kiciński – KUL Lublin, ks. dr Paweł Mąkosa – KUL Lublin, a także wykładowcy i doktoranci Katedry Katechetyki i Homiletyki WT US w Szczecinie. Poniżej prezentujemy zapis debaty.

## **I sesja: Transformacja rozumienia wspólnoty**

*ks. Andrzej Draguła – wprowadzenie*

Interesujące nas pytanie dotyczy transformacji pojęcia wspólnoty pod wpływem działania mediów, a zwłaszcza internetu. Brzmi ono: w jakim znaczeniu kontakt za pośrednictwem mediów, kontakt medialny może stać się narzędziem kształtowania się wspólnoty? Kluczowe dla rozwiązania problemu wydaje się tutaj rozumienie takich pojęć jak „obecność” i „spotkanie osobowe”, a także ich wzajemnych relacji i uwarunkowań. Czy dla spotkania osobowego obecność fizyczna jest warunkiem *sine qua non*, czy też może się ono dokonać również wtedy, gdy podmioty są od siebie w znacznej odległości, jak to bywa w przypadku transmisji telewizyjnej, rozmowy telefonicznej czy też synchronicznego kontaktu internetowego? Z drugiej jednak strony, trzeba zapytać, czy obecność fizyczna jest warunkiem koniecznym i wystarczającym.

Konsekwencją funkcjonowania nowych mediów jest zacieranie granic rzeczywistości tego, co bliskie i tego, co dalekie. W ten sposób wprowadzona zostaje nowa interpretacja obecności człowieka „tu i teraz”, w konkretnych uwarunkowaniach czasowo-przestrzennych. Proksemika medialna odrzuca potrzebę bezpośredniości. Medialne konteksty, w jakich spełniają się relacje między ludźmi, nie pozwalają na klasyczne rozumienie przestrzeni jako naturalnego, fizycznego otoczenia człowieka. Konsekwencją transformacji czasowo-przestrzennych są zmiany rozumienia proksemiki (problem odległości i przestrzeni) i chronemiki (problem czasu) medialnej, które analizują wpływ medialnych uwarunkowań przestrzennych i czasowych na wzajemne relacje uczestników komunikacji medialnej.

Podstawowym pojęciem staje się teleuczestnictwo, gdzie proces komunikowania nie realizuje się w tradycyjnych wymiarach przestrzennych, ale w wymiarach przestrzeni medialnej. W procesie komunikacji teleuczestnictwo zakłada najpierw teleobecność. Teleobecność oznacza doświadczenie bycia w innym miejscu przestrzennym czy środowisku niż to, w którym człowiek jest fizycznie obecny. To oddalone, inne środowisko jest produktem funkcjonowania mediów telematycznych, jest przestrzenią wirtualną jako sztuczny świat, w którym zanurzają się nasze zmysły i który pozostaje z nami w relacji interaktywnej, zachodzącej w czasie realnym. Zarówno teleuczestnictwo, jak i teleobecność wskazują na usytuowanie człowieka w symulowanym medialnie, sztucznym świecie. Odbiorca pozostaje w interaktywnym związku z tym sztucznie wytworzonym światem, a jego status można określić mianem teleobecności bez względu na stopień zaangażowania we wspomnianą relację.

Pojawia się pojęcie „obecności wirtualnej”, którą można rozumieć jako obecność odbieraną wzrokowo i słuchowo, generowaną za pomocą skomputeryzowanego sprzętu audiowizualnego oraz specjalnego oprogramowania. Coraz częściej wyrażenie „twarzą w twarz” (*face to face*) opisujące dotychczas bezpośrednie spotkanie



osób znajdujących się w tym samym miejscu zostaje zastosowane do opisu „spotkania” elektronicznie zapośredniczonego.

Kwestia relacji międzyosobowych w perspektywie sakramentów i komunikacji elektronicznej pojawiła się w dokumencie *Kościół a Internet*. Dokument mówi wyraźnie, że cyberprzestrzeń, rozumiana jako przestrzeń równoległa do rzeczywistości realnej i istniejąca jedynie w elektronicznych łączach i nośnikach danych, nie może być zamiennikiem czy substytutem rzeczywistości liturgicznej bądź sakramentalnej. Rzeczywistość wirtualna nie jest i nie może być „miejszem” sprawowania liturgii czy sakramentów. Nie znajdujemy w dokumencie jednoznacznego i wyraźnego wskazania co do pośredniczącej roli internetu. Nie znajdujemy tutaj stwierdzenia, że „przez internet nie ma sakramentów”, lecz „w internecie nie ma sakramentów”. Wyrażenie „w internecie” sugeruje jakieś zamknięcie się w rzeczywistości wirtualnej bez kontaktu z realną wspólnotą. Stwierdzenia typu „przez internet” czy „za pośrednictwem internetu”, mówiące o jego instrumentalnej roli zakładają realny kontakt wspólnotowy, tyle że zapośredniczony elektronicznie. Intencją dokumentu w tym miejscu jest więc mówienie o internecie jako miejscu, a nie jako narzędziu.

Dokładna lektura dokumentu pozwala jednak na kilka ważnych wniosków dotyczących warunków sprawowania sakramentów. W punkcie 5 czytamy, że rzeczywistość wirtualna nie może stać się zamiennikiem „prawdziwej wspólnoty ludzkiej”. Analiza wersji obcojęzycznych tego wyrażenia pokazuje, iż chodzi tutaj nie tyle o wspólnotę „prawdziwą”, co jest wyrażeniem bardzo wieloznacznym (czym miałyby się wyrażać prawdziwość wspólnoty?), ile o wspólnotę „realną” i „interpersonalną” czy „międzyosobową”. Jeszcze ciekawsze jest wskazanie, jakie kryje się pod wyrażeniem „żywa wspólnota”, która według dokumentu jest miejscem sprawowania kultu. Wszystkie wersje językowe wskazują nie tyle na wspólnotę „żywą” (czym miałyby się wyrażać „żywość” czy „żywołność” wspólnoty?), ile wspólnotę stworzoną wprost „z ciała i krwi” („z ciała i kości”).

Wydaje się, iż intencją dokumentu jest przypomnienie, iż miejscem sprawowania kultu, a więc sakramentów i liturgii, jest wspólnota ludzka, którą konstytuują osoby przez swą fizyczną obecność, czyli cielesność. Tylko tak tworzy się prawdziwa, realna, żywa, międzyosobowa wspólnota, komunია osób, której nie zastąpi ani nie umożliwi jakiegokolwiek pośrednictwo elektroniczne. Wspólnota telewizyjna, radiowa czy internetowa nie jest substytutem wspólnoty z krwi i kości modlącej się razem na Eucharystii.

Źródłem tworzenia się wspólnoty medialnej może być transmisja telewizyjna i radiowa mszy św. Realizowanie transmisji liturgii mszy św. dla osób pozbawionych możliwości udziału w Eucharystii z powodu dużej odległości, życia w diasporze, postępującego braku kapłanów, a w związku z tym ograniczonego dostępu do mszy św., spotyka się tak z krytyką, jak i z aprobatą. Kwestię tę trzeba jednak przede wszystkim rozpatrzyć w perspektywie teologii niedzieli i Eucharystii. Eucharystia, zgromadzenie i niedziela są ze sobą organicznie powiązane i w sposób fundamentalny nierozdzielne. Żadna z trzech zasygnalizowane rzeczywistości nie może być traktowana rozdzielnie i osobno od pozostałych, tak więc Eucharystii w żaden sposób

nie można niczym zastąpić. Nie brak autorów, według których transmisje mszy św. owocują postępującą alienacją jej odbiorców, akcentując charakter indywidualny i prywatny wiary i chrześcijaństwa. Zbyttna koncentracja na religijnych przekazach medialnych, w tym szczególnie na słuchaniu bądź oglądaniu mszy św. w telewizji, może zrodzić przekonanie o zbędności wspólnoty Kościoła i innych wierzących w procesie przekazu i w życiu wiary. Wspólnota traci swój mediacyjny charakter w dynamice przekazu wiary. W ten sposób zagrożone stają się więzi wspólnotowe, zwłaszcza te, które dokonują się poprzez posługę kapłana. Pośrednictwo wspólnotowe i sakramentalne (duszpasterskie) zostaje – mniej lub bardziej – zrównoważone bądź nawet zastąpione pośrednictwem medialnym. Chrześcijaństwo w konsekwencji daje się przeżyć w sekrecie. Skutkiem wprowadzenia transmisji liturgicznych może być skrajna indywidualizacja religii, która dociera jedynie za pomocą mediów. Oferują one możliwość realizowania życia religijnego bez relacji społecznych. Religia staje się sprawą indywidualną, która nie poddaje się socjalizacji, także w formie relacji z kapłanem, która ulega istotnemu osłabieniu. Kapłan jest postrzegany bardziej jako „producent audycji religijnych” niż przedstawiciel Kościoła, a już na pewno nie jako przedstawiciel wspólnoty parafialnej, z którą dana osoba wcale nie musi czuć się związana. W związku z tym można go „wyłączyć”, rezygnując z oglądania audycji. W ten sposób radio i telewizja stają się fundamentalnym narzędziem mediacji doświadczenia religijnego, fundamentalnym elementem kontaktu religijnego i celebracji liturgicznej. Realizacja życia religijnego, także w jego wymiarze celebracyjnym, „przenosi się” do medium, które przestaje być tylko narzędziem, a staje się miejscem urzeczywistniania się życia religijnego. W tym kontekście mówi się wręcz o tworzącej się neo-religii, religii zmediatyzowanej, *zapping religion*, opartej na relacjach wirtualnych, kontaktach telematycznych, gdzie media stają się naturalnym miejscem realizacji religii.

Utrata wymiaru wspólnotowego skutkuje bardzo silną polaryzacją doświadczenia religijnego, które wyraża się w dwóch biegunach: indywidualnym i globalnym. Można więc ulec podwójnej iluzji: „pietystycznego indywidualizmu” i „kolektywistycznego poczucia wspólnoty”. Pierwsza wyraża się w przekonaniu, iż każdy sprawuje swój własny kult, druga zaś, że bierze się udział w telekomunikacji obejmującej masy. W konsekwencji, z jednej strony, wiara przeżywana jest bardzo indywidualistycznie jako prywatny, niezapośredniczony eklezjalnie kontakt z Bogiem. Z drugiej zaś – dostrzega się silną identyfikację z publicznymi przejawami obecności Kościoła w życiu narodu i społeczeństwa, które widoczne są chociażby w transmitowanych celebacjach o charakterze ogólnonarodowym. Chrześcijanie elektroniczni dostrzegają i doceniają znaczenie Kościoła, ale realizuje się ono w przestrzeni publicznej, nie dotykając ich osobistej, religijnej egzystencji.

*ks. Kazimierz Misiaszek*

Dziękujemy ks. dr. Andrzejowi za „panoramiczną” prezentację zagadnienia. Podkreślił rzeczywistość medialną i przeobrażenia dokonujące się w rozumieniu

wspólnoty. Uświadomił nam nie tylko jakość zmian, ale ich szybkość i gwałtowność, co rodzi w nas pytania o to, co może nas jeszcze czekać. Przeobrażenia te bowiem wydają się być procesem dopiero zainicjowanym i nie wiemy, jaki będzie ich kres.

Nasuwa się także wniosek innego rodzaju: w zaprezentowanych przeobrażeniach dostrzega się przesuwanie kryteriów obiektywnych ku subiektywnym. Przypuszczam, że podobne zjawisko obserwuje się we wszystkich nurtach postmodernistycznych, które – musimy to sobie mocno uświadomić – zawsze karmią się teoriami psychologicznymi, niemalże w sposób dominujący akcentujących aspekty jednostkowe, subiektywne. A jeżeli podnosi się aspekty społeczne, to prawie zawsze z zaakcentowaniem praw jednostki do wyrażania nie tyle osobistych opinii, ile prawa do prywatności, łącznie z własnym, subiektywnym podejściem do świata wartości. To sprawia, że mamy dzisiaj do czynienia ze zjawiskiem prywatyzacji świata wartości, z odrzuceniem poszukiwań prawdy obiektywnej.

Dziękujemy za prezentację. Otwieramy debatę.

*ks. Paweł Mąkosa*

Dziękuję ks. Andrzejowi za podjęcie problemu przemian rozumienia wspólnoty związanych z rozwojem mass mediów. Jeżeli chodzi o całe środowisko katechetów, bardzo często w publikacjach media traktowane są jako czwarte środowisko, stawiane prawie na równi z rodziną, parafią i szkołą. W artykule opublikowanym w książce pod redakcją ks. Andrzeja Kicińskiego na pięćdziesięciolecie Katechety, próbowałem trochę polemizować z tą tezą i analizować, na ile media spełniają kryterium środowiska czy wspólnoty katechezy. I rzeczywiście, można powiedzieć, że w bardzo wielu przypadkach funkcje i zadania katechezy są możliwe do osiągnięcia dzięki mass mediom. Jednak nie wszystkie. Brakuje tego podstawowego elementu, o którym tutaj była mowa – fizyczności, spotkania osobistego. I z tego też tytułu w tym artykule byłem zwolennikiem nienazywania mediów środowiskiem katechezy, a raczej narzędziem. Owszem, narzędziem świetnym, dającym mnóstwo możliwości także w aspekcie funkcji wtajemniczającej (ze względu na obecność wielu portali modlitewnych, wręcz transmisji nabożeństw). Jednak mimo wszystko człowiek jest istotą psycho-fizyczno-duchową. Jeśli wyeliminujemy jeden z tych elementów, trudno mówić o środowisku, tym bardziej o wspólnocie. Dziękuję bardzo.

*ks. Roman Murawski*

O ile dobrze uchwyciłem sens i treść wprowadzenia, ks. Andrzej starał się nam pokazać, jak pod wpływem mediów dokonuje się transformacja rozumienia wspólnoty. Wynotowałem sobie dwie rzeczy – mianowicie, że pod wpływem mediów pojawia się nowa kategoria wspólnoty i że pod ich wpływem powstaje też zupełnie nowy, niespotykany dotąd wymiar wspólnoty. Tak więc oprócz tego rozumienia wspólnoty, które dotychczas funkcjonowało, zarówno w płaszczyźnie socjologicz-

nej, jak i teologicznej, pojawia się zupełnie nowa kategoria wspólnoty – wspólnota wirtualna. Ponadto pojawiają się nowe cechy wspólnoty, które przedtem albo nie istniały, albo nie były wyraźnie dostrzegane. Natomiast moje pytanie jest następujące: czy nie powinniśmy, jeśli chcemy dyskutować na temat wspólnoty, najpierw bliżej określić, czym ona jest? Mówimy o różnych wspólnotach: o wspólnocie kościelnej, o wspólnocie narodowej, o wspólnocie rodzinnej, o wspólnocie katechetycznej czy klasowej, ale tak na dobrą sprawę nie wiemy, czym ta wspólnota jest i czym te poszczególne rodzaje wspólnot różnią się od siebie. Inaczej rozumie wspólnotę socjologia – jest ona jakąś kategorią grupy społecznej, inaczej wspólnotę pojmuje teologia – używa określenia *communio*. Czy nie powinniśmy więc najpierw nieco skoncentrować naszą uwagę na tym, żeby wyjaśnić te różne wymiary i płaszczyzny rozumienia wspólnoty, aby potem na tej bazie podjąć refleksję nad wspólnotą jako pastoralną zasadą posługi Kościoła?

*ks. Andrzej Draguła*

Idąc tym tokiem ks. prof. Murawskiego, wydaje mi się, że interesujące było pytanie, czy w odniesieniu do tych społeczności niektórzy wolą używać jednak pojęcia „społeczności internetowe”, a nie „wspólnoty internetowe”. Czy wobec tych społeczności mamy prawo, przyjmując wizję teologiczną, używać pojęcia wspólnoty? Czy taka ekstensja tej definicji wspólnoty także na wspólnoty wirtualne jest uzasadniona? Czy nie mamy tutaj do czynienia z pewnym semantycznym kłamstwem – analogicznym do tego, gdy używa się pojęcia „małżeństwa jednopłciowego”? (Małżeństwo z góry zakłada różnicę płci. Teraz używanie pojęcia „małżeństwo jednopłciowe” jest kłamstwem właśnie semantycznym). Spróbujemy dokonać ekstensji tej definicji fundamentalnej. Czy w odniesieniu do tych społeczności, o których mówiłem, można użyć pojęcia wspólnoty? To jest to pytanie, które tutaj formułuje ks. prof. Murawski: jakie byłyby warunki brzegowe dla pojęcia wspólnoty? Co ją definiuje, co ją dookreśla, po za co nie wolno wyjść i czego nie można dorzucić do definicji wspólnoty, żeby jej nie rozszerzyć na wszystko co jest możliwe?

*ks. Stanisław Dziekoński*

Jasne sprecyzowanie pojęcia „wspólnota” jest konieczne, ponieważ współcześnie mamy do czynienia z pomieszaniem pojęć, co należy wiązać z postmodernizmem. W postmodernistycznej teorii życia społecznego mówi się o tym, że nie ma jednej prawdy. Prawda jest definiowana w zależności od kontekstu społecznego, co sprzyja także różnemu pojmowaniu wspólnoty. Sądzę więc, że kwestia dookreślenia pojęcia „wspólnota” jest priorytetem.

Zastanawiając się, czym jest wspólnota, warto zwrócić uwagę, do czego ma prowadzić wspólnota, w czym ona się przejawia, co jest konsekwencją trwania w realnej wspólnocie. Podejmując refleksję nad pojęciem „wspólnota”, trzeba odnieść się do koncepcji człowieka, o czym wspomniał ksiądz Paweł. W historii filozofii

napotykały na różne koncepcje człowieka. W zależności od patrzenia na to, kim jest człowiek, różnie patrzono na jego przyszłość, zaangażowanie, także na życie wspólnotowe. Wydaje się zatem, że w refleksji nad wspólnotą koniecznie trzeba sobie odpowiedzieć na pytanie: kim jest człowiek?

ks. Andrzej Kiciński

Uważam, że dobra wspólnota zawsze pociąga. Ale zanim o tym, mam pytania do ks. Andrzeja. O ile wcześniej uczyliśmy się wszyscy, że na wychowanie wpłynęła rewolucja przemysłowa i tam dokonały się zmiany, które miały bez wątpienia wpływ na pojęcie wspólnoty, to czy można porównać tę epokę przemian industrialnych z tymi przemianami medialnymi? Czy są to dwie epoki przełomowe w rozumieniu wychowania i rozumieniu wspólnoty? Z tym są związane kolejne pytania. Czy istnieją pozytywne strony tych przemian? Czy kształtuje się jakieś pojęcie pozytywnej wspólnoty? Czy kształtuje się jakiś obraz czegoś, co można pokazać jako wzór do naśladowania?

Warto zauważyć, że po wspomnianej rewolucji przemysłowej, kiedy wszyscy narzekali, że wpajano tylko wychowanie egoistyczne, że wspólnota faktycznie już nie istnieje, że są tylko fabryki, w których tysiące ludzi pracuje, narodziło się coś, co trwa do dziś. Właśnie wtedy w roku 1908 Lord Baden Powell napisał książkę *Skauting dla chłopców*. Według Powella istnieją dwa dowody na to, że dobra wspólnota pociąga. Po pierwsze, mimo fałszywego wychowania egoistycznego, wielu młodych ludzi zachowało w głębi duszy ogromny zapas wrodzonej tęsknoty do wspólnoty. To pokazuje, że właśnie w 1908 r., kiedy wszystkim się wydawało, że ludzie pozamykają się egoistycznie – i byli tak wychowywani – było już 35 000 skautów na świecie. To pokazuje nieustanną tęsknotę człowieka za wspólnotą. Ukazuje reakcję wielu chłopców i dziewcząt przeciwną wychowywaniu egoistycznemu. Ruch skautingu pokazał to, co Baden Powell opisał symbolicznie – że współpraca maleńkich stworzonek morskich wydaje w rezultacie formacje cudownych wysp koralowych. I rzeczywiście, młodzież zawsze poszukuje czegoś takiego, co tworzy jakiś przekonujący program wspólnoty. Może trzeba podkreślać, oczywiście bez przesady, że istnieją wokół nas grupy ludzi zrzeszonych w parafiach, uczelniach itd., którzy tworzą z tych maleńkich stworzeń taką rafę koralową, gdzie możemy powiedzieć: „jaka to piękna wspólnota”. Przecież do dzisiaj są wśród nas młodzi i starsi ludzie, którzy łączą się we wspólnotę wędrującą po pięknym świecie przyrody, wędrującą po fascynujących ścieżkach ducha. Jest wśród nas wielu przewodników, którzy kochają młodzież (a miłość do nich jest jednym ze znaków wiarygodności tych wspólnot) i dzisiaj jest możliwe wychowanie młodzieży w duchu „jak żyć”, a nie tylko „urządzić sobie życie”. Może trzeba nowego spojrzenia, że również w epoce medialnej mamy nowe fakty pragnienia dzielenia swojego życia z innymi. Dla przykładu: Radio Lublin prowadzi akcję Pomóż Dzieciom Przetrwać Zimę. To dowód, że również epoka medialna gromadzi młodych ludzi we wspólnocie i pozwala przewycięzać egoizm, a odnajdywać radość w byciu razem dla drugich. Takich akcji i programów jest

wiele. Czy możemy przy naszej analizie zapominać o tych nowych, trudno definiowalnych wspólnotach epoki medialnej?

*ks. Andrzej Draguła*

Mówi tutaj ksiądz o przemianach związanych z rewolucją przemysłową. Otóż, z punktu widzenia rozwoju mediów – jak twierdzi Marshall McLuhan – pierwszą zasadniczą zmianą było wymyślenie alfabetu fonetycznego, ale zmianą nowożytną, która bardzo istotnie wpłynęła na pojęcie wspólnoty (także w jej rozumieniu teologicznym), było wynalezienie druku – typografii. McLuhan sądzi, że gdyby nie było typografii, nie byłoby Lutra (w znaczeniu perspektyw rozwoju medialno-eklezyjnego). Ta koncepcja przemawia nie dlatego, że typografia pozwoliła na produkcję pism ulotnych, ale dała do ręki Biblię. Typografia pozwoliła na zindywidualizowany kontakt ze Słowem Bożym bez pośrednictwa wspólnoty. Według przywołanego uczonego, było to pierwsze, bardzo silne zanegowanie wspólnoty w znaczeniu eklezyjalnym. Czytelnik dostał do ręki Biblię i jego kontakt z Bogiem poprzez Słowo Boże nie był uwarunkowany przez wspólnotę kościelną czy przez kaznodzieję, który mu wyjaśniał, co jest w Biblii, ponieważ mógł sobie sam przeczytać i indywidualnie zinterpretować. Stąd też – jak twierdzi Marshall McLuhan – nie może być w Kościele protestanckim urzędu nauczycielskiego, ponieważ będzie to wzmocnienie wymiaru właśnie urzędowego i wspólnotowego.

McLuhan mówi, że to właśnie druk umożliwił prasę; umożliwił już nie system nakładczy, nie manufakturę, tylko maszynę. To wpłynęło na rozwój języków, narodów, indywidualizację, prawa jednostki itd. Uczony twierdzi, że cała indywidualizacja (w znaczeniu rozwoju człowieka) ma swoje źródło w wynalezieniu druku – typografii. To jest odpowiedź na pierwsze pytanie.

Na kolejne – czy jest pewne doświadczenie pozytywne? Jest. Niektórzy próbują zreinterpretować globalność w perspektywie teologicznej jako synonim powszechności. W tym ujęciu doświadczenie globalizacji świata daje Kościołowi i ludziom wierzącym bardziej namacalne doświadczenie tego, czym jest Kościół powszechny. Powszechność Kościoła jest dziś bardziej odczuwalna. Daje to większe poczucie powszechności, czyli jest wektorem przeciwnym do tendencji nacjonalizacji Kościoła, do koncentrowania się na sobie w Kościele.

Jeszcze na jedną kwestię chciałbym zwrócić uwagę. Nawiążę do Ratzingera, który mówi, że tym, co konstytuuje wspólnotę, jest moment początkowy, a nie cel. Nie neguje, że cel jest istotny w tym definiowaniu, ale dla niego jest bardzo ważny moment początkowy. Tym momentem początkowym jest bycie wezwanym i odpowiedź na to powołanie. Ratzinger w swoim wykładzie, który miał jeszcze w polskim seminarium w Stanach Zjednoczonych, bardzo negatywnie wypowiedział się przeciwko różnego rodzaju pomysłom, np. Kościoła niemieckiego, by wywieszać informacje, kto odprawia, kto śpiewa, kto jest organistą podczas mszy, ponieważ w tym momencie tworzy się grupę czy klub, a to – w rozumieniu Ratzingera – jest absolutnie wbrew naturze Kościoła. W jego książce też jest mowa o napięciu pomiędzy

wspólnotą a grupą. Mówi, że grupa jest czymś zupełnie innym niż wspólnota. Tym, co funduje Kościół, jest wspólnota rozumiana jako odpowiedź ludzi na wezwanie zewnętrzne, obiektywne wezwanie obecnego Pana.

*ks. Jan Kochel*

Jeśli ks. prof. Murawski wezwał do uściślenia pojęć, to przyszła mi myśl o powrocie do źródeł, do pierwotnej wspólnoty Kościoła i do Dziejów Apostolskich, gdzie pojawia się bardzo zwięzła definicja wspólnoty: „Trwali oni jednomyślnie w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach”. Te słowa chyba najlepiej dookreślają nam wspólnotę katechetyczną, wspólnotę rozwoju wiary; jasno wyróżniają jej podstawowe elementy. Tylko pojawia się pytanie: czy współczesne wspólnoty niejako mieszczą się w tych ramach, które wyznacza nam Pismo Święte i eklezjalna przestrzeń rozwoju wiary?

*ks. Piotr Tomasik*

Możemy postawić pytanie: czy wspólnota to wspólnota tylko religijna? Wydaje się, że nie. Natomiast jeśli chodzi o sytuacje, które wytwarzają współczesne media, to warto jeszcze na dwie sprawy zwrócić uwagę. Po pierwsze, media lansują, stwarzają pewne autorytety medialne. I po drugie, media stwarzają poczucie więzi, które wynika z mody na to samo rozumienie pewnych spraw. Tutaj jako przykład można podać ludzi, którzy zebrali się na placu w związku ze śmiercią papieża – czy stworzyli wspólnotę? Być może udałoby się z nich stworzyć wspólnotę, natomiast była to szansa przegapiona przez Kościół. Warto sobie zdać sprawę, że w przestrzeni medialnej istotne są elementy inżynierii społecznej. I właśnie, czy ten element inżynierii społecznej nie utrudnia stworzenia wspólnoty, tworząc zastępcze wspólnoty?

*ks. Marian Zając*

Z uwagą wysłuchałem tych wszystkich refleksji. Wynika z nich m.in., że każda wspólnota zapośredniczona medialnie musi prowadzić do Kościoła. Jeśli tego nie czyni, jest źle. Chciałbym się posłużyć pewnym porównaniem. Wiemy, że jak się puści kulkę śniegu gdzieś z góry, to ona po pewnym czasie staje się coraz większa i później trudno zatrzymać lawinę. Wiemy, że biskup Gaillot stworzył internetową diecezję, gdzie odbywają się regularnie nie tylko spowiedzi internetowe, ale również śluby. Dwukrotne logowanie oznacza zapisanie się do tej diecezji. Tutaj padła też informacja dotycząca możliwości spowiedzi przez internet. Chciałem zapytać o taką prostą sprawę – ksiądz przytoczył tutaj różne autorytety z całego świata, które mówią dzisiaj o transformacji rozumienia wspólnoty, a czy można kogoś zaproponować z naszego, polskiego środowiska, kto by nas wziął za rękę i prowadził w tym trudnym czasie głębokich zmian?

ks. Andrzej Draguła

Gaillot to francuski biskup, który został pozbawiony diecezji. Obecnie diecezja, której jest biskupem tytularnym, nazywa się Partenia i leży gdzieś na terenach piaszków Mauretanii. Jej adres internetowy to bodajże: [www.partenia.fr](http://www.partenia.fr). Nie chciałbym, żebyśmy ten przypadek sprowadzili dziś do kwestii relacji pomiędzy sakramentem a mediami. Może bardziej idąc w kierunku „wspólnota a media” – istnieją dwie tendencje zasadniczo, można powiedzieć, wykluczające się. Pierwsza tendencja, w której – jak to nazywają niektórzy – arcykapłanem jest Marshall McLuhan. Był on katolikiem i wielkim zwolennikiem mediów. Twierdził, że media są tym narzędziem, które wywiera największy wpływ na człowieka; cała historia człowieczeństwa od samego początku jest historią mediów. Dla niego medium było wszystko to, co jest „poszerzeniem” ciała człowieka.

Innym fascynatem jest francuski teolog Pierre Babin, *notabene* oblat Maryi Niepokalanej, uczeń (też osobiście mi znany) Marshalla McLuhana. Obaj stworzyli nawet taką koncepcję ciała bionicznego. W jednym ze swoich artykułów opisali na przykład Jana Pawła II jako kogoś, kto posiada ciało bioniczne, jakby objawiające się wszędzie, gdzie dociera medium.

Podobne tendencje bardzo mocno uaktywniły się na początku rozwoju fascynacji możliwościami technologicznymi telewizji w latach 60., co oczywiście u nas nie zafunkcjonowało w żaden sposób. Ominęły nas te debaty, które były w latach 50. i 60. w środowisku niemieckim, holenderskim, francuskim, kanadyjskim. Tak pokrótce wygląda jedna tendencja, w której dominuje fascynacja medium i jego możliwościami.

Z drugiej strony, jest tendencja krytyczna wobec mediów, w której mówi się, że jednak pod wpływem mediów następuje bardzo istotna redefinicja pojęcia sakramentalności, pojęcia wspólnoty, pojęcia obecności itd., co prowadzi do uderzenia w sam fundament tego, co jest w Objawieniu, czyli we Wcieleniu. Tym zasadniczym paradygmatem jest inkarnacja. I jeżeli Chrystus zbawił nas w ciele, to nie ma innej możliwości odpowiedzi na owo zbawienie, jak odpowiedź na zbawienia w ciele. Zwolennikiem tej tendencji jest Karl Rahner. Był on wielkim przeciwnikiem telewizyjnej transmisji mszy. Powoływał się na dyscyplinę *arcani*, czyli na starożytną koncepcję głoszącą, że to, co jest tajemnicą, nie może być w żaden sposób pokazywane na zewnątrz.

Jeżeli chodzi o Polskę, to trzeba powiedzieć, że taka dyskusja jest *de facto* nieobecna, poza pewną próbą debaty ojca profesora Kowalczyka na temat spowiedzi przez internet oraz niewielką debatą dotyczącą mszy świętej w telewizji, która odbyła się przed kilkanaście laty w Krakowie z inicjatywy ks. prof. Wiesława Przyczyny.

Myślę, że w Polsce dominuje fascynacja medium i jego możliwościami. Fascynacja mediami jest praksis. Praktyka tutaj absolutnie wyprzedza teorię. Myślę, że w Polsce jest wiele takich pomysłów, których autorzy naprawdę nie mają świadomości tego, co robią. Dla przykładu – internetowa transmisja I Komunii Świętej. Pytam: dla kogo? Inny przykład – coraz częstsze transmisje mszy świętej w komórce



czy przez internet. Nawet siedząc sobie w sekretnym miejscu, można partycypować we mszy świętej. Są parafie, gdzie transmituje się po to, żeby parafianie obecnie przebywający za granicą mieli kontakt ze swoją parafią, czyli jest to element niby eklezjotwórczy (próba tworzenia relacji z własną wspólnotą). Jednak moim zdaniem, wszystkie te projekty w gruncie rzeczy niszczą rzeczywistą relację człowieka do własnej wspólnoty lokalnej, w której człowiek powinien realizować siebie jako wierzący.

We wszystkich prawie dokumentach dotyczących transmisji mszy świętej pierwsze zdanie brzmi, że msza święta w telewizji nie zastępuje obecności. Tylko dokument konferencji biskupów ze Stanów Zjednoczonych jest właściwie jedynym, jaki znalazłem, gdzie zapisano, że msza święta w telewizji nie zastępuje kontaktów wspólnoty z chorym, która powinna objawić się przez szafarza przynoszącego komunię świętą i modlącego się z tą osobą. A u nas jest taka tendencja, żeby transmisja zrealizowała całość pastoralną polskiego chorego – niech włączy, ogląda, będzie. Nie przedstawię teraz szczegółowych badań, które robiłem na ten temat, ale wskazują one, że większość osób oglądających mszę świętą, nie deklaruje potrzeby spotkania się z szafarzem i przyjęcia Najświętszego Sakramentu. To znaczy, że ta transmisja zaspakaja ich potrzeby.

Są z tym związane anegdotyczne historie. Na przykład klerycy franciszkanie we Wronkach opowiadali mi, jak chodzili do jednej kobiety, która poprosiła ich, żeby nie przynosili jej komunii świętej w niedzielę, bo to jej przeszkadza w oglądaniu mszy świętej. Pewnie ktoś powie, że jest to przypadek ekstremalny, niemniej pokazujący pewną tendencję, która polega na tym, że traci się kontakt z tą rzeczywistą wspólnotą, w jakiej powinna się realizować religijność. Media stają się nie narzędziem, ale środowiskiem, w którym człowiek przeżywa własną religijność. Ta tendencja jest bardzo silna.

*ks. Marian Zajac*

Ale dlaczego? Taka debata przetoczyła się w momencie, kiedy ksiądz Remkarz prowadził transmisję radiową do szpitala. Potrzebowano czasu, żeby zorientować się, że człowiek, który jest rzeczywiście przywiązany chorobą do szpitalnego łóżka, nie ma innej możliwości. Transmisja radiowa jest na swój sposób błogosławieństwem, spełnia swoją rolę. Natomiast wydaje się, że ciągle powraca ten problem określenia wspólnoty.

*ks. Andrzej Draguła*

Chciałbym powiedzieć, że Watykan nigdy nie wypowiedział się na ten temat ostatecznie. Jedynie raz zabrał głos w sprawie spowiedzi przez telefon i odpowiedział: „non est respondendum” (nic nie da się w tej kwestii odpowiedzieć), co teologowie interpretują bardzo różnie, np. że nie ma odpowiedzi ani pozytywnej, ani negatywnej, co pozwala na prowadzenie dalszej debaty teologicznej w tej kwestii.

Z tego, co mówił ks. prof. Zając, wynika jasny wniosek, że tego typu praktyki mają jednak tendencję do indywidualizowania mojej relacji wewnątrz, mojej relacji wiary, niż do budowania relacji wspólnotowych. Czy to nie jest paradoksalne, że ostatecznie medium przestaje być wspólnototwórcze, a staje się indywidualizujące?

*ks. Włodzimierz Olszewski*

Pewnie ks. Andrzejowi nie zależało na tym, byśmy epatowali się znaczeniem semantycznym słowa „glokal”, czy jakby tego nie nazywać, tylko zastanowili się nad podjęciem działań naprawczych, gdyż wciąż wraca ta potrzeba definicji środowiska albo wychowania w sensie katechetycznym. Myślę, że nie jest przesadą przypomnieć tu znane słowa: „Gdzie dwóch albo trzech w imię moje tam ja jestem pośród nich”. Wspólnota katechetyczna dla mnie, też jako proboszcza, to ta, w której jest obecny Chrystus albo do którego prowadzi. Wszystkie inne mogą mieć jakieś konotacje socjologiczne, psychologiczne. Wydaje mi się, że warto by się zastanowić i wyraźnie określić, kiedy ta wspólnota katechetyczna zaczyna się, kiedy się kończy.

*ks. Roman Murawski*

Warto, abyśmy zastanowili się, co musi zaistnieć, żeby powstała wspólnota. Wczoraj w brewiarzu czytaliśmy fragment listu św. Ignacego Antiocheńskiego, adresowanego do Rzymian. Uderzyło mnie w nim zdanie, które bardzo pasuje do naszych rozważań. Autor zwracając się do Kościoła w Rzymie, mówi, że przewodniczy on (Kościół w Rzymie) wspólnocie miłości. Piękne określenie: „przewodniczyć wspólnocie miłości”. Wydaje mi się, że jednym z podstawowych warunków, żeby mogła zaistnieć jakakolwiek wspólnota, jest więź, która łączy jej członków. Niekoniecznie musi to być miłość. Może to być więź narodowa, religijna, mieszkaniowa, jednym słowem – coś, co tych ludzi będzie z sobą łączyć i sprawiać, że stworzą oni wspólnotę.

*ks. Stanisław Dziekoński*

Chciałbym nawiązać do tych wypowiedzi, które dotyczyły codziennego życia młodzieży, jej bieżących zainteresowań. Baczniej należy się przyjrzeć młodym ludziom pozostającym pod wpływem mediów, zwłaszcza internetu. Uzależnienie od internetu skutkuje nieprzystosowaniem społecznym, na co wskazują różne badania. W naszej dyskusji trzeba też powrócić do tego pytania, które postawił ks. prof. Kazimierz Misiaszek: czy rzeczywiście mamy prawo używać pojęcia „wspólnota” na określenie pewnych zjawisk, które przeczą temu, co do tej pory rozumieliśmy przez pojęcie „wspólnota”?

*ks. Andrzej Offmański*

W czasie przerwy trochę rozmawialiśmy w kularach z ks. prof. Murawskim i doszliśmy do wniosku, że bez względu na to, jak będziemy postrzegać wspólnoty (teologicznie, socjologicznie czy jako naturalne wspólnoty), muszą mieć one zawsze jakiś wspólny cel. Tutaj ks. profesor pokusił się o określenie więzi. Dodałbym do tego jeszcze dwa elementy. Czyż bowiem sama więź wystarczy? A gdzie relacje i wreszcie cel? Jeżeli mówimy cały czas o transformacji rozumienia wspólnoty, to pytam się najpierw: czym jest ta wspólnota? Widzę przynajmniej te trzy elementy, które są jakby wspólne, by można było tę rzeczywistość określić, że to jest wspólnota. Dlatego też czasami jest nadużyciem mówienie „wspólnota” o zgromadzonych na mszy świętej. Czy wszyscy mają ten sam cel? Tutaj zgromadziliśmy się i czy tworzymy jakąś wspólnotę, czy jej nie tworzymy? Pomimo że niektórzy widzą się pierwszy raz, rodzą się problemy i nie chciałbym przejść obok nich, mówiąc od razu, że media mają taki wpływ na przemianę. Najpierw określmy sobie, co stanowi wspólnotę.

*ks. Kazimierz Misiaszek*

Dziękuję bardzo. Mamy dzisiaj w mediach do czynienia ze zjawiskiem pojawiania się nie tylko nowych semantycznych znaczeń, ale i swoistych w tym względzie przekłamań, co jest także jedną z przyczyn chaosu informacyjnego. A szybkość pojawiających się informacji przeszkadza w refleksji nad tym zjawiskiem. Przykładem niech będą „kultowe filmy”. Kult zawsze kojarzył się i kojarzy z religią. Tymczasem aplikacja słowa kult do filmu sprawia, że zamazane zostaje pierwotne znaczenie tego pojęcia, a bardzo swobodnie przenoszone na inne zjawisko. Inny przykład: dzisiaj dość często mówi się, że coś jest ikoniczne, coś jest ikoną, np. w internecie, w telefonach komórkowych. Wydaje się, że mamy w tym przypadku do czynienia nie tylko z nowym zjawiskiem lingwistycznym, ale i z przekłamaniami pojęć, słów i kategorii myślenia. Ciekawe jest także i to, że tego typu zjawiska związane są z religią – bo i kult, i ikona są pierwotnie związane z religią.

Pod wpływem mediów dochodzi także do zbyt szybkiego nazywania niektórych rzeczywistości pojęciami, które nie w pełni oddają ich charakter. Tworzy się także nowe rzeczywistości, często dalekie od ich personalnych znamion. Dotyczy to również wspólnoty, ogromnego jej poszerzenia, np. na rzeczywistość wirtualną, w której zanika rola i znaczenie osoby.

Próbując także odpowiedzieć ks. Andrzejowi Offmańskiemu na jego pytanie o typ wspólnoty i o jej rozumienie, zwracam uwagę, że zabrakło nam w naszej debacie poszukiwania związków przyczynowych wspomnianych transformacji (nie tylko negatywnych, ale i pozytywnych) z rodziną. To w niej dokonują się pierwsze przeobrażenia, nie mówiąc o bardziej fundamentalnym aspekcie, jakim jest rodzaj wyniesionych doświadczeń wspólnoty z rodziny. A dzisiaj bywa na ogół tak, że młode pokolenie ma zubożone doświadczenia wspólnoty rodzinnej. Tymczasem to rodzina

jest i powinna być szkołą prawdziwych doświadczeń o charakterze wspólnotowym. Książd Draguła pokazał nam aspekty medialne, zarysował przed nami tę medialną przestrzeń, którą niewątpliwie należy uwzględnić, i to w stopniu znaczącym, gdy bada się kwestie związane ze wspólnotą. Ale właściwa, prawdziwa dyskusja na temat wspólnoty rozpoczyna się wtedy, gdy na pierwszym miejscu postawi się rodzinę.

*ks. Wojciech Lechów*

Mam pytanie do ks. Andrzeja Draguły. Czy rozwój wspólnot wirtualnych, o których tutaj mówimy, to jest pewna odpowiedź na obecnie przeżywany kryzys wspólnot naturalnych? Czy rozwój wspólnot wirtualnych to jest duch czasu? Po prostu szybkość przemian, szybkość życia, niemożność nawiązania relacji twarzą w twarz, kiedy człowiek pracuje, przychodzi do domu, nie ma czasu i te właśnie relacje nawiązuje się poprzez media wirtualne. Czy to jest właśnie ta tendencja, czy też również pewien kryzys wspólnot naturalnych – rodziny, Kościoła? Jest to o tyle ważne, że przecież doskonale wiemy, iż aby wiara, którą otrzymujemy, dziedziczymy, w której jesteśmy wychowywani, mogła w człowieku zaistnieć, a on mógł według niej żyć i wartościować, musi nastąpić socjalizacja religijna. Jeżeli ta kondycja wspólnot naturalnych jest słaba, wątła, młody człowiek napotyka na kryzys tych wspólnot. Czy może szukać oparcia właśnie w socjalizacji religijnej w tych wspólnotach wirtualnych? Czy to jest dobra droga? Jeżeli znajduje tam pomoc, czy może z tego korzystać, jeżeli na przykład nie ma alternatywy w swojej parafii? Czy to jest słuszne postępowanie?

*ks. Zbigniew Marek*

Próbujemy w formie akademickiej uporządkować pojęcie „wspólnota”. Zdajemy sobie przy tym sprawę z tego, że z różnych perspektyw podchodzimy do tego pojęcia. Raz jego treści wyrażamy w kategoriach teologicznych, innym razem – bardziej socjologicznych czy psychologicznych.

Wydaje mi się, że dla naszych potrzeb ważniejsze byłoby nie tyle samo szukanie definicji, co raczej zwracanie uwagi na te elementy, które dla poszczególnych dyscyplin nauki są wspólne. Wskazywano na nie: więź, cel, relacje. Wydaje mi się, że to są elementy, do których możemy się odwoływać w naszej dyskusji. Osobiście chciałbym zwrócić uwagę na to, co zostało zaznaczone we wprowadzeniu do obecnej dyskusji: znaczenie więzi osobowych, niezbędnych do istnienia i funkcjonowania wspólnoty.

W związku z tym trzeba zastanawiać się, jak stwarzać i szukać możliwości wydobycia ze świadomości osoby jej zdolności do nawiązywania z innymi osobowych relacji i przy ich pomocy tworzenia wspólnoty. Jak włączyć do tych procesów rodzinę, szkołę czy media.

ks. Stanisław Dziekoński

W poszukiwaniu pewnych elementów charakterystycznych dla wspólnoty warto też sięgnąć do nauczania Kościoła i wypowiedzi papieży. W tym względzie wiele treści przekazał Jan Paweł II, np. w wypowiedziach kierowanych do małżonków i rodziny. Wydaje się, że papież podejmując temat wspólnoty w kontekście nauki o małżeństwie i rodzinie, w jakiejś mierze chciał też przypomnieć, że rodzina jest tym środowiskiem, które w sposób szczególny zostało wezwane do tworzenia wspólnoty i praktycznego pokazywania, czym jest prawdziwa wspólnota.

Wioletta Wojtkiewicz

Odwołując się do wcześniejszych wypowiedzi, chciałabym powiedzieć, że nazwaliśmy różne elementy niezbędne do określenia wspólnoty: relacja, więź, cel, ale trzeba jeszcze mocno podkreślić, jako czynnik najważniejszy i stwórczy dla wspólnoty, Pana Boga i Kościół, jako miejsce, gdzie realizuje się wspólnota. *Familiaris Consortio* mówi m.in.: „to nade wszystko Matka Kościół rodzi, buduje i wychowuje rodzinę chrześcijańską”, jako tę podstawową wspólnotę, o której ksiądz profesor mówił „spełniając wobec niej określone funkcje...”. I dalej w *Familiaris Consortio* rzeczywiście Jan Paweł II nazywa te zadania, mówi o wychowaniu sakramentalnym, wskazuje na konkretne elementy. Wydaje się chyba, że termin „wspólnota” powinien być zarezerwowany dla tej wspólnoty, którą tworzy Pan Bóg. Dla tej wspólnoty, do której zostajemy włączeni poprzez chrzest. Chyba nie jakakolwiek grupa jest wspólnotą? Przecież w momencie, kiedy konstytutywnym dla danej wspólnoty będzie powołanie, zaproszenie Pana Boga, to temu powołaniu towarzyszy łaska. Dlatego Kościół buduje rodzinę, dlatego może spełniać wobec niej określone zadania i funkcje, bo gdzie ludzki pierwiastek zawodzi, tam przecież Pan Bóg prowadzi.

ks. Andrzej Kiciński

Dla mnie kolejnym istotnym elementem dla określenia wspólnoty jest pojednanie. Wspólnota jest miejscem pojednania. Kiedy bada się autentyczność wspólnot religijnych, to zwraca się uwagę, na ile one potrafią zażegnać konflikty. We wspólnocie odkrywamy nasze słabości i trudności w komunikowaniu, zazdrości i ogólnie ograniczenia. Wspólnota powstaje właśnie wtedy, gdy świadomie potrafimy budować z tymi, którzy są inni od nas. Wspólnota staje się dopiero wtedy, gdy większość tworzących ją ludzi przechodzi od etapu „wspólnoty dla mnie” do etapu „ja dla wspólnoty”. Przebaczenie, pojednanie jest sercem wspólnoty. Jest to możliwe dzięki miłości, która we wspólnocie zostaje sprawdzana, weryfikowana i wtedy doświadczamy, że miłość nie jest ulotną emocją, tylko zobowiązaniem, poczuciem więzi.

ks. Paweł Mąkosa

Próbuję rozróżnić pojęcie wspólnoty od społeczności. Społeczność jest pewną grupą ludzi, która może mieć wspólny cel. Możemy mówić o społeczności pracy, grupy rówieśniczej itd. Natomiast wydaje mi się, że takim podstawowym kryterium wspólnoty byłaby empatia. To znaczy, że dla mnie los członka mojej wspólnoty nie jest obojętny. W klasie możemy mieć wspólne cele, ale nie interesują mnie radości, smutki kogoś z tej wspólnoty. Jeśli to kryterium zachodzi, można by mówić o wspólnocie. I właśnie w tym wymiarze następuje przemiana, głównie pod wpływem postmodernizmu, indywidualizacji, egoizmu, kryzysu rodziny i wielu innych wspólnot, w których brakuje tej empatii. Media mogą tutaj pełnić dwojaką rolę: z jednej strony, mogą atomizować, indywidualizować, a z drugiej – uczulać na potrzeby innych, informując choćby o ludziach, którzy są w potrzebie.

ks. Kazimierz Misiaszek

Proszę Państwa, także wiele pozytywnych przeobrażeń co do rozumienia wspólnoty dokonuje się w myśli chrześcijańskiej i kościelnej. Rozróżniam te dwie rzeczywistości, gdyż nie zawsze w praktyce kościelnej wdraża się refleksję o charakterze teologicznym. Szczęśliwie się jednak składa, że w Kościele zaczyna się debata, chociaż nieśmiała, na temat wspólnoty rozumianej jako komunია (*communio*). Tym samym próbuje się wskazywać na coś niezmiernie istotnego – w dyskursie o wspólnocie nie może zabraknąć aspektów eklezjologicznych, które podkreślają jej ujmowanie w kategoriach właśnie *communio*. I my musimy te teologiczne i eklezjalne wymiary przywoływać. Każda bowiem debata na temat wspólnoty w kontekście katechezy, Kościoła, chrześcijaństwa nie będzie pełna, jeżeli ograniczy się do aspektów psychologicznych, socjologicznych, medialnych. Musimy powiedzieć, że Kościół ma własne rozumienie wspólnoty. Chociaż długo do tego rozumienia nie wracał, w końcu zrobił to, wskazując, że prawdziwa wspólnota musi być zawsze postrzegana w kategoriach *communio*.

ks. Andrzej Draguła

Zastanowiło mnie stwierdzenie włoskiego teologa, zajmującego się rytuałem, mszą św., które można przenieść także na kwestię Kościoła i rozumienia *communio*. Rytuał liturgiczny stwarza jednocześnie dwojaką relację wspólnotową: z Bogiem jako Panem (przywołany teolog nazywa to „wartością eklezjotwórczą”) i z innymi uczestnikami (to zaś nazywa „wartością teologalną”). Czyli wartością eklezjotwórczą dla niego jest relacja z Bogiem; relacja absolutnie wertykalna, prymarna, fundująca, podstawowa, zasadnicza.

Oczywiście czymś innym jest wspólnota objawiająca się w zgromadzeniu liturgicznym, a czymś innym jest wspólnota Kościoła. Niektórzy twierdzą, że Kościół był pierwszą wspólnotą wirtualną ludzi rozproszonych, którzy mieli świadomość

siebie i co więcej – świadomość tego, co ich łączy, owego pomostu, o którym można by powiedzieć: przez Boga ich łączy ze sobą. Jeżeli mówi się o tym „dwaj albo trzej” – na to też zwraca uwagę Ratzinger – to nie dlatego jest Chrystus, że jest dwóch albo trzech, ale trzech jest dlatego, że prymarny jest Chrystus. Dwóch albo trzech nie potrafi w żaden sposób wytworzyć więzi eklezjalnej w takim znaczeniu, że Chrystus jest w jej centrum. To się dokonuje zupełnie odwrotnie. Dlatego Ratzinger jest bardzo przeciwny rozumieniu wspólnoty kościelnej jako czegoś, co człowiek może wytworzyć sam z siebie. Nigdy to nie jest możliwe. Wspólnota zawsze jest daną, a tym, co ją funduje, jest świadomość obecności Pana. To jest tak, jak śpiewamy: „Zgromadziła nas tutaj miłość Chrystusa”. To jest pierwotne i prymarne, nie ta społeczna świadomość. Dlatego Ratzinger bardzo krytykuje różnego rodzaju familiarne pozdrowienia na mszy, na początku czy na końcu. Wspólnota w Eucharystii nie staje się, ona już jest, jej nie trzeba wytworzyć dodatkowo familiarnością typową dla Kościołów Zachodnich. Ratzinger mówi temu „nie”. To nie ma nic wspólnego z eklezjalnym rozumieniem wspólnoty, ale może budzić dodatkowe poczucie wspólnotowości, relacji, które nie są relacjami fundującymi, lecz wtórnymi.

W homilii inauguracyjnej pontyfikatu, Ratzinger mówił o metaforze sieci. Kościół to jest ta sieć, która wyławia ludzi ze świata i z nich tworzy wspólnotę. Kontakt nie jest tutaj czymś absolutnie koniecznym, można tworzyć wspólnotę, nie kontaktując się ze sobą – tak twierdzi Ratzinger. W nowym mszale mówi się, że trzeba patrzeć na siebie, a Ratzinger mówi: po co? To nas nie tworzy jako wspólnotę. To jest oczywiście bardziej teologia zgromadzenia liturgicznego niż wspólnoty Kościoła, ale – jak mówi Ratzinger – zgromadzenie liturgiczne jest miejscem, gdzie Kościół objawia się najprawdziej jako wspólnota i nie da się tego zupełnie odseparować. Czyli wspólnoty, małe grupy – to wszystko musi mieć odniesienie do tego prymarnego doświadczenia, że wspólnota w Kościele jest czymś zwołanym przez Pana.

*ks. Roman Murawski*

Chciałbym nawiązać do tej wypowiedzi. Czy można by ją przyjąć jako podsumowującą nasze dzisiejsze przedpołudniowe obrady? Właściwie wspólnotę mamy wtedy, gdy łączą się z sobą dwie płaszczyzny: wertykalna i horyzontalna, ze wskazaniem, że wertykalna jest prymarna. Natomiast dzisiaj istnieje tendencja, zwłaszcza pod wpływem mediów, żeby pomniejszać tę wertykalną.

*ks. Piotr Tomasik*

Chciałbym dodać do tych rozważań, które wynikają z pism liturgicznych Ratzingera, jeszcze jedną jego uwagę. W którejś z jego książek o Kościele interpretuje on wyrażenie „lud Boży”, zwracając uwagę, że w tym określeniu najważniejsze jest słowo „Boży”. Istotne jest przede wszystkim to, że lud jest zgromadzony przez Boga. To jest ecclesia, czyli zwołanie przez Boga. Ta definicja jest dobra dla wspólnoty religijnej, natomiast trzeba wziąć pod uwagę, że prawdziwą wspólnotą

może być wspólnota rodzinna czy narodowa. O nich mówi Polskie Dyrektorium Katechetyczne. Przy czym tutaj udział Pana Boga też jest bezpośredni, przez dziedzictwo, przez urodzenie się, więzy krwi i przez więzy duchowe, wspólną tradycję.

*ks. Włodzimierz Olszewski*

Od roku istnieje taki portal Second Life (drugie życie), skonstruowany przez jednego z czołowych specjalistów Microsoftu od tzw. mediów strumieniowych. Sprawa polega na tym, że wchodzi się na tę stronę i staje się jakąś określoną osobą lub rzeczą. Jest ogromne zainteresowanie i rozwój tego przedsięwzięcia. Nie pokuszę się o interpretację tego zjawiska. Dla mnie jest ono dowodem na to, że bylejąkość życia ludzkiego sprawia, że ktoś chce być kimś lub czymś innym (krzesłem, koszem na śmieci). Tam można zarabiać, więc ludzie zwalniają się z pracy. Fundują sobie inne wirtualnie życie.

*ks. Jan Kochel*

Przywołam jeszcze jeden fenomen naszych czasów – portal Nasza Klasa. Na ile ten fenomen jest odpowiedzią na tę wspólnotę w kontekście wirtualnym? Czy rzeczywiście możemy tutaj mówić o jakiejś wspólnotcie? Czy to jest wspólnota, która odpowiada kryteriom biblijnym i eklezjalnym?

*ks. Andrzej Draguła*

Second Life to rzeczywistość równoległa, to już nie jest medium, ale coś w zamian. To jest drugie życie równoległe. Ostatnio BBC nadała mszę św. w Second Life. Bano się, że awatary nie przyjdą, więc zamontowano mikrofony w normalnym kościele. Są to zupełnie kosmiczne pomysły, ale wynika z tego, że zasadniczo osoby, które przenoszą swoje życie do internetu, wykazują się daleko idącym niedostosowaniem do rzeczywistości. Funkcjonowanie w rzeczywistości jest o wiele bardziej wymagające. Stawia o wiele wyższe wymagania. Z rzeczywistości nie da się wyłączyć, a tam można się wyłączyć. Jeżeli mi się nie podoba, nawiążę następny kontakt. Nie odpowiada mi ta społeczność, wpiszę się do następnej. Nie podobam się sobie jako mężczyzna, zaloguję się jako kobieta. Można się w tym autokreować. Nie potrzeba stanąć wobec rzeczywistości ze mną takim, jakim jestem.

A jeśli chodzi o portal Nasza Klasa, ciekawy był artykuł mówiący o tym, że portal ten przeżywa kryzys. Wynikł on z tego, że portal jest fundowany na związkach minionych. Ludzie cały czas wspominają, co było w szkole. I jeżeli te grupy nie spotkały się w rzeczywistości, nie poznały się nawzajem, nie przeszły reinterpretacji, to padały. To widać, że niektóre fora klasowe szybko umierały, kiedy te osoby nie zaczęły rozmawiać o istniejącej dzisiaj rzeczywistości i problemach. Jednak wspólnota losu teraźniejszego okazywała się ważna, żeby grupa mogła funkcjonować dalej.



## II sesja: Wspólnota jako pastoralna zasada posługi Kościoła

ks. Adam Kalbarczyk – wprowadzenie

Mówi się, że to Sobór Watykański II ostatecznie przyczynił się do odkrycia na nowo Kościoła, parafii jako wspólnoty, jak też do ponownego odkrycia wspólnoty jako zasady życia i posługi zbawczej Kościoła, parafii. Znaczy to, że po wcale niekrótkim okresie panowania w Kościele swoistego „religijnego indywidualizmu” i niedoceniań jego wspólnotowego charakteru, dostrzega się dzisiaj znowu, że wiara chrześcijańska łączy ludzi i że Kościół, parafia urzeczywistnia się właśnie we wspólnocie.

### 1. Ponowne odkrycie wspólnoty, człowieka i komunikacji

W *Gaudium et spes* czytamy: „Tak jak Bóg stworzył ludzi nie do życia w odosobnieniu, lecz do wytworzenia społeczności, tak też Jemu »podało się uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył«” (KDK 32). Te słowa ukazują główny motyw tego ponownego odkrycia wspólnoty – zawarty jest on w na nowo odkrytej istocie chrześcijaństwa, a mianowicie w tym, że chrześcijanie poprzez swoją osobistą wiarę poznają, że są synami i córkami jednego Boga, braćmi i siostrami Jezusa Chrystusa, w którym Bóg stał się człowiekiem i który poprzez Ducha Świętego jest w nich i pośród nich obecny. Wspólnota zatem jest owocem odkrycia, rozpoznania tej właśnie prawdy – jest owocem osobistej wiary.

Do ponownego odkrycia wspólnoty przyczyniły się także dzisiejsze, anonimowe, rozbite i często już niechrześcijańskie społeczeństwa, w których przyszło żyć współczesnym chrześcijanom. W takich właśnie społeczeństwach wspólnota chrześcijańska jest miejscem, przestrzenią, w której podjęta może być osobista decyzja przyjęcia wiary i gdzie przyjęta wiara, podtrzymywana przez tę wspólnotę, może wzrastać i dojrzewać. „Osobista wiara i wspólnota łączą się z sobą w sposób nierozzerwalny i wzajemnie na siebie oddziałują” – mówi P. M. Zulehner. Dlatego też wiara chrześcijańska tworzyła zawsze – jak pokazuje historia – konkretne formy życia społecznego, życia wspólnotowego. Kościół był zawsze wspólnotą, a chrześcijanie zawsze żyli we wspólnotach.

W następstwie tego ponownego odkrycia wspólnoty obserwujemy dziś w naszych parafiach dążenie do tworzenia żywych, zaangażowanych, dynamicznych wspólnot, w których pojedynczy człowiek nie jest już jedynie *obiektem* troski duszpasterskiej, lecz uczy się być *podmiotem* swojej wiary, swojego życia i działania. Podejmujemy się zatem budowy takich wspólnot parafialnych, które mają być miejscami pozwalającymi – jak mówi G. Schneider – „inaczej doświadczyć życia”; miejscami, w których „tworzą się wolne przestrzenie dla eksperymentowania z własnymi nadziejami i pragnieniami i w których dochodzi do głosu to, co w społeczeństwie jest

wypierane: niezbywalna godność każdego pojedynczego człowieka – niezależnie od jego zdolności wytwórczych, jego sukcesów i porażek”. P. M. Zulehner marzy o Kościele, który byłby „miejszem, gdzie każda i każdy może się *pokazać* niezależnie od ilości i wielkości swoich osiągnięć oraz mnogości i ciężaru swych win; azy-lem, dla tych, którym się nie powiodło; miejscem, gdzie można odetchnąć, podnieść głowę; wspólnotą, w której Bóg do tego stopnia dochodzi do głosu, że słuchający Go człowiek rozkwita, dojrzewa do tego, co Bóg dla niego zamierzył”.

W celu jednoznacznego określenia czy nawet zdefiniowania wspólnoty przy-jrzano się różnym jej nowotestamentowym modelom. I tak np. w pismach św. Pawła wspólnota rozumiana jest przede wszystkim jako *proces*. Dla św. Pawła różnorodne, niekiedy nawet stojące ze sobą w sprzeczności wspólnoty są *Kościółem w pełni*. Decydującym czynnikiem wspólnototwórczym jest dla niego praktyka codziennego życia różnych osób i grup. G. Schneider zbadał tę różnorodność nowotestamen-towych wspólnot chrześcijańskich i odkrył, że „rzecz Jezusa” („die Sache Jesu”) i „rzecz człowieka” („die Sache des Menschen”) nie są w tych wspólnotach dwiema oddzielnymi, niezależnymi wielkościami, lecz ściśle się ze sobą łączą, tak iż „rzecz Jezusa” jest w istocie „rzeczą człowieka”. Świadczy o tym komunikatywna struktura działalności Jezusa i nowotestamentowych wspólnot chrześcijańskich.

Proces tworzenia wspólnoty chrześcijańskiej zasada się więc na słowach i czy-nach Jezusa. Konkretny człowiek, który poprzez autentyczne spotkania z drugim człowiekiem, odniesienia do innych ludzi doświadcza swojego człowieczeństwa i w nim wzrasta, jest podstawowym kryterium tego procesu. Jeśli „rzecz Jezusa” – wspólnota – jest „rzeczą człowieka”, to przy tworzeniu wspólnoty powinny być uwzględnione i wyartykułowane tkwiące głęboko w każdym człowieku pragnienia i potrzeby, jego życiowa sytuacja, jego sposób przeżywania wiary. Od stopnia wzajemnego poszanowania, traktowania „na serio” i od jakości stworzonych możliwości do komunikowania indywidualnych losów i doświadczeń życiowych oraz osobiste-go przeżywania wiary zależy żywotność wspólnoty. Obie wielkości należą więc do najważniejszych czynników wspólnototwórczych.

Ponowne odkrycie wspólnoty jest jednocześnie ponownym odkryciem (poje-dynczego) człowieka, na miarę którego ta wspólnota ma być tworzona (ponowne odkrycie emancypacji), jak też ponownym odkryciem struktur komunikacyjnych we wspólnotcie chrześcijańskiej (ponowne odkrycie komunikacji).

Jeśli „rzecz Jezusa” jest „rzeczą człowieka”, to zgromadzeni w jednej wspólnotcie różni ludzi z różnymi poglądami, zdolnościami, potrzebami i nadziejami dochodzą w niej do głosu i uczestniczą w jej życiu i działaniach jako jej *równoprawni* członkowie. Jeżeli Jürgen Moltmann w swojej „mesjańskiej eklezjologii” mówi o wspólnotcie chrześcijańskiej jako „wspólnotcie zgromadzonej” („versammelte Gemeinde”), to można tę wspólnotę określić jako bazę, jako sumę „zgromadzonych”, obecnych, żyjących w niej osób, *podmiotów*, które swoje „potrzeby religijne” nie tylko artyku-łują, lecz także je – jak mówi G. Schneider – sami „organizują”, a przez to transfor-mują daną im lub zastaną przez nich strukturę organizacyjną tej wspólnoty.

Widać zatem, że zmiany w sposobie pojmowania i przeżywania wiary chrześcijańskiej, będące wynikiem przedstawionych tu owych trzech ponownych odkryć, pociągają za sobą zmiany w strukturach wspólnot chrześcijańskich. Nowe struktury powinny umożliwiać proces komunikacyjny, a przez niego artykułowanie tego, co jest „rzeczą człowieka”.

## 2. Ponowne odkrycie małej grupy

Szybko odkryto, że proces ten najpełniej dokonuje się poprzez małe, przejrzyste kręgi, grupy, małe wspólnoty. One bowiem – jak mówi P. M. Zulehner – są przez swoją specyfikę uprzywilejowanymi miejscami, w których ludzie wspierają się solidarnie w swoich indywidualnych życiowych losach i duchowych dziejach. Te „małe życiowe światy” (A. Heller, P. M. Zulehner) umożliwiają bliższe, ściślejsze kontakty międzyludzkie. Albowiem „wspólnota to kontakty” (W. Wessel). Poprzez pracę w grupach/z grupami i szerokie, głębokie kontakty międzyludzkie, które mogą niekiedy sięgać poza poszczególne grupy i daną wspólnotę parafialną, rozwija się swoisie „duszpasterstwo spotkania”, umożliwiające wszechstronne, wielorakie relacje, więzi międzyludzkie. To tworzy wspólnotę, która żyje takimi więziami. Wspólnota parafialna podobna jest wtedy do sieci, której poszczególne oka są wzajemnie i ściśle z sobą powiązane; wspólnota parafialna jest czymś w rodzaju „sieci grup osobowych” (G. Krusche).

Tak więc trzy wymienione dotychczas ponowne odkrycia spowodowały czwarte ponowne odkrycie: odkrycie małej grupy. Za sprawą małych grup inicjatywa parafialna wychodzi od dołu (od bazy) i może być przez to bliżej konkretnego człowieka. Wtedy także cała wspólnota obejmuje więcej członków parafii i jest głębiej zakorzeniona we wspólnocie z Bogiem, który ludzi gromadzi i wchodzi w ich osobiste dzieje (P. M. Zulehner).

Wspólnota (parafialna) może i musi być postrzegana również jako „funkcjonalna struktura grup i podgrup” (D. Stollberg); nie znaczy to jednak, że grupy mają w parafii charakter czysto funkcjonalny, lecz to, że przede wszystkim grupy, a nie tylko poszczególne osoby powinny być nośnikami wszelkich działań wspólnoty. Różnorodne grupy są więc „współnośnikami” (D. Emeis) wspólnoty; jako (*współ*)podmioty duszpasterstwa uczestniczą w „podzielonych na małe porcje” (P. M. Zulehner) zadaniach wspólnoty, a więc w tych trzech zasadniczych jej zadaniach: w misji dawania świadectwa wiary chrześcijańskiej, przepowiadania, katechezy i apostołatu (martyria); w zgromadzeniu liturgicznym – celebracji wiary (liturgia) i w praktykowaniu głoszonej i celebrowanej wiary poprzez pochylanie się nad człowiekiem (diakonia).

Jeśli mówimy o wspólnocie jako podmiocie, nośniku tych trzech podstawowych zdań, to nie znaczy to, że w parafii każdy jest za wszystko odpowiedzialny, lecz to, że „wokół określonych, cząstkowych zadań, zawartych w tych zadaniach podstawowych, tworzą się grupy, które identyfikują to zadanie jako swoje i je przejmują, jak też wypełniają w poczuciu bycia podmiotem wspólnoty” (D. Emeis).

Centrum tychże procesów stanowi (niedzielne) Zgromadzenie Eucharystyczne, w którym najwyraźniej widać żywą wspólnotę ludzi i ich wspólnotę z Bogiem. Uczestniczący w Eucharystii i angażujący się duszpastersko muszą jednak tworzyć jeden krąg, by w ten sposób ich wiara i życie poddawane były ciągłej refleksji. Wtedy nie będzie przepaści między liturgią Kościoła a codzienną pracą duszpasterską, między uroczystą celebracją tajemnic wiary a zwyczajnym codziennym życiem jej uczestników. Wspólnota sprawuje wówczas liturgię „pośrodku swego życia” (N. Hepp).

Prawdziwej, autentycznej wspólnoty (parafialnej) nie tworzą grupy odgórnie powołane do życia, grupy sztucznie utworzone. Znaczy to, że grupa nie może być traktowana jako „środek” do podnoszenia skuteczności, sprawności ogółu organizacyjnych struktur parafii. Taki status grup paraliżowałby ich kreatywne możliwości, a tworzenie zróżnicowanej struktury parafii za ich pomocą zredukowałoby je do roli zwykłej metody. Trzeba o tym nieustannie przypominać, zwłaszcza wtedy, gdy używa się takich sformułowań jak „odnowa parafii *przez* grupy” lub „tworzenie wspólnoty parafialnej *za pomocą* grup”.

Należy też stale zwracać uwagę na to, by w grupach parafialnych nie były wyłącznie podejmowane różne zadania i pełnione określone funkcje, lecz aby ich członkowie przede wszystkim dzielili z sobą życie i wiarę.

Grup, które powstają na zasadzie samoorganizowania się, tzn. mniej lub bardziej spontanicznie, nie należy *a priori* traktować jako te, które z pewnością próbują „ominać”, „podejść od tyłu” kierownictwo parafii lub wręcz się jemu przeciwstawić. Żywa wspólnota jest z natury otwarta i kieruje się potrzebami swoich członków, urzeczywistniając się w „dialogu różnorodności” (G. Schneider).

Zasadniczo grupa nie musi mieć swojego kierownika, animatora. Jeśli go ma, to powinien być to człowiek, dla którego wymiar duchowy odgrywa ważną rolę i który chce i może pomóc grupie w poszukiwaniu jej duchowych korzeni, który jest gotów udać się wraz z grupą w drogę ku wartościom religijnym (grupy, w których życiu i aktywności brakuje wymiaru duchowego albo wymiar ten jest niedoceniany, tracą możliwość patrzenia na swoje bycie i działanie przez pryzmat wiary).

Niesłuszna jest jednak teza, że rolę kierownika grupy powinna podejmować zawsze osoba duchowna. Po pierwsze: proboszcz czy wikariusz nie jest zwykle w stanie kierować dowolną liczbą grup lub kontrolować ich działalność; jeśli próbuje to robić, to staje się szybko czynnikiem hamującym proces powstawania i rozwoju grup. Po drugie: grupy, których kierownikiem, animatorem jest ksiądz, często nie wytwarzają własnych struktur i swoją tożsamość definiują wyłącznie poprzez tegoż księdza, zdolne są istnieć jedynie za sprawą „profesjonalisty”.

Grupy parafialne potrzebują przede wszystkim prowadzenia, opieki ze strony proboszcza (lub kierującego wspólnotą parafialną zespołu pastoralnego). Prowadzić, opiekować się nie znaczy kontrolować, „karmić”, zaopatrywać, narzucać cokolwiek, lecz utrzymywać kontakt, wspierać, udzielać porad, być partnerem w rozmowach, wspólnie szukać rozwiązań, odkrywać i budzić charyzmaty, przyczyniać się do komunikowania się między sobą różnych grup i integrowania ich z całą wspólnotą itp.

Podkreślając wagę życiogennych i wspólnototwórczych aspektów duszpasterstwa grupowego i konieczność angażowania się w jego rozwój, nie można zapominać, że nie jest ono „lekarstwem na wszystko” i że grupy nie są w parafii jedyną możliwością życia duchem Ewangelii oraz głoszenia i urzeczywistniania królestwa Bożego. Zadaniem parafii i działających w niej grup jest ciągle umożliwianie także i tym członkom parafii, którzy nie należą do żadnej grupy, przez nabożeństwa, uroczystości, akcje, odwiedziny w domu itp., dostępu do życia ich wspólnoty parafialnej i przeżywania jej jako miejsca, w którym realizuje się, uobecnia się królestwo Boże.

### **3. Podsumowanie**

Ponowne odkrycie koinonicznego charakteru Kościoła jest właściwe współczesności i towarzyszą mu jeszcze innego rodzaju odkrycia cech Kościoła, a mianowicie: odkrycie faktu, że wierzący w Kościele są również podmiotami przekazu wiary (tzw. ponowne odkrycie komunikacji w Kościele) oraz uświadomienie sobie na nowo wartości człowieka (tzw. ponowne odkrycie emancypacji). Ta nowa wizja Kościoła prowadzi do powstawania nowych grup religijnych. Następuje swoiste dowartościowanie małej grupy jako *podmiotu* w ramach szerokiej wspólnoty parafialnej. To z kolei wymaga nowego podejścia duszpasterskiego, a więc rozwoju tzw. duszpasterstwa grupowego, które pomoże nam przejść od wizji Kościoła zaopatrującego do wizji Kościoła uczestniczącego i udzielającego się.

*ks. Marian Zajac*

Dziękuję za to wprowadzanie, za przypomnienie prawd, szczególnie tych, że wiara łączy chrześcijan, że jest zasadą wspólnototwórczą, że wspólnota jest miejscem, gdzie człowiek dojrzewa do tego, co Bóg dla niego przewidział. Serdecznie zapraszam do debaty.

Chociaż w trakcie tego przedłożenia nie padło ani razu nazwisko i dzieło sługi Bożego, Franciszka Blachnickiego, to przypominało się to wszystko, czym on żył, co przeżywał i jak to przeszczepiał na nasz rodzimy grunt.

*ks. Adam Kalbarczyk*

Mogę dodać, że ks. Blachnicki był osobą, która próbowała wyjść ze wspomnianej przeze mnie trudności terminologicznej i tę na nowo odkrytą wspólnotę Kościoła nazwał „nową parafią”. W terminologii niemieckojęzycznej pojawiło się słowo „Gemeinde”, które przeciwstawione zostało łacińskiemu „parochia” czy niemieckiemu „Pfarrei” – odpowiadającemu dawnemu spojrzeniu na parafię, właśnie z okresu owego indywidualizmu religijnego, jako na jednostkę administracyjną Kościoła. „Gemeinde” tłumaczymy po polsku jako „wspólnota”. Nie możemy oddać tego słowa inaczej, np. jako „gmina”, bo w tzw. międzyczasie słowo gmina – które *nota*

*bene* pochodzi od niemieckiego „Gemeinde” – nabrało zupełnie innych znaczeń. Nie możemy zatem terminologicznie tak wyraźnie zaznaczyć owej różnicy między tradycyjną parafią a nową wspólnotą parafialną czy – jak u ks. Blachnickiego – „nową parafią”. P. M. Zulehner, w swoim podręczniku teologii pastoralnej, posługuje się terminem „Gemeinde”. Pojawia się tam też pojęcie „koinonia”, które również tłumaczymy jako „wspólnota”, ale tam stanowi ono cechę „Gemeinde”.

*ks. Jerzy Kostorz*

Chciałbym jeszcze nawiązać do samego słowa „transformacja” z pierwszej części sesji. Otóż odnoszę takie wrażenie, z moich osobistych doświadczeń jako duszpasterza akademickiego tu na gruncie rozumienia wspólnoty, że wspólnota będąc naczelną zasadą pastoralną posługi Kościoła, potrzebuje takiej transformacji, przemiany. Czy my coś robimy w tym kierunku? Padły tu piękne, dosadne słowa mówiące o tym, że wspólnota jest istotą Kościoła, ale często my – jako Kościół, jako księża – czekamy na tych ludzi, oni przychodzą i dopiero z nich tworzymy konkretne wspólnoty. Co chcę przez to powiedzieć? Razem z księdzem Radkiem jesteśmy duszpasterzami akademickimi i nie ukrywam, że obserwujemy kryzys w naszym duszpasterstwie. Przychodzi coraz mniej młodych ludzi mimo szerokiego wachlarza różnych możliwości grup, wspólnot i zaangażowania w naszym DA. Takie bardzo konkretne doświadczenie z kolędy po pokojach domów akademickich. Studenci informowali nas, że za chwilę idą na spotkanie grupy modlitewnej. Chodziło o odłam grupy Odnowy w Duchu Świętym – grupy, która odeszła od Kościoła. Jej członkowie na miejscu, w akademikach wynajmowali sale i tam organizowali spotkania dla studentów. I okazywało się, że te spotkania skupiały kilkadziesiąt młodych ludzi, czyli tutaj nastąpił taki moment wyjścia konkretnie do młodych ludzi i poszukania ich tam, na miejscu, gdzie oni są. Myślę, że my, jako duszpasterze akademicy czy jako duszpasterstwo, przegrywamy też tym, że na nich czekamy. Dlatego należy zastanowić się nad potrzebą transformacji tego, co trzeba zmienić w tej zasadzie, żeby rzeczywiście móc potem tworzyć te wspólnoty w parafiach.

*ks. Kazimierz Misiaszek*

Uważam, że zasada budowania wspólnoty nie wymaga transformacji. Ona jest bardzo czytelna i jasna, potrzebuje jedynie urzeczywistnienia. Transformacja w odniesieniu do zasady budowania wspólnoty w Kościele doprowadziłaby nas w wielu przypadkach do jej zakwestionowania w imię innych różnych racji, które mogą się pojawić, mogłaby paść na bardzo podatny grunt związany z wcześniej wspomnianym postmodernizmem, gdzie wszystko by się sprowadzało do subiektywizmu, do nadmiernego indywidualizmu.

Pewna trudność pojawia się natomiast, gdy wspólnotę, jako zasadę posługi zbawczej Kościoła, nie umie się integralnie połączyć z prymatem osoby ludzkiej. Jeżeli ksiądz Marian przytoczył na początku zdanie Rahnera, że duszpasterstwo jest

skuteczne wówczas, kiedy w sposób realny, rzeczywisty dociera do osoby, to jest w tym głęboka racja, ponieważ wciąż w społecznej nauce Kościoła obowiązuje zasada, że wspólnota jest w służbie osoby. A gdy próbuje się przedstawiać to inaczej, to zasada ta jest zniweczona, rodząc już nie tyle wspólnotę *communio*, ale jakiś kolektywny rodzaj życia, niemający z chrześcijaństwem nic wspólnego. Człowiek jest drogą Kościoła. Jeżeli na pewnym etapie pojawiły się głosy w Kościele o prymacie osoby ludzkiej, to nie bez racji. Na przykład po Soborze Watykańskim II został mocno podkreślony właśnie wspólnotowy wymiar Kościoła poprzez definiowanie go prawie wyłącznie w kategoriach ludu Bożego. Tymczasem według pastoralistów idea Kościoła jako ludu Bożego nie jest jedyna i nie wyraża pełnej o nim prawdy; jest jeszcze wiele innych, jak możemy przeczytać w dokumentach Vaticanum II. Kategoria ludu Bożego jest za szeroka, nie do końca określona. Na pewnym etapie rozwoju myśli pastoralnej była bardzo potrzebna, żeby pokazać Kościół nie tylko jako instytucję, ale żywą wspólnotę, która ma własną historię, która się rozwija, jest dynamiczna. Nie jest jednakże, jak wspomniałem, jedyną. Na Kościół należy patrzeć w sposób szerszy, przypominając sobie wszystkie jego określenia.

Jeszcze jedna kwestia. Pod wpływem soboru, gdy dochodziło do „wybuchu” tej wspólnotowości kościelnej, tworzenia się małych wspólnot, na pewnym etapie zanotowano coś bardzo niepokojącego, mianowicie – zjawisko powstawania w parafii wspólnoty wspólnot alternatywnych. Przeobrażanie się parafii w rzeczywistą wspólnotę było dobrym kierunkiem, czemu służyły, i służyć nadal powinny, małe wspólnoty. Jednakże na pewnym etapie nie potrafiły one ze sobą współpracować i zaczęły rywalizować. I stąd właśnie powstało to bardzo niebezpieczne zjawisko wspólnoty wspólnot alternatywnych. Była już mowa o rzeczywistości niemieckiej, gdzie udaje się zwołać liderów poszczególnych wspólnot, grup parafii i poprzez nich próbować oddziaływać na całą parafię. W Polsce jesteśmy pozbawieni tego komfortu. Mamy bowiem do czynienia z dość szerokim i przedziwnym zjawiskiem zamykania się małych wspólnot w parafii – jak na razie nie potrafią one ze sobą współpracować.

*ks. Roman Murawski*

Ksiądz Blachnicki próbuje zarysować katechumenalny wymiar katechezy, odwołując się do starożytności chrześcijańskiej i pisze, że drogę dojrzewania w wierze chrześcijańskiej w starożytności chrześcijańskiej, której zwieńczeniem było przyjęcie sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego, wyznaczały trzy czynniki: katecheza, liturgia sakramentu i wspólnota. Odnośnie wspólnoty pisze: „Nowy człowiek, wezwany przez słowo Boże i ukształtowany przez sakramenty, może się rozwijać faktycznie tylko w ramach wspólnoty chrześcijańskiej. Dopiero w tej *koinonii*, w komunii z braćmi może praktykować miłość w wymiarze krzyża. [...] Jeżeli rozerwie się ten kontekst między słowem, sakramentem, wspólnotą, to wszystko się rozlatuje, jest fikcją. Cały problem leży w tym, że bardzo rzadko udaje się nam zrealizować te wszystkie elementy razem”. I dodaje: „Katecheza, która nie prowadzi

do Kościoła, prowadzi do niewiary” (F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejsza godzinę*, Kraków 2003, s. 18-21.34).

*ks. Adam Kalbarczyk*

Ponieważ zawsze istnieje niebezpieczeństwo, że te małe wspólnoty mogą zamykać się w sobie i stawać się czymś w rodzaju sekt, sformułowano kryteria „kościelności” małych wspólnot. Kryteria te podaje Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*, a potem Jan Paweł II w *Christifideles laici*.

*ks. Stanisław Dziekoński*

Między wspólnotą a instytucją zachodzą pewne napięcia, które wcześniej niż w Polsce były dostrzegalne na Zachodzie i tam też podjęto próby wypracowania rozwiązań. Powstaje zatem pytanie: na ile doświadczenia Europy Zachodniej, trafne sformułowania i wizje odnoszące się do tworzenia wspólnoty we współczesnych uwarunkowaniach, można odnieść do Polski, gdzie instytucjonalność Kościoła dość często dochodzi do głosu?

*ks. Adam Kalbarczyk*

Jeśli chodzi o samą pracę z grupami i kierowanie nimi, to u nas wygląda to tak samo jak na Zachodzie. Natomiast jeśli idzie o owe „napięcia” na linii małe wspólnoty – Kościół instytucjonalny, to ich przewyciężenie wymaga zmian w myśleniu po obu stronach. Grupy muszą zaakceptować instytucjonalność Kościoła. A z drugiej strony – my, księża, z naszą ciągle jeszcze bardzo klerykalną mentalnością – musimy uczyć się pozytywnie traktować inicjatywy oddolne. Wszyscy chyba przyznamy, że nawet wtedy, gdy ludzi zaangażowanych w różnych grupach uznajemy za swoich współpracowników, to z wielkim trudem przychodzi nam widzieć w nich „podmiot” duszpasterstwa.

*ks. Jerzy Kostorz*

W kontekście tego, co ksiądz powiedział, co jest lepsze? Zezwolić proboszczowi na tworzenie niezliczonych ilości grup, jeżeli są chętni czy lepiej, kiedy jest tych grup kilka, ale on ma nad każdą z tych grup kontrolę, może być obecny i je prowadzić? My mamy w diecezji opolskiej takie trudne doświadczenia związane z grupą Odnowy w Duchu Świętym. Rzeczywiście są to sytuacje, które pokazują, że brak kapłana, brak człowieka, który byłby takim przewodnikiem, liderem, doprowadził do tego, iż one stały się w gruncie rzeczy sektami.



*ks. Radosław Chałupniak*

Mówienie: osoba a wspólnota, Kościół kleru a Kościół świecki, jest niebezpieczne. Boję się, że tego typu myślenie prowadzi do przeciwstawienia sobie tych rzeczywistości. Jeśli osobę postawimy ponad wspólnotą, to jest to czysty indywidualizm.

Nie można tak przeciwstawiać rzeczywistości. Musi być to myślenie, że jedno i drugie jest ważne. Nie ma Kościoła bez kleru i nie ma Kościoła bez świeckich.

*ks. Adam Kalbarczyk*

Konieczna jest zmiana mentalności po obu stronach. Pojęcia są tworzone po to, żeby porządkować wiedzę, nie zaś po to, żeby przeciwstawiać jedną rzeczywistość drugiej. Niemniej musimy przejść od Kościoła dla ludu do Kościoła ludu.

*ks. Radosław Chałupniak*

Doświadczenia austriackie i niemieckie są bardzo niebezpieczne w tym względzie. Słynny ruch *Wir sind die Kirche* pokazuje, że ludzie mogą bardzo przesadzić, powiedzieć, że nam księża nie są potrzebni. Sytuacja braku powołań kapłańskich, zakonnych w Niemczech, w Austrii, wyraźnie pokazuje nam, że to jest totalne zniszczenie Kościoła.

*ks. Piotr Tomasik*

*Ad vocem*, do tego określenia Kościoła ludu, Kościoła dla ludu, może zaczęlibyśmy właśnie od Kościoła Boga i tutaj właściwe rozumienie biblijnego modelu ludu Bożego jest bardzo ważne. Kościół nie jest własnością ludu i punktem usługowym dla ludu, ale jest to Kościół Boga – to jest istotne. I w tym momencie nie będzie przeciwstawienia pomiędzy duchownymi a świeckimi.

*ks. Zbigniew Marek*

Zastanawiam się, czy nie należy wziąć pod uwagę w prowadzonej dyskusji jeszcze jednego aspektu – dojrzałości religijnej. Jeśli bowiem mówimy o oczywistych dla nas zasadach funkcjonowania wspólnoty religijnej czy kościelnej, to rozumiemy, że musi ona funkcjonować w oparciu o możliwie dojrzałe rozumienie jej religijnego charakteru, a także religijnych zadań. W uświadamianiu istoty pojęcia „wspólnota religijna” oraz stojących przed nią zadań doszukuję się ważnego do spełnienia przez Kościół w Polsce (i nie tylko) zadania. Ważności tego problemu doszukuję się w doświadczeniach Kościoła Europy Zachodniej. Z różnych jego doświadczeń można wnioskować, że zostało zagubione dojrzałe rozumienie wspólnoty religijnej – Kościoła Chrystusowego. Prościej, wielu współczesnych wierzących nie posiada zrozumienia natury Kościoła, nie dociera do nich to, że to także oni są wspólnotą

Kościół – Kościołem. Z brakiem tym łączy się zagubienie zrozumienia, jaką Kościół pełni funkcję i kto jest jego – że tak powiem – nie właścicielem, ale szefem.

Uważam, że właśnie te aspekty religijnego odkrywania istoty wspólnoty, zarówno przez osoby świeckie, jak i duchowieństwo, stanowią ważny punkt naszej debaty o wspólnocie, jako że w dużej mierze wciąż jeszcze jesteśmy mało wrażliwi na tworzenie wspólnoty religijnej.

*ks. Adam Kalbarczyk*

Z całą pewnością możemy się wiele nauczyć od tego „chorego” Kościoła niemieckiego czy austriackiego! Mam za sobą doświadczenie pracy duszpasterskiej z bardzo żywymi i zdrowymi wspólnotami parafialnymi w Niemczech. Oni oczywiście też mogą się wiele od nas nauczyć. Trzeba jednak zauważyć i docenić ogromny wkład niemieckojęzycznej teologii pastoralnej w światową refleksję pastoralno-teologiczną. Wynaturzenia zaś mogą powstać wszędzie – zwłaszcza tam, gdzie zapomina się o perspektywie teologicznej. Musimy pamiętać zawsze, że jesteśmy Kościołem – Kościołem Bożym.

*ks. Andrzej Draguła*

Przez dwa lata byłem duszpasterzem akademickim. Mówię zawsze, że jest to okres błędów i wypaczeń w moim życiu. Było to dla mnie bardzo trudne doświadczenie, ponieważ uświadomiłem sobie, że duszpasterstwo akademickie, które w Polsce wypracowało swój model w okresie PRL-u, musi zupełnie zmienić rozumienie samego siebie. W przeciwnym razie będzie utrzymywało ten model z czasów PRL-owskich, w którym – w moim przekonaniu – dominowały funkcje zastępcze Kościoła, a nie funkcje podstawowe. Przede wszystkim duszpasterstwo akademickie było wówczas pewną formą azylu politycznego, imigracją duchowo-polityczną. Dzisiaj naprawdę nie trzeba robić DA, żeby pojechać na spływ. W związku z tym, wydaje mi się bardzo ważne, by wspólnota nie podejmowała funkcji zastępczych Kościoła. Często wspólnoty idą w kierunku socjologizującym czy socjalnym, a nie idą w kierunku istoty rzeczy.

Chciałbym nawiązać od razu do tego modelu Kościoła, o którym ksiądz mówił – modelu Zulehnera, Kościoła jako azylu. Nie chodzi tutaj o jakiś eskapizm, że Kościół jest formą ucieczki duchowej. Nie wiem, jak jest daleko od Zulehnera do Johana Baptista Metz. Metz w tekstach o mszy św. w telewizji próbuje wypracować model Kościoła krytycznego, model Kościoła profetycznego wobec rzeczywistości, w którym to Kościele zachowuje się – przytaczam z pamięci – ryzykowną dla świata pamięć o *passio Christi*. Ta pamięć o męczeństwie Pana ma być pamięcią dla świata krytyczną, profetyczną. Chodzi nie o to, by Kościół był w kontrze wobec świata, ale ciągle pokazywał, że musi być inną rzeczywistością. Stąd też, wracając do tej transformacji medialnej, na pytanie: czy Kościół powinien być tak obecny w mediach,

Metz mówi, że nie. Media nie mają języka, który może mówić o *passio Christi*. Kościół musi być jednak w napięciu.

Druga myśl, która wydaje mi się bardzo ważna. Sądzę, że my wszyscy jako Kościół ciągle nie mamy wypracowanej właściwie teologii relacji pomiędzy wspólnotą a hierarchią. Moim zdaniem, to jest bardzo ważne. Jaka jest współzależność urzędu i wspólnoty? Pokarzę przykłady. Z jednej strony, mówimy, że ksiądz odprawia Eucharystię *in persona Christi*. Jeden z teologów holenderskich bardzo mocno podkreśla, że ksiądz sprawuje Eucharystię *in persona Christi capitis* (bo *in persona Christi* sprawuje całe zgromadzenie). Dla niego punktem wyjścia jest stwierdzenie, że zgromadzenie jest *in persona Christi*, a kapłan jest *in persona Christi capitis*. A więc jest – jak on to mówi – dyferencjacja ról w zgromadzeniu. Dla niego jakby prymarne jest całe zgromadzenie, które objawia Kościół, a dopiero w nim objawiają się zróżnicowane role i szczególnie inna rola hierarchii, kapłana. Z drugiej strony, przytoczę przykład, który zawsze cytuję na wykładach z teologii laikatu i apostołstwa. Znalazłem list od pewnego biskupa w sprawie ministrantek. Jego autor, pisząc do kongregacji, stwierdził, że w porządku ofiarniczym Eucharystii nic nie przynależy osobie świeckiej; wszystko należy w porządku ofiarniczym sakramentowi prezbiteratu, do partycypacji którego hierarchia może dopuścić świeckich i to, co można im powierzyć w tej przestrzeni, nie wynika *stricte* z sakramentu, tylko z urzędu. Kiedy to przeczytałem, pomyślałem: a jak jest z lektorem, akolitą, ministrantem, kantorem? Wychodzi na to, że oni spełniają te funkcje nie z własnej kompetencji, ale mają kompetencję daną, delegowaną od księdza. I w tym momencie cała ta koncepcja wspólnotowa, przedstawiona przez ks. dr. Adama Kalbarczyka bierze w łeb. Mam wrażenie, że jeśli wrócimy do świadomości polskiej, to nawet gdy my nie wiemy o tym, że taka jest ta wizja teologiczna uprawiana przez Watykan, to ona i tak w nas funkcjonuje i my w takiej wizji teologicznej żyjemy. Widzę, że nie ma relacji pomiędzy wspólnotami, bo to nie chodzi o kryteria kościelności małych grup, lecz o zasadniczą, fundamentalną kwestię – jaka jest teologiczna relacja pomiędzy wspólnotą a sakramentem kapłaństwa, czyli Kościołem hierarchicznym, między hierarchią a wspólnotą. Nie chcę powiedzieć, że to jest jakieś napięcie, jakaś opozycja, ale – moim zdaniem – trochę to jednak opozycyjnie ciągle wygląda.

*ks. Andrzej Offmański*

Sluchając tutaj wszystkich wypowiedzi, zastanawiam się, czy przypadkiem nie spowodowaliśmy, że podkreślając problem wspólnotowości jako jednej z czterech idei przybliżających tajemnicę Kościoła, zgubiliśmy trzy pozostałe, które były akceptowane w czasie soboru i po soborze. Bałbym się określenia, że akcentowanie ludu Bożego przeczy wspólnotowości. Przecież lud Starego Testamentu, a później „Reszta Izraela” – było ciągłym podkreśleniem wspólnoty Bożej. Dlatego mówiąc o wspólnocie Kościoła, trzeba ją widzieć komplementarnie także jako Ciało Chrystusa, bo przecież nie ma doskonalszej wspólnoty jak istotowe zjednoczenie

w Chrystusie. A wreszcie sakramentalność. Kościół ma być tym sakramentem we wspólnocie w Duchu Świętym. Tutaj pewnie mielibyśmy z ks. Andrzejem trochę kontrowersji. Nie widzę napięć tego typu, gdy są możliwości, by lektor czy kantor pełnili swoje funkcje w liturgii.

Warto na to zwrócić uwagę i to chyba było jedno z pierwszych zdań, o których ks. Adam nam mówił: że wspólnota jest procesem, wspólnota staje się i właściwie ciągle jest w fazie stawania. Warto na to zwrócić uwagę, że w Kościele, jak i w każdym z nas ta mentalność poczucia wspólnotowości musi ciągle wzrastać. Dlatego też od razu skojarzyło mi się tu *Catechesi tradenadae*, w którym czytamy, iż celem katechizowania jest dążenie do spotkania z Chrystusem, przyłgnięcia do Niego i nawiązania z Nim głębokiej zażyłości. Warto na to zwrócić uwagę, że to właśnie jest Kościół, który tę posługę słowa wypełnia.

I jeszcze jedna myśl, jaka mi się rodzi. Jak pogodzić to, co ks. Andrzej mówił na pierwszej sesji, z tym, co teraz tutaj padło? Z jednej strony – mamy najpierw podkreślanie koinonii, a z drugiej – znowu zwrócenie uwagi na kairologię, czyli jak jest dzisiaj? Przecież to, co ks. Jerzy mówił przed chwilą, dotyka katechetów w szkole. I znowu rodzi się ten sam problem w wielkich i nie tylko wielkich parafiach. Dlatego też wypowiadam moje pytanie: kiedy staje się ta wspólnota? Czy też: jakie warunki muszą być spełnione, żeby zaistniała ta przestrzeń życia i wiary? I z tym pytaniem zgromadzonych pozostawiam.

*ks. Andrzej Kiciński*

Gdybym powiedział księżom o duszpasterstwie spotkania, kontaktu, to by mi wszyscy powiedzieli, że spotkań jest dużo, kontakt jest. Tak myślę na głos, że jednak najtrudniejszym wyzwaniem, które stoi przed naszym duszpasterstwem, jest metoda dialogu. Chodzi bardziej o dialog niż kontakty – bo kontaktów mamy wiele w naszej posłudze. Kalendarz każdy ma dziś wypełniony. Pytanie tylko, ile w tych kontaktach jest prawdziwego dialogu. Jeszcze bym to pogłębił. Kiedy czyta się książki kardynała Martiniego o wspólnocie, o Kościele, to można dowiedzieć się z nich, jakie jest to trudne. Wskazuje on już te trudności na początku Kościoła. Jest Barnaba, Ananiasz – młodzi ludzie, którzy tworzą wspólnotę. Druga postać to Piotr odpowiedzialny za wspólnotę. Trzecia postać to sam Kościół, potem czwarta – to ci dokoła Kościoła. Oczywiście kardynał wymienia też szatana. Kto z kim się kontaktuje? Kto z kim prowadzi dialog? Kto rozbija wspólnotę? Te pytania są nie tylko ważne dla Martiniego odnośnie pierwszych wspólnot, ale również i dla naszej dyskusji. Wspólnota jako pastoralna zasada posługi Kościoła musi być zweryfikowana przez odpowiedzi na powyższe pytania.

*ks. Roman Murawski*

Małe dopowiedzenie z mojej strony. W tej samej książce kardynał Martini pisze o roli Słowa Bożego w tworzeniu wspólnoty. Rozpatruje ją w trzech płaszczyznach:

Słowo Boże rodzi wspólnotę, wspólnota żyje Słowem Bożym i wspólnota mobilizuje do głoszenia Słowa Bożego.

*ks. Włodzimierz Olszewski*

Dziękuję za te praktyczne wskazania. Elementy tworzące więź, o których mówił ks. prof. Murawski: słowo i sakrament, to czynniki wspólnototwórcze czy więziotwórcze, cel Chrystusa. O atrakcyjności jakiejś wspólnoty decyduje możliwość zaistnienia. Teraz bardzo ważne dla mnie jest pytanie: gdzie owa indywidualność może się realizować? I wydaje mi się, tylko w relacji osoba – Chrystus. Ponieważ w małych grupach każdy może zaistnieć, ale w parafiach czy Kościele (te grupy są dość duże) owo zaistnienie w jakiegokolwiek formie jest praktycznie niemożliwe.

*s. Margarita Sondej*

Do utworzenia wspólnoty, jak już powiedziano, potrzebna jest dojrzałość chrześcijańska. Szczególną rolę spełnia również Słowo Boże, które tworzy i jednoczy wspólnotę. Także wszystkie sakramenty, a zwłaszcza Eucharystia mają charakter wspólnototwórczy.

Trzeba jednak podkreślić, że u podstaw rzeczywistości Kościoła i każdej wspólnoty chrześcijańskiej leży wiara. Ona jest fundamentem życia w każdej wspólnocie. Chodzi oczywiście o wiarę dojrzałą i ustawicznie pogłębianą. Taka wiara będzie kształtować postawę szacunku należnego każdej osobie. W ramach wspólnoty Kościoła będzie stanowić niezbędną pomoc w ustawianiu właściwych relacji pomiędzy hierarchią, kapłanami i ludem Bożym. Wiara pomaga również uczestnikom zgromadzenia eucharystycznego w zrozumieniu jego jednoczącego wymiaru.

Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób wychowywać dzieci i młodzież do dojrzałej wiary? Zadanie to jest współcześnie tym trudniejsze, że powszechnie zauważa się zanik ducha wiary. Wszystko pragnie się wyjaśniać i oceniać w sposób rozumowy bez uwzględniania elementu nadprzyrodzonego. Warto jednak uświadamiać naszym wychowankom, że wiele trudnych spraw i konfliktowych sytuacji mogłoby się pomyślnie rozwiązać, gdyby wprowadziło się w nie Osobę Boga. Można to uczynić przez postawienie pytań – np.: Co Pan Bóg pragnie przez dane wydarzenie powiedzieć? Jaki jest Jego plan wobec osób przeżywających trudne sytuacje? Próba znalezienia odpowiedzi na powyższe czy podobne pytania może dałaby nowe spojrzenie na sam problem, wspólnotę i poszczególnych jej członków.

*ks. Adam Kalbarczyk*

Wymiar wiary pojawił się wyraźnie na początku mojego wystąpienia, kiedy mówiłem, że jednoczy ona ludzi. Wróć do cech wspólnoty, nazywanej po niemiecku „Gemeinde” Zulehner wymienia obok koinonii również mistykę. W książce *Schronienie dla duszy* (którą przełożyłem) Zulehner pisze o wspólnocie zakorzenio-

nej w Bogu, w tajemnicy Boga. Tajemnica po niemiecku to „Geheimnis”, a w środku tego słowa – proszę mi wybaczyć to bawienie się słowami – jest słówko „Heim”, które oznacza „dom”. Zulehner mówi zatem o wspólnocie „zadomowionej” w tajemnicy Boga. Karl Rahner – cytowany już dzisiaj przeze mnie – miał ponoć powiedzieć, że przyszły Kościół będzie albo Kościołem mistycznym, albo go w ogóle nie będzie. Widzimy zatem, że ów wymiar mistyczny jest bardzo istotny; bez tego nie ma wspólnoty.

*ks. Radosław Chałupniak*

Chciałbym zadać osobiste pytanie o doświadczenie wspólnoty. Jakie jest nasze doświadczenie wspólnoty? Jak my ją widzimy?

*ks. Adam Kalbarczyk*

Powiedziałbym tak: wspólnota wyraża się we wspólnie dzielonej wierze i wynikającym z niej takim, a nie innym wspólnym stylu życia.

*ks. Roman Murawski*

Można to pytanie o doświadczenie wspólnoty rozłożyć na dwa odrębne pytania, mianowicie: jak my przeżywamy wspólnotę razem z naszymi wiernymi? I drugie pytanie: czy tworzymy wspólnotę i jak ją przeżywamy w naszym własnym gronie, w gronie duszpasterzy, kapłanów czy współbraci? Jeżeli mamy tworzyć wspólnotę, to też musimy być ludźmi wspólnoty, musimy ją czuć. Jeżeli jestem indywidualistą i nie odczuwam potrzeby wspólnoty, trudno mi będzie tworzyć wspólnotę duszpasterską, katechetyczną.

*ks. Andrzej Offmański*

Jeśli weźmie się pod uwagę to, co ks. Andrzej mówił przed południem, iż jemu wystarczy internet i on załatwia potrzeby kontaktu właśnie przez internet, to czy możemy dziwić się, że duszpasterz nie ma żywego kontaktu ze swoimi parafianami albo nawet ze swoimi współbraćmi. A to są poważne problemy, z którymi spotkać się możemy na katechezie. Coraz częściej uczniowie siedzą godzinami przy komputerze i to im wystarczy. A my mówimy: Kościół jest wspólnotą.

*ks. Jan Kochel*

Chciałbym zwrócić uwagę na warunki, jakie panowały we wspólnotach oazowych. Tam były bardzo trudne warunki materialne, wymagające samozaparcia, ale była i wspólnota. Przypominam sobie doświadczenie spotkań i dialogów w ramach letnich rekolekcji oazowych. Myślę, że na atmosferze tam panującej zaważyły nie

tylko zewnętrzne warunki, ale i to, co siostra podkreśliła: wiara, umiejętność bycia ze sobą, odejście od indywidualizmu, otwarcie na drugiego człowieka, służba jeden drugiemu. To były cechy bardzo charakterystyczne dla tych wspólnot. Często też trudne warunki jeszcze bardziej zbliżały uczestników rekolekcji do siebie. Czy dzisiejszy styl życia, często konsumpcyjny, nastawiony na zaspokajanie ciągle nowych potrzeb, nowych impulsów, prowadzi do bycia ze sobą? To jest bardzo istotne pytanie i wyzwanie dla nas wszystkich!

*ks. Zbigniew Marek*

Wydaje mi się, że istotnym elementem wspólnoty religijnej jest „sprawa Boża” – świadectwo nastania czasów królestwa Bożego. Rozumienie jej istoty przez wspólnotę wydaje się być podstawowym warunkiem religijnego funkcjonowania wspólnoty. Wspólnota świadoma rzeczywistości, w jakiej uczestniczy i jaką wypełnia, będzie też stawać się zacyzmem, który promieniuje na innych.

*ks. Włodzimierz Olszewski*

Jeszcze jeden bardzo ważny aspekt – rezygnacja z czegoś, co we wspólnocie jest bardzo ważne. Przecież gdy dwóch idzie, to ja muszę krok dostawiać. Pytanie teraz, czy do nich, czy tak jak mi się wydaje? Jeśli będę szedł tak, jak mi się wydaje, to wspólnoty nie ma, bo ja jestem indywidualistą, liczą się moje interesy. Natomiast zwrócenie uwagi właśnie na rezygnację i nauczenie przynajmniej na katechezie tego aspektu – to jest jeden z czynników wspólnototwórczych.

*ks. Jan Kochel*

Chciałbym jeszcze podkreślić jedną sprawę – właściwego przeżywania liturgii. Mam autentyczną radość bycia (od roku) rektorem Seminarium (dla Diecezji Gliwickiej w WSD w Opolu) i dostrzegam znaczny indywidualizm wśród kleryków. To jest naprawdę duży problem. To, co najbardziej buduje (scala) naszą wspólnotę, co mi osobiście przynosi najwięcej radości, to właśnie wspólne przeżywanie liturgii. Codzienne przeżywanie godzin liturgii, Eucharystii, która jest pięknie celebrowana, ma wspaniałą oprawę, to są elementy dla mnie niesamowicie istotne. Właśnie owo piękno przeżywanej liturgii może być bardzo wspólnototwórcze.

*ks. Marian Zajac*

Mili Państwo, wobec tego wracam do myśli ks. prof. Kamińskiego, który powiada, że wspólnota jest zasadą posługi pastoralnej Kościoła, jeśli m.in. istnieje coś takiego jak branie na siebie odpowiedzialności za wspólnotę. Proszę swoją opinię na ten temat tutaj zgłosić, rozszerzyć brzmienie tego krótkiego zdania. W jakim sensie?

*ks. Radosław Chałupniak*

Myślę, że każdy z nas powinien poczuć wewnętrznie obowiązek podzielenia się świadectwem, refleksją, co to znaczy dla niego być we wspólnocie. Myślę, że jest to dla nas takie wyjście od życia przy tworzeniu pewnej definicji, czym jest dla nas wspólnota, dla nas – katechetyków, jak to zostało wspomniane, którzy chcemy wprowadzić innych we wspólnotę. Sami musimy być ludźmi wspólnoty, ludźmi, którzy przeżywają, doświadczają, cieszą się taką wspólnotą. Przyznaję, że dla mnie problem wspólnoty od kilku przynajmniej lat jest podstawowy. Też nieraz pytałem siebie, gdzie ja sam doświadczam różnych wspólnot, czy jestem skory do wspólnoty, czy jestem odpowiedzialny za wspólnotę. I przyznaję, że to hasło „wspólnota” czasami jest dla mnie zbyt idealne. Owszem próbuję włączać się, tworzyć pewne grupy, ale nie wiem, czy nazwałbym to wspólnotą. Jest to kwestia poznania siebie wzajemnie, kwestia bycia dla siebie, kwestia cieszenia się. Nie zawsze takie coś występuje. Często w moim życiu, takim osobistym, jest wiele indywidualizmu. Owszem, jest odpowiedzialność za studentów. Nie wiem, czy bardziej formalna, bo biskup kazał mi być ich duszpasterzem, czy też taka już nieformalna troska o nich. Staram się być ze studentami, ale widzę, że nie jest to łatwe. Często uciekają od takich właśnie wspólnot, od tworzenia wspólnot, od bycia we wspólnocie. Owszem, mam grupę przyjaciół, z którymi jestem jakoś bliżej. Mogę powiedzieć, że jest to swoista wspólnota. Nie zamieszkania, ale na pewno dzielenia różnych spraw, nie tylko takich związanych z wiarą, religią, ale również spraw związanych z życiem, różnymi problemami, osobistymi, społecznymi. Ale może łatwiej jest też księdzu wycofać się z takiej odpowiedzialności za innych. Przyznaję się, że to są też dla mnie ważne pytania i bardzo cieszyłem się na ten temat: „Katecheza i wspólnota”. Boję się jednak, żebyśmy nie uciekli w jakieś terminy, w jakieś ideologizowanie hasła wspólnoty, żeby to nie stało się ideałem zbyt dalekim dla nas. Dlatego stawiam pytanie: jak to wygląda w naszym życiu?

*s. Margarita Sondej*

Kontynuując myśl ks. Romana Murawskiego, który stwierdził, że wspólnota tworzy się wówczas, kiedy istnieje otwarcie na drugiego człowieka, pragnę postawić pytanie: co oznacza to otwarcie na drugiego człowieka? Wydaje mi się, że owo otwarcie na drugiego człowieka wiąże się ściśle z przyjęciem odpowiedzialności za niego w takim stopniu, jak to jest możliwe. Chodzi o to, by ten drugi człowiek, któremu trudno zidentyfikować się ze wspólnotą, nie był obojętny dla pozostałych członków wspólnoty. Trzeba przemyśleć, w jaki sposób mu pomóc, aby poczuł się dobrze w danej wspólnocie. Takie otwarcie się na kogoś będącego jakby poza wspólnotą może spowodować nie tylko jego integrację ze wspólnotą, ale także otwarcie się na innych i całą wspólnotę. Może po tej linii winna iść realizacja tego otwierania się na drugiego człowieka. Wymaga to niewątpliwie dużej spostrzegawczości i niejednokrotnie wysiłku zapomnienia o sobie czy przekreślenia siebie, by wyjść ku innym. Ale proces wychowania zawsze łączy się z trudem.



*ks. Stanisław Dziekoński*

W wygłoszonych dzisiaj referatach zostały stworzone dwa obrazy wspólnoty. W jednym z nich wspólnota została ukazana jako „glokal”. Inny obraz wspólnoty, bardziej bliski naszemu czy tradycyjnemu myśleniu o wspólnocie, ukazał drugi prelegent. Stawiam więc pytanie: jak te dwa obrazy wspólnot pogodzić? Czy da się połączyć pewne elementy wspólnoty „glokal”, gdzie elementem wyróżniającym jest kontakt, i wspólnoty jako pastoralnej zasady posługi w Kościele katolickim, która zakłada fizyczne spotkanie z osobą, a nie tylko kontakt przez internet?

*ks. Marian Zając*

Gdybyśmy poprzestali tylko na tym zewnętrznym forum, to widzimy, że tutaj nie ma takich stycznych prostych. Dlatego sądzę, że prelegenci podejmą się jeszcze próby odpowiedzi na to pytanie: co uczynić – jak mawiał często prof. Majewski – żeby z tego wyszła rozwojowa przyszłość?

*ks. Włodzimierz Olszewski*

Nie wiem, czy to słowo „indywiduum” jest dzisiaj pejoratywnie odbierane, ale jeżeli spojrzeć choćby na interpretację słowa „osoba”, to jest właśnie indywiduum, więc czy to należy traktować jako zło konieczne, czy wręcz przeciwnie – zagospodarować? Proszę zwrócić uwagę, Drodzy Państwo, że dzisiaj młodzież szuka ekstremalnych sportów, to znaczy takich, które pozwalają im zaistnieć; takim przykładem jest choćby Formuła 1. Natomiast w tych „przyziemnych” już się nie znajdują. A więc ta potrzeba zaistnienia jest jakąś naturalną potrzebą osoby. To jest pewien dar, który człowiek otrzymał. Należałoby zastanowić się, czy nie skanalizować tej indywidualności na tę najbardziej doskonałą, jaką jest Jezus Chrystus. Gdy prowadzący odchodzi (proboszcz, wikary, katecheta), Chrystus nie odchodzi, On jest. Jeżeli mówimy o tej indywidualności, skupiamy się na niej. Wydaje mi się, że jest to pogodzenie i naszych wątpliwości – jak zagospodarować te indywidualności i czy pozwolić im zaistnieć. Gdyby pozwolić w swojej grupie parafialnej zaistnieć wszystkim członkom, to nie wiem, ile tych grup trzeba by powołać i kto miałby je koordynować. Natomiast, gdy skupiamy się na osobie Chrystusa – to ja mam wszystko pod ręką: sakramenty, Słowo Boże... Dlatego pozwoli ks. prof. Tomasik, że się nie zgodzę ze stwierdzeniem, że jak nie ma grup, to w parafii jest grób.

*ks. Piotr Tomasik*

*Ad vocem*, cytowałem abp. Nycza. Chciałem zwrócić uwagę na sygnalizowany problem, że lekcja religii przeszła do szkoły i teraz z parafii można zrobić urząd parafialny, w którym nie ma – brzydko mówiąc – żadnej oferty duszpasterskiej. Tu nie chodzi więc o same tylko grupy, bo można nie należeć do żadnej grupy parafial-

nej i również być zbawionym. Natomiast problem jest taki, że parafia często w ten sposób działa, że proboszcz ma spokój, wszystkie klucze w rękę, nie trzeba opłacać sprzętaczki itd. O ten problem mi chodziło.

*ks. Andrzej Draguła*

Padło pytanie o nasze doświadczanie przeżywania wspólnoty i zastanawiałem się nad tym ujęciem „przeżywanie wspólnoty”. Żeby zrozumieć problem przeżywania czy doświadczania, trzeba przyjąć, że nie wolno absolutyzować żadnego doświadczania wspólnoty. W przeciwnym razie, istnieje niebezpieczeństwo, że pewne formy doświadczania czy przeżywania są lepsze niż inne, a jak nie ma wspólnot w parafii, to parafia nie żyje. Nie jest tak do końca. Wydaje się, że z jednej strony, mamy pewną koncepcję teologiczną wspólnoty, a z drugiej – grupę ludzi o różnym potencjale wspólnototwórczym i o bardzo różnej potrzebie bycia w jakiejś konkretnej wspólnocie. Są ludzie, którzy mają potrzebę silniejszych więzi wspólnotowych i są tacy, którzy nie mają takich potrzeb. Wydaje mi się, że najbardziej pierwotne jest to, co powiedział ks. Adam: mam świadomość, że my tak wierzymy i że są jeszcze inni, którzy tak wierzą. I to jest moim zdaniem najbardziej fundamentalne doświadczenie wspólnoty – poprzez świadomość, że są jeszcze inni, którzy tak wierzą. Ludzie potrzebują czasem się zwołać, żeby zobaczyć, że jest nas tyłu. Myślę, że najpierw jest świadomość Kościoła powszechnego, później parafialnego, którą ktoś może przeżywać wyłącznie przez partycypację w niedzielnej Eucharystii, nieszporach i nabożeństwie majowym i być może będzie to cały jego potencjał wspólnototwórczy. Być może nie będzie miał potrzeby wejścia do jakiegokolwiek wspólnoty. Ja sam byłem świadkiem takich rekolekcji, gdzie kaznodzieja grzmiał, że jak nie dojdziecie do wspólnoty, to nie będziecie w parafii... Nie można takich rzeczy robić, bo każdy ma inną konstrukcję psychofizyczną, inne potrzeby psychiczne, ale myślę, że identyfikacja z własną wspólnotą może się objawiać w różny sposób. Zapytałem kogoś w mojej rodzinnej parafii: słyszałem, że tam, w tamtej parafii jest taka piękna liturgia paschalna, nie idziesz? Odpowiedział: nie, bo tu jest mój kościół, nawet jeśli tu jest gorsza liturgia, to ja tu zostanę, bo tu jest moja parafia. Być może czasami, na pewnym etapie jest zupełnie wystarczająca świadomość bycia członkiem danej wspólnoty. Ta przynależność nie musi koniecznie wyrażać się przez to, że chwycimy się za ręce i jest wspólnota... Myślę, że nie. Moim zdaniem, wspólnota musi być w świadomości. Z niej będą wynikały takie czy inne relacje wspólnototwórcze, realizujące tę wspólnotę odpowiednio do osoby, która w niej jest.

Jak to teraz połączyć z tą pierwszą perspektywą transformacji pod wpływem mediów? Myślę, że internet, jeżeli jest wykorzystywany tylko i wyłącznie instrumentalnie, a nie jako przestrzeń istnienia, jako rzeczywistość zastępcza, może być bardzo dobrym instrumentem tego uświadomienia sobie, że inni też tak wierzą, że są jeszcze inni na tym świecie, którzy są do mnie podobni. Może być instrumentem odnajdywania się, a przez to także potencjalnego tworzenia wspólnoty. Podam tutaj przykład analogiczny – wywiad z arcybiskupem Foleyem, w którym go zapytano, co

sądzi o małżeństwach, które poznały się w internecie. Odpowiedź była przedziwnie pozytywna. Foley powiedział, że jest w tym pewna tajemnica: „serca się pokochały, zanim się zobaczyły”. Było to jeszcze na etapie, gdy nie było Skype’a i wideo komunikatorów, tylko proste Gadu-Gadu. Arcybiskup bardzo pozytywnie powiedział o tym, że być może wtedy o wiele intensywniejsze są wewnętrzne doświadczenia niż zewnętrzny ogląd samego siebie, takie zobaczenie się i nawiązywanie znajomości ze względów wtórnych... On nawet mówi o pewnym kontakcie interpersonalnym między tymi ludźmi, mimo że nie są w tej samej fizycznej rzeczywistości, tylko gdzieś oddaleni. Znane mi małżeństwa, które poznały się w internecie, są dziwnie trwałe. Wydawało się na początku, że co to z tego będzie, poznali się w internecie i – że tak powiem – dobrze im z tym. Wydaje mi się, że dopóki ta perspektywa medialna będzie przede wszystkim perspektywą instrumentalną, a niczym więcej, to jest to pewien sposób na uświadamianie sobie wspólnoty.

Już tutaj wspomniałem o koncepcji jednego francuskiego autora. Według niego pierwszą, najbardziej wirtualną społecznością jest Kościół, bo jest to rzeczywistość, która funkcjonuje w rozproszeniu i która się aktualizuje w zgromadzeniu liturgicznym, a potem znów funkcjonuje w rozproszeniu. Tylko niektórzy ludzie żyją w takich *stricte* wspólnotach typu: wspólnota plebani, klasztoru, wspólnota życia konsekrowanego, wspólnota życia apostołskiego. A poza tym ludzie powracają do świata, żyją w mniejszym lub większym rozproszeniu i tylko co jakiś czas się gromadzą. Zwołują się na zgromadzenie liturgiczne, żeby w pewnym sensie uświadomić sobie, że ciągle w tym istnieją, a potem powracają do rzeczywistości. I myślę, że to jest jakiś model do opisu Kościoła. Właśnie przestrzeń wirtualna może być takim sposobem opisu Kościoła.

Kiedyś napisałem artykuł *Ecclesia electronica?* – odniosłem się w nim do koncepcji Teilharda de Chardin, który mówił, że wszystko będzie kiedyś zmierzało ku kosmicznemu Chrystusowi. Niektórzy taką też teorię próbują stworzyć, że to usieciowienie globalne świata zmierza ku ostatecznej chrystyfikacji.

*ks. Stanisław Krzyżanowski*

Nie wiem, czy to będzie prawdą, co powiem, ale bycie człowiekiem wspólnoty i to w głębokim rozumieniu tego słowa jest potrzebne do zbawienia. Rodzi się pytanie: jak wychowywać młodego człowieka do bycia człowiekiem wspólnoty? Wszyscy mamy różne potrzeby wspólnoty, ale ksiądz proboszcz nie powinien być – moim zdaniem – proboszczem, jeżeli ma zerowe potrzeby tworzenia wspólnoty. On może mieć wizje grup, różnych funkcji parafii, ale są takie miejsca w świecie, w Kościele, gdzie pojęcie tworzenia wspólnoty jest podstawowe.

Problemem jest to, jak my katecheci, kapłani mamy pomagać w budowaniu podstawowej wspólnoty Kościoła, jaką jest rodzina. Myślę, że może rzeczywiście trzeba wrócić do tego, co jest podstawowe: jak organizować wspólnoty rodzinne? Jak wychowywać ojców, matki, żeby się nie pogubili w tym to, co daje nam dzisiejszy świat?

*ks. Adam Kalbarczyk*

Mogę się do tego odnieść? Rzeczywiście, rodzina jest bardzo ważna, ale ona sama nie jest podstawową komórką Kościoła. Podstawową komórką Kościoła jest parafia, w której rodzina ma swoje szczególne miejsce. Inaczej mamy do czynienia z tzw. familiaryzmem.

*ks. Kazimierz Misiaszek*

Przypominam sobie, jak kiedyś na wykładach w KUL, na katechetyce, mówiono o pewnej zasadzie dydaktycznej dotyczącej oceny aktywności ucznia podczas katechezy. Podkreślano, że w katechezie, jak w żadnym innym rodzaju spotkania szkolnego, na żadnej lekcji, trzeba zwracać uwagę na różne rodzaje aktywności katechizowanego, gdyż nie zawsze to, co jest zewnętrznym wyrazem jego zaangażowania, wyraża je w sposób rzeczywisty. Mówiło się o zaangażowaniu wewnętrznym, które uwidacznia się m.in. w skupieniu, śledzeniu toku lekcji, jakimś rodzajem wewnętrznego przeżywania.

Dlaczego to mówię w kontekście właśnie tej dyskusji o różnorodności propozycji, jakie padają w Kościele co do jego rozumienia jako wspólnoty? Każdy ma swoje dyspozycje psychiczne, jest określoną osobowością. I to już by nam podpowiadało, że Kościół, który chce być wspólnotą, powinien ofiarować wielorakie, zróżnicowane formy jej przeżywania. Jest już chyba czymś oczywistym, że nie możemy mówić o Kościele tylko w znaczeniu symbolicznym, czy – używając dzisiejszych kategorii medialnych – w znaczeniu wirtualnym, jako pewnego rodzaju cyberprzestrzeni. Doświadczenie Kościoła jako wspólnoty zrodzi się wówczas, gdy proponuje się konkretne i zróżnicowane jej formy. I chyba nie ma też innego sposobu przeobrażania parafii w rzeczywistą wspólnotę, jak tylko poprzez ruch tworzenia z niej wspólnoty wspólnot. Potwierdza to zarówno teologia pastoralna, jak i praktyka duszpasterska.

Myśl, która się tutaj pojawiała od czasu do czasu, wydaje mi się niebezpieczna, a dotyczy ona unikania takich działań duszpasterskich, które prowadziłyby do tworzenia konkretnych wspólnot w parafii. Aby wierni rzeczywiście włączali się w życie Kościoła, to ten Kościół powinien im umożliwić realizację ich zainteresowań, uwzględnić ich konstrukcję psychofizyczną, osobowość, talenty, charyzmaty. I taką szansę stwarzają właśnie małe wspólnoty chrześcijańskie. Niestety, pominęliśmy kwestię charyzmatów, a tymczasem odgrywają one istotną rolę i podpowiadają nam wskazywane zróżnicowanie, które powinno wybrzmieć w życiu Kościoła.

*ks. Piotr Tomasiak*

Myślę, że jest jasną sprawą, iż w konkretnej parafii ten wspólnotowy charakter parafii ujawnia się przez istnienie pewnych konkretnych wspólnot. Natomiast jeszcze na drugą sprawę chciałbym zwrócić uwagę, która wiąże się z niedawno (parę miesięcy temu) opublikowanymi badaniami, mianowicie: badaniami dotyczącymi

tego, jak młodzież wyobraża sobie swoje życie. Okazało się, że duża część młodych ludzi wybiera los „singla”, a więc człowieka, który żyje sam dla siebie. I to jest problem, właśnie takiej osoby, również w parafii. To problem osoby zamkniętej na wspólnotę. To bywa problem ewentualnych kandydatów do kapłaństwa. Nie ma nic gorszego jak celibatariusz, który jest „singlem”. Bo jest to człowiek, który nie będzie tworzył wspólnoty.

*ks. Marian Zajac*

Na podstawie tego, co tutaj zastało powiedziane, myślę, że wspólnota, gdzie człowiek dojrzeva do tego, do czego stworzył go Bóg, to taka, w której jest zauważalna zasada wspólnej modlitwy. Po drugie: wspólnota powinna być oparta o zasadę wspólnego rozważania Pisma Świętego i celebrowanie wspólnej Eucharystii. Nie marnuje się żaden charyzmat. Członkowie nowych wspólnot mają szansę włączyć się w jedną wspólnotę, która funkcjonuje i zbawia. To wspólnota ofensywy, a nie defensywy. To wspólnota, gdzie istnieje zasada naśladowania Chrystusa ubożego i pokornego; gdzie sprawa Jezusa jest sprawą człowieka; gdzie żywą podstawą rozwoju jest indywidualny akt wiary; gdzie jest adekwatne miejsce dla biskupów, kapłanów i świeckich. Jest w niej możliwość wiarygodnego, nowoczesnego zaproponowania orędzia chrześcijańskiego człowiekowi dobrej woli, wobec którego Bóg ma swój projekt zbawczy. I wreszcie – jest to wspólnota, gdzie obecny jest Chrystus, który założył Kościół i w nim żyje.

Na koniec chciałem przytoczyć słowa napisane przez kardynała Ratzingera 50 lat temu, w publikacji *Nowi poganie i Kościół*. Myślę, że korespondują one z przedmiotem naszej dzisiejszej debaty. Ratzinger pisał tak „Kościół musi się uwolnić krok po kroku od pozorów, zabezpieczenia się przy pomocy tego świata i musi stać się na nowo tym, czym jest, wspólnotą wierzących”. I Ratzinger powiedział, że straty w ludziach będą nawet duże, ale proszę zobaczyć, jak konstatuje. „Przez te zewnętrzne straty będzie tylko rosła jego misjonarska moc. Tylko wtedy, gdy przestanie on być tanią oczywistością, tylko wtedy kiedy znowu zacznie przedstawiać się taki, jaki jest, będzie w stanie dotrzeć ze swoją nauką nie tylko do chrześcijan ale do nowych pogan”. I na tym zakończymy. Dziękuję.

### **III sesja: Katecheza a wspólnota (miejsce i środowisko)**

*ks. Zbigniew Marek – wprowadzenie*

#### **Temat: Katecheza a wspólnota (miejsce i środowisko)**

Objaśnień relacji i związków między katechezą i wspólnotą – w moim przekonaniu – należy poszukiwać przede wszystkim w dokumentach katechetycznych. Objasnienia te charakteryzuje wskazywanie dwóch istotnych dla naszej refleksji

aspektów: pierwszym jest samo rozumienie katechezy, a drugim jest łączenie z życiem wspólnoty, jaką jest Kościół.

Katecheza – według dokumentów katechetycznych – skupia się na dwóch podmiotach. Pierwszym jest Bóg, który w osobie Jezusa Chrystusa przynosi światu i ludzkości dobrą nowinę o zbawieniu, a mocą Ducha Świętego czyni to orędzie nieustannie żywym i głoszonym<sup>1</sup>. Drugim podmiotem jest człowiek, dokładniej wspólnota, która skupia się wokół Jezusa Chrystusa, podąża za Nim, a nadto udostępnia Mu siebie, swoje człowieczeństwo do przekazywania treści orędzia. Dzięki przyłączeniu się do Chrystusa i pójściu za Nim wspólnota ta stoi na drodze każdego, kto pragnie i chce stać się uczniem Jezusa, kto chce do Niego się przyłączyć<sup>2</sup>. Tym samym w dokumentach zostaje wyraźnie wskazana zależność zachodząca między funkcjonowaniem wspólnoty Kościoła i efektywnością wypełnianego przez nią posłannictwa. Rys ten występuje we wszystkich posoborowych dokumentach katechetycznych<sup>3</sup>.

Takie rozumienie katechezy Kościoła sprawia, że Kościół staje jednocześnie miejscem i środowiskiem, w którym następuje stykanie się świata nadprzyrodzonego ze światem naturalnym, a przede wszystkim spotkanie Boga z człowiekiem.

### 1. Wspólnota Kościoła

Jednym z ważniejszych aspektów refleksji nad związkami katechezy i wspólnoty nazwanej wspólnotą Kościoła winno zatem stawać się dookreślenie tej wspólnoty. Jako jej charakterystyczny rys niezbędne jest wskazywanie na Jezusa Chrystusa, który tę wspólnotę założył, powołał do istnienia, a także określił cel jej istnienia czy też zadania, jakie winna ona spełniać. Innym rysem, który także nie powinien być zagubiony w refleksji nad właściwościami wspólnoty Kościoła, jest pamięć o działaniu posłanego wspólnocie Kościoła od Ojca Ducha Świętego. To dzięki Jego mocy wspólnota jest w stanie kontynuować Jezusowe posłanie w świecie.

O skupionej wokół Jezusa Chrystusa i umacnianej mocą Ducha Świętego wspólnocie Kościoła mówimy, że jest to wspólnota wiary w zmartwychwstałego Chrystusa. Wynika z tego szczególnie ważny dla naszej refleksji aspekt: ośrodkiem jednoczenia się, działania wspólnoty Kościoła jest wiara. W tym sensie Kościół nazywamy wspólnotą wiary, która uczy poznawać Jezusa Chrystusa; która pomaga nawiązywać z Nim osobowe relacje; a w końcu która uzdalnia do przyłączania się do tych, którzy swoim życiem dają Chrystusowi świadectwo, a przez nie stają się Jego narzędziami w głoszeniu światu Ewangelii.

Powyższe spojrzenie na tajemnicę Kościoła pokazuje, że wspólnota ta żyje wiarą w Jezusa Chrystusa, ją świętuje oraz głosi. Wobec powyższego, można postawić pytanie o to, czy i w jakiej mierze nasza katecheza przywiązuje znaczenie do uwy-

<sup>1</sup> Por. Dyrektorium Ogólne o Katechizacji z 1997 r. (dalej jako: DOK) nr 51-52.

<sup>2</sup> Por. DOK 42-45.

<sup>3</sup> Ogólna instrukcja katechetyczna z 1971 r. (dalej jako: OIK), Adhortacji apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o katechizacji w naszych czasach z 1979 r. (dalej jako: Aaok).

puklania tej specyficznej roli wspólnoty Kościoła. Kolejne pytanie dotyczy tego, czy katecheza wskazuje na doświadczenia, które winny stawać się podstawą do refleksji nad istotą wspólnoty, do której katechizowani należą, albo o której mówimy im, że do niej należą.

## 2. Religijny charakter katechezy

Kolejnym aspektem w refleksji nad związkami katechezy ze wspólnotą – w moim odczuciu – jest samo rozumienie katechezy. Bez wdawania się w próby szczegółowego jej definiowania należy zauważyć, że powinna stawać się ona szkołą wiary. Chodzi tutaj przede wszystkim o zwrócenie uwagi na jedno z ważniejszych zadań wspólnoty Kościoła. Wspólnota Kościoła ma obowiązek na miarę swych możliwości wyjaśniać treści swej wiary. Zadanie to łączymy z głoszeniem zbawczego orędzia, czyli nauczaniem. Jego istotą winny być działania pozwalające na podjęcie decyzji przyjęcia w wierze chrztu oraz wzbudzenie i pogłębienie wiary<sup>4</sup>.

Zazwyczaj wiary w imieniu Kościoła nauczają rodzice i katecheci. W takim przypadku nie bez znaczenia może okazać się pytanie nie tylko o jakość tego wyjaśniania treści wiary, ale też o troskę, z jaką przygotowywani są jedni i drudzy do wypełnienia tego zadania. Wcale nie chodzi przy tym o nabywanie umiejętności wyrafinowanego jej tłumaczenia, ale o nabycie umiejętności wskazania tego, czym różni się wiara chrześcijan od wiary każdej innej społeczności religijnej. Pytanie takie wydaje się być bardzo na miejscu choćby dlatego, że udzielana na nie odpowiedź w dużej mierze będzie albo nie będzie prowadzić katechizowanego do wiary<sup>5</sup>.

W tej sytuacji należy pytać, czy jesteśmy świadomi tego zadania i jakie podejmiemy w tym zakresie działania, aby katecheza prowadziła do wiary „rozumnej”.

## 3. Wychowanie do wspólnoty

W refleksji nad relacjami katechezy i wspólnoty warto wreszcie postawić pytanie o możliwości podejmowania działań wychowawczych, tak aby u współczesnych chrześcijan bardziej dojrzałe stawało się samo rozumienie wspólnoty Kościoła, czy też własnego w niej miejsca oraz zadań, jakie należy wobec wspólnoty wypełniać. Chodzi zatem o poszukiwanie możliwej do przyjęcia przez katechizowanych swoistej „filozofii wychowania”, która będzie wspierać chrześcijańskie rozumienie wspólnoty. Za jedno z ważniejszych w tej dziedzinie działań należy przyjąć przywoływanie związków Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Ich przywoływanie może ułatwiać podejmowanie wysiłków celem wzmacniania relacji z *sacrum* (świętością)<sup>6</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że za „święte” może być uważane „wszystko, co pojawia się na świecie, zwłaszcza w życiu człowieka, jako objawiający znak istnie-

<sup>4</sup> Por. R. Murawski SDB, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostołskich*, Warszawa 1990, s. 111-112.

<sup>5</sup> DOK 82.

<sup>6</sup> Por. Z. Marek SJ, „*Sacrum*” w wychowaniu chrześcijańskim, w: *Polska katecheza wobec pluralizmu jednoczącej się Europy*, pod red. ks. A. Offmańskiego, Szczecin 2004, s. 177-195.

nia, obecności i działania Boga<sup>7</sup>. Chodzić przy tym powinno o bezpośredni kontakt Boga z człowiekiem. Kontakt ten odbywa się za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, który wkroczył w ludzką historię<sup>8</sup>.

W powyższym kontekście ważne mogą być pytania o dostrzeganie przez poszczególnych członków Kościoła potrzeby podejmowania działań zmierzających do odkrywania przez katechizowanych gotowości włączania się w życie wspólnoty. Czy katechizowanym ukazywany jest sens troski o wspólnotę wiary? Czy i w jaki sposób staramy się przez katechezę wykorzystywać wiedzę o religijnych związkach człowieka z Bogiem w praktycznym działaniu wychowawczym?

*ks. Stanisław Dziekoński – wprowadzenie*

### **Temat: Katecheza a wspólnota (podmiot i środowisko)**

Związki zachodzące między katechezą i wspólnotą są wielorakie. Opinia ta znajduje swe potwierdzenie między innymi przy próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie, czym jest katecheza, a więc przy bliższym i bardziej dogłębnym przypatrzeniu się jej naturze. Wzajemne relacje między katechezą i wspólnotą uwidaczniają się wyjątkowo silnie przy analizie inicjacyjnej funkcji katechezy, wprost wskazującej, że zadaniem katechezy jest wprowadzenie chrześcijanina w życie wspólnoty wierzących, które wymaga kształtowania odpowiednich postaw. Najbardziej pożądane w tym względzie – jak zauważa Dyrektorium Ogólne o Katechizacji – są: formowanie ducha prostoty i pokory, troska o najmniejszych i zagubionych, upominanie braterskie, wspólna modlitwa, wzajemne przebaczenie<sup>9</sup>. Chodzi zatem o wychowanie do świadczenia braterskiej miłości, wyrażającej się w byciu nie tyle z innymi, co dla innych. Prawdziwa miłość prowadzi do pełnego zaangażowania się na rzecz tworzenia dobra wspólnego, jest siłą kształtującą braterstwo między ludźmi i ich wzajemną współodpowiedzialność. Kwestie te szczególnie mocno wybrzmiały w nauczaniu papieskim dotyczącym „cywilizacji miłości”. Pojęcie to po raz pierwszy zostało przywołane przez Pawła VI w przemówieniu na zakończenie Roku Jubileuszowego 25 grudnia 1975 r. Podjął je i rozwinął Jan Paweł II<sup>10</sup>, w pełni ukazując personalistyczny charakter „cywilizacji miłości”. Warto przy tym odnotować, że papieskie wezwanie do miłości rozumianej jako służba innym ludziom, jest zgodne z porządkiem miłości orędzia ewangelicznego<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> B. Sesboüé, *Wierzę. Wezwanie do wiary katolickiej dla kobiet i mężczyzn XXI wieku*, Warszawa – Poznań 2000, s. 352.

<sup>8</sup> Por. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 57-64.

<sup>9</sup> Por. Dyrektorium Ogólne o Katechizacji, wydanie polskie, Poznań 1998, s. 86.

<sup>10</sup> Por. W. Seremak, *Cywilizacja miłości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 154.

<sup>11</sup> Por. A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 135.



## 1. Podmiot i środowisko katechezy w ujęciu tradycyjnym

Relacje zachodzące między katechezą i wspólnotą obejmują bardzo szeroki wachlarz szczegółowych kwestii. W niniejszym przedłożeniu uwaga zostanie skupiona przede wszystkim na dwóch zagadnieniach: podmiocie i środowisku katechezy. Pojęcia te, jakkolwiek mają specyficzną dla siebie konotację, w praktyce dość często są używane zamiennie. W takim podwójnym znaczeniu występuje np. rodzina. W wielu wypowiedziach, także w dokumentach Kościoła powszechnego i nauczaniu papieży, jednoznacznie wskazuje się na rodzinę jako podstawowy podmiot katechezy. Z takim ujęciem mamy do czynienia zwłaszcza w tekstach broniących prawa rodziny do wychowania z religijnym włączeniem, jednocześnie wskazuje się na rodzinę jako pierwsze środowisko każdego wychowania, z dość szczegółowym wyróżnieniem zadań spoczywających na rodzicach jako pierwszych wychowawcach i katechetach. W tym względzie bardzo ciekawe ujęcia zostały zaprezentowane w nauczaniu Jan Pawła II, który wskazał na rodzinę jako na wspólnotę wprowadzającą człowieka – już od dzieciństwa – w świat wartości moralnych, we właściwe używanie wolności i w żywy kontakt z Bogiem<sup>12</sup>. Wypowiedź ta w jakiejś mierze dotyka interesującego nas tematu relacji katecheza – wspólnota, przy czym należy pamiętać, że po raz pierwszy problematyka katechezy rodzinnej została szerzej potraktowana w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae*. Według tego dokumentu, katecheza prowadzona w rodzinie wyprzedza katechezę instytucjonalną, towarzyszy jej i ją poszerza. Najbardziej charakterystycznym elementem katechezy rodzinnej jest spontaniczność, gdyż katechezą taką jest całe życie rodzinne zgodne z Ewangelią. Szczególnego znaczenia nabierają wydarzenia rodzinne związane z przyjmowaniem sakramentów, obchodem świąt liturgicznych, także narodziny dziecka i żałoba, jeśli wyjaśniany jest ich chrześcijański czy religijny sens<sup>13</sup>. Najważniejsze zadania włączone w katechezę rodzinną dzieci zostały określone następująco:

- w prostych słowach ukazywać dziecku dobrego i troskliwego Ojca w niebie, tak by uczyło się ono wznosić swe serce ku Niemu;
- nauczyć dziecko krótkich modlitw, gdyż dają one początek pełnemu miłości dialogowi z Bogiem w późniejszym okresie życia;
- angażować wszystkie władze dziecka w żywy kontakt z Bogiem;
- okazywać dziecku miłość i głęboki szacunek, pamiętając, że ma ono prawo do przedstawiania wiary chrześcijańskiej w prosty sposób i prawdziwie<sup>14</sup>.

Katecheza rodzinna kierowana do dzieci starszych i młodzieży winna odznaczać się pewną systematycznością<sup>15</sup>. Specyfiką tej katechezy jest omawianie z dziećmi

<sup>12</sup> Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, wydanie polskie, Poznań 1994, 2207. Dalej jako: KKK.

<sup>13</sup> Por. *Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach „Catechesi tradendae”*, Rzym 16.10.1979, wydanie polskie, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, 2, red. W. Kubik, Warszawa 1985, s. 68. Dalej jako: CatT.

<sup>14</sup> Por. tamże, 36.

<sup>15</sup> Por. J. Charytański, *Główne wątki adhortacji apostolskiej*, w: *Katecheza po Soborze...*,

prawd dotyczących najważniejszych problemów wiary i życia chrześcijańskiego w atmosferze rodzinnej przepojonej miłością<sup>16</sup>.

W podwójnej roli – podmiotu i środowiska katechezy – występuje także szkoła. Jakkolwiek Dyrektorium Ogólne o Katechizacji mówiąc o podmiocie katechezy, wskazuje jedynie na szkołę katolicką, niemniej każda szkoła (także publiczna) może być traktowana jako podmiot szkolnego nauczania religii<sup>17</sup>, które – w uwarunkowaniach polskich – jest postrzegane jako część szeroko rozumianej katechezy. Cele i zadania stawiane polskiej szkole są ukierunkowane nie tylko na rozwój wartości ogólnoludzkich, ale też chrześcijańskich. Pierwszorzędną rolę wychowawczą mają do spełnienia nauczyciele<sup>18</sup>. Warto podkreślić, że w nauczaniu Kościoła mówi się też o szkole jako „środku” wychowania sprzyjającego wszechstronnemu rozwojowi ucznia. Temu stanowisku dali wyraz ojcowie Soboru Watykańskiego II, wyjaśniając, że „między wszystkimi środkami wychowania szczególnie znaczenie ma szkoła, która mocą swego posłannictwa kształtuje z wytrwałą troskliwością władze umysłowe, rozwija zdolność prawidłowych sądów, wprowadza w dziedzictwo kultury wytworzonej przez przeszłe pokolenia, kształci zmysł wartości, przygotowuje do życia zawodowego, sprzyja dyspozycjom wzajemnego zrozumienia się, stwarzając przyjazne współżycie wśród wychowanków różniących się charakterem i pochodzeniem”<sup>19</sup>.

Parafia również jest postrzegana jako podmiot i środowisko katechezy. Jeśli występuje ona w znaczeniu środowiska, wówczas głównymi podmiotami odpowiedzialnymi za katechezę są duszpasterze. W tym względzie interesujące stanowisko przedstawił papież Pius XII, zaznaczając, że przez duszpasterzy Kościół wypełnia swe wychowawcze posłannictwo od początków swego istnienia<sup>20</sup>. Powracając zaś do roli parafii, trzeba zauważyć, że w świetle nauki Soboru Watykańskiego II parafie, lokalnie zorganizowane pod przewodnictwem duszpasterza, „w pewien sposób przedstawiają widzialny Kościół ustanowiony na ziemi”<sup>21</sup>. Na parafii spoczywają różnorodne zadania duszpasterskie, w tym katecheza, zwłaszcza w jej funkcji inicjacyjnej, bezpośrednio związanej z przyjmowaniem sakramentów świętych i wprowadzaniem we wspólnotę wierzących. Wspólnototwórcza wartość katechezy parafialnej została uwypuklona w Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji. W dokumencie tym wyjaśniono, że parafia jest:

---

s. 119.

<sup>16</sup> Por. CatT 68.

<sup>17</sup> Por. P. Tomasiak, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998, s. 146.

<sup>18</sup> Por. Jan Paweł II, *Szkoła i religia. Przemówienie do księży rzymskich*, 3, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie 2(1981)4.

<sup>19</sup> Por. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, *Gravissimum educationis*, 28.10.1965, w: *Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje*, wyd. III, Poznań 1968, s. 5.

<sup>20</sup> Por. Pius XII, *Allokucja ai maestri ed agli allievi adulti dei corsi di educazione*, 19.03.1953, w: *Insegnamenti pontifici*, t. 3, „L'educazione”, Roma 1962, n. 623.

<sup>21</sup> Konstytucja o liturgii świętej, *Sacrosanctum Concilium*, 4.12.1963, w: *Sobór Watykański II*, s. 42.

- najbardziej znaczącym miejscem dla formowania i życia wspólnoty chrześcijańskiej;
- zwyczajnym środowiskiem rodzenia się i wzrastania wiary;
- przestrzenią wspólnotową, w której posługa słowa realizuje się w nauczaniu, wychowaniu i żywym świadectwie;
- krzewicielką i inspiratorką katechezy<sup>22</sup>.

Przedstawiony wyżej podział odpowiada pewnym historycznym ujęciom, przywoływanym w różnych dokumentach Kościoła powszechnego i nauczaniu papieża na przestrzeni ostatnich wieków. Dzisiejsze uwarunkowania wychowania w wierze nie tylko zachęcają, ale wręcz zmuszają to tego, aby na problem podmiotu i środowiska katechezy spojrzeć na nowo, odczytując znaki czasu.

## **2. Nowe spojrzenie na podmiot i środowisko katechezy**

Źródłem zmian w zakresie podmiotu i środowiska katechezy są przede wszystkim zmiany cywilizacyjne. Elementem charakterystycznym ostatnich dziesięcioleci jest gwałtowny rozwój mediów elektronicznych. Mówi się wręcz o ewolucji elektronicznej. Ciągłe doświadczamy dynamicznej ekspansji technologii informacyjno-komunikacyjnych. Procesy te nabrały tak wielkiego znaczenia, że czas, w jakim żyjemy, jest określany epoką informacji, zwanej też informatyczną. Nowe media dokonały przeobrażeń prawie we wszystkich dziedzinach naszego życia, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Inaczej niż kilkanaście lat temu wygląda uczenie się, praca, a nawet spędzanie wolnego czasu. Na naszych oczach wykształtowała się nowa forma organizacji życia – „społeczeństwo informacyjne”, posiadające ogromne, a w wielu wypadkach nawet nieograniczone możliwości w zakresie:

- dostępu do informacji, usług i rozrywki na życzenie;
- interakcji i swobodnego operowania danymi;
- przeprowadzania rozmaitych operacji na odległość;
- komunikowania w dowolnej chwili i z dowolnego miejsca świata połączonego w wirtualną całość za pomocą sieci telekomunikacyjnej.

Podstawowymi mechanizmami funkcjonowania współczesnego społeczeństwa stają się techniki wytwarzania, przetwarzania, przechowywania i przekazywania informacji. Szczególnie ważną rolę odgrywają dziś technologie związane z internetem. Ta globalna sieć komunikacyjna zyskała na znaczeniu od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy został stworzony język komputerowy łączący teksty, obrazy i dźwięki – HTML (Hypertext Markup Language). Od tego czasu pojawiła się możliwość lokowania w internecie baz danych (stron internetowych, witryn, websites), interaktywnie dostępnych dla każdego odbiorcy, niezależnie od jego miejsca pobytu, o ile oczywiście miejsce to pozostaje w granicach funkcjonowania układu telekomunikacyjnego. Granice te zaczynają dziś wyznaczać obszar cywilizowanego świata. Jeśli jeszcze nie dziś, to już za chwilę będą one też równoznaczne z granicami cyberkultury. Obok wymiany informacji za pomocą poczty elektronicznej, dzięki WWW można było zacząć udostępniać informacje również w nowym,

---

<sup>22</sup> Por. Dyrektorium Ogólne o Katechizacji, wydanie polskie, Poznań 1998, s. 257.

innym trybie – na życzenie. Coraz bardziej aktywną rolę w tak kształtowanych formach komunikowania społecznego zaczął więc odgrywać odbiorca komunikatu, który stawał się równocześnie inicjatorem, koordynatorem i beneficjentem wydarzeń komunikacyjnych. Komunikowanie internetowe powoli wypiera telewizję uznawaną do tej pory za medium posiadające największe znaczenie społeczne. Innowacje te wpływają poważnie na relacje pomiędzy sferą publiczną i prywatną<sup>23</sup>. Media są najistotniejszym ze wszystkich czynników wpływających na transformację wspólnoty. Pod wpływem nowych mediów – jak słusznie zauważył ks. dr Andrzej Draguła (Uniwersytet Szczeciński) – tworzy się wspólnota „glokal”, w której:

- ludzie nie są ze sobą złączeni, ale „podłączeni” do siebie;
- istotnym jest maksymalne posiadanie kontaktów, a nie bycie w realnej relacji z innym człowiekiem;
- człowiek jest usytuowany w wirtualnym świecie.

Uwarunkowania te nie mogą być obojętne dla misji katechetycznej spełnianej przez Kościół. Koniecznie należy zwrócić uwagę na fakt, że u wielu ludzi – zwłaszcza młodych – doświadczenie wspólnoty za pomocą mediów wypiera doświadczenie realnej wspólnoty parafialnej, o czym wcześniej wspominał ks. dr Andrzej Draguła. Epoka informatyzacji wymusza też w dużej mierze spojrzenie na podmiot katechezy. Trzeba mieć pełną świadomość, że wraz z wejściem w życie nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych człowiek bardziej niż kiedykolwiek stał się autorem własnego myślenia i działania. W tej nowej rzeczywistości przyjęcie wiary w dużej mierze będzie zależało od osobistego zaangażowania się katechizowanego. Katecheci i nauczyciele religii są bezpośrednio wezwani do poszukiwania i organizowania takiego procesu uczenia się, który umożliwi uczniom odkrycie znaczenia wartości chrześcijańskich. Technologie informacyjno-komunikacyjne stawiają więc nowe i ogromne wymagania przed wszystkimi odpowiedzialnymi za formację w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych. Komunikacja wiary nie może już oznaczać procesu w klasycznym rozumieniu tego pojęcia<sup>24</sup>.

### 3. Problemy do dyskusji

Nowe technologie informacyjno-komunikacyjne zmieniają założenia i paradygmaty edukacyjne i niewątpliwie wprowadzają rozdźwięk pomiędzy dotychczasowym rozumieniem teorii i praktyki katechetycznej. Wobec tego rodzi się szereg bardzo istotnych problemów, także dotyczących podmiotu i środowiska katechezy. Część z nich ma charakter bardziej ogólny i teoretyczny, inne natomiast odnoszą się do kwestii szczegółowych i ważnych dla praktyki katechetycznej. Tę specyfikę niewątpliwie oddają następujące pytania: Na ile we współczesnym nauczaniu Kościoła i papieży dotyczącym katechezy uwzględnia się zmiany cywilizacyjne powodowane dynamiczną ekspansją technologii informacyjno-komunikacyjnych? Na ile nowe technologie informacyjno-komunikacyjne wpłynęły na praktykę duszpa-

<sup>23</sup> Dostęp w internecie: [http://czytelnia.onet.pl/0,1090862,do\\_czytania.html](http://czytelnia.onet.pl/0,1090862,do_czytania.html) [5.11.2007].

<sup>24</sup> Por. H. Lombaerts, *Komunikacja wiary dzisiaj*, w: *Komunikacja wiary w trzecim tysiącleciu*, red. S. Dziekoński, „Episteme” 6(2000), s. 34-35.

sterską w parafiach? Czy – a jeśli tak, to jakie – nowe treści należałoby wprowadzić w rozumienie pojęć „podmiot” i „środowisko katechezy”? W jakim kierunku powinny iść zmiany w teorii i praktyce katechetycznej, aby sprostać nowym wyzwaniom stawianym współczesnej katechezie?

*ks. Roman Murawski*

Zadania katechezy sprowadziłbym do dwóch: wprowadzić katechizowanych do wspólnoty Kościoła i stworzyć z samych katechizowanych nową, małą wspólnotę kościelną. Gdyby nam się w pracy katechetycznej udało te dwie rzeczy zrealizować, to wydaje mi się, że osiągnęlibyśmy bardzo dużo.

Gdy chodzi o pierwsze zadanie: wprowadzić katechizowanych do wspólnoty Kościoła, chciałbym przypomnieć zdanie księdza F. Blachnickiego, które wczoraj tutaj przytoczyłem: „Jeśli katecheza nie wprowadza do Kościoła katechizowanych, jeśli nie wprowadza do wspólnoty kościelnej, to prowadzi do niewiary”. Socjologowie religii bardzo mocno podkreślają znaczenie praktyk religijnych w tworzeniu i kształtowaniu wspólnoty. Hervé Carrier, jezuita, były rektor Uniwersytetu Gregoriańskiego, jest autorem książki o psychospołecznej przynależności do wspólnoty kościelnej. Bardzo mocno podkreśla w niej znaczenie praktyk religijnych w tworzeniu wspólnoty i twierdzi, że kryzys praktyk religijnych jest jednocześnie kryzysem przynależności do wspólnoty kościelnej. Najważniejszym czynnikiem, pogłębiającym przynależność do wspólnoty kościelnej, są właśnie praktyki religijne. Katechizujemy w szkole i powszechnie doświadczamy spadku uczestnictwa młodych w praktykach religijnych. Mamy dzieci i młodzież na katechezie, a nie mamy ich na mszy świętej, w kościele, na nabożeństwach. Jeśli nasi katechizowani nie uczestniczą w praktykach religijnych, to jednocześnie nie pogłębia się w nich poczucie przynależności do społeczności kościelnej.

Drugie zadanie: stworzyć z katechizowanych nową wspólnotę kościelną. Sądzę, że w środowisku szkolnym jest to bardzo trudne, nie niemożliwe, ale trudne; jeżeli nie przyjdzie nam z pomocą katecheza parafialna, to sądzę, że zapracujemy się na śmierć i niewiele z tego wyniknie.

*ks. Andrzej Offmański*

Wypowiedź ks. Profesora, zwłaszcza ostatnia części przedłożenia, zainspirowała mnie do pewnej opozycji. My dzisiaj stwierdzamy, że społeczeństwo jest zatamizowane, że nawet na plebaniach (nie wiem jak w zakonach) bywa tak, iż domownicy razem zjedzą posiłek, a potem każdy zamyka się w swojej „dziupli”. Podobnie dzieje się z młodzieżą. Młody człowiek zasiada do komputera i jemu ktoś drugi nie jest potrzebny. To nie jest cała prawda!!! Bo on poprzez internet z kimś się komunikuje. Komunikacja ta, o której ks. Andrzej nam wczoraj tak szczegółowo mówił, jakoś w nim tkwi. Ma poczucie, potrzebę bycia z kimś razem, a nie tylko bycia przy komputerze, czuje w sobie potrzebę wzięcia za kogoś odpowiedzialność, ale jak

to zrobić? Jeżeli mówimy dzisiaj o kryzysie małżeństwa, rodziny, to poszedłbym dalej: dostrzega się dzisiaj kryzys wspólnotowości, także kapłańskiej. Bierze się to stąd, iż nie ma poczucia odpowiedzialności za to, że my tę wspólnotę tworzymy, nie tylko do niej się włączamy. Dlatego warto wrócić do pytania: czym jest sens troski o wspólnotę wiary? W jaki sposób staramy się przekazywać dalej wiedzę o związkach człowieka z Bogiem i praktycznie do tego wychowywać? Warto pomyśleć nad tym, co znaczy wspólnotowość.

W książce ks. prof. Murawskiego, którą pewnie wszyscy znamy, znajdujemy stwierdzenie, że socjalizacja nie jest adaptacją do już istniejącego społeczeństwa, tylko wychowaniem do społeczeństwa, które młodzi będą tworzyć, przemieniać, za które będą się poczuwać do odpowiedzialności. My, będąc w Kościele, czujemy się odpowiedzialni za realizację jego misji i staramy się, żeby on był coraz bardziej Kościołem Chrystusowym.

*ks. Roman Murawski*

Jak powiedział ks. Andrzej: żeby móc wprowadzić katechizowanych do wspólnoty Kościoła, żeby móc stworzyć z katechizowanych małą wspólnotę kościelną, trzeba ich najpierw do życia wspólnotowego jakoś przygotować – wprowadzić. Jeśli oni nie będą przestrzegać tej wspólnoty także w innych wymiarach, to i w wymiarze kościelnym jej nie dojrzą.

*ks. Andrzej Offmański*

W jednej sprawie będziemy się jednak różnili. Ja wyszedłem ze środowiska, które najpierw było pedagogiczne. Dla mnie jednym z zadań, także w szkole, było tworzenie jakiejś wspólnoty, lepszej czy gorszej, ale wspólnoty. Jeżeli wspólnota klasowa rozsypywała się albo robiła się hermetyczna, zamknięta na innych, to działania wychowawcze były niewydolne. Zastanawiam się jednak, czy ta naturalna baza wspólnotowości wystarczy do tworzenia wspólnoty Kościoła? Często mówimy, iż dzisiaj dzieci w szkole tworzą nieraz gangi, grupy niebezpieczne, agresywne i nawet nie czują się odpowiedzialne za salę, w której mają zajęcia. Naturalne ich środowisko nie jest dla nich ważne. Z domu wnoszą pewną – powiedziałbym – indywidualizację, źle pojętą. A przecież potrzeba doświadczenia tej naturalnej wspólnoty, by mogła ona stworzyć jakąś szansę na zaistnienie wspólnot nadprzyrodzonych.

Myślę, że nauczanie religii w szkole może być taką szansą. Jeżeli katecheta też dołoży swój kamyczek do budowania wspólnoty klasowej, to będzie to jakaś szansa, że z tą klasą będzie mógł się umówić po lekcjach czy w kościele, czy na pielgrzymkę, czy na wyjazd i wówczas może się zrodzić sytuacja doświadczenia Kościoła.

I jest jeszcze jedna rzecz, na którą nie zwracamy uwagi. Dydaktyczne prowadzenie do aktywizacji na katechezie to nie jest jeszcze budowanie wspólnoty. Jeśli sobie dobrze przypominam – przy moim kolokwium habilitacyjnym prof. Chrostowski postawił mi pytanie, dlaczego sformułowałem podtytuł książki habilitacyjnej

„Katecheza młodzieży”. Uważał, iż powinno być „Katecheza skierowana do młodzieży” czy „dla młodzieży”. I wówczas wystarczało, iż ukazałem podmiotowy i zarazem wspólnotowy charakter katechezy. Katechezę tworzą wszyscy jej uczestnicy. Tymczasem w zajęciach katechetycznych czy w nauczaniu religii w szkole bardzo często zajęcia nie mają tego charakteru.

Doświadczenie wspólnoty jest szczególnie ważne przy tym tworzeniu. To nie tylko praca w zespołach czy grupach, ale cała dydaktyka nastawiona na wspólne rozwiązywanie problemów uczniów, także problemów wiary. Warto nad tym też pomyśleć. Ksiądz Kantowski będzie się na pewno tym bardziej interesował, bo jako świetny dydaktyk właśnie na to zwraca uwagę. Nie chodzi bowiem tylko o to, że w katechezie ma być „aktywizacja”. Konieczne jest coś więcej. Ale co?

*ks. Piotr Tomasik*

Wydaje mi się, że te nasze zdania nie są tak bardzo rozbieżne. Mianowicie ks. prof. Murawski mówił o wychowaniu do wspólnoty kościelnej, ks. prof. Offmański powiedział nieco szerzej o wychowaniu do życia wspólnotowego. Polskie Dyrektorium Katechetyczne w 28 numerze mówi o trzech płaszczyznach do wychowania do życia wspólnotowego: rodzinnej, narodowej, a także kościelnej. Chodzi o to, że na terenie klasy wszystkie te trzy obszary wychowania do życia wspólnotowego muszą być obecne, ale na pewno byłoby ryzykowne powiedzenie, że z klasy szkolnej, która jest wybierana nie według kryteriów wyznaniowych, stworzy się ściśle wspólnotę religijną. Tę wspólnotę można utworzyć dopiero przy parafii, a więc lekcja religii prowadzi do takiego właśnie duszpasterstwa. To o to chodziło i w tym te stanowiska są komplementarne.

*ks. Andrzej Offmański*

Z tym zgadzam się całkowicie, ale nie można, pomijając tę naturalną potrzebę bycia z innymi we wspólnocie, wychować do życia we wspólnocie Kościoła.

*ks. Krzysztof Kantowski*

Po pierwsze, takie pytanie trochę prowokacyjne: do ilu wspólnot może człowiek należeć? Czy to jest zbiór zamknięty, czy to jest liczba nieograniczona? My wychowujemy człowieka do wspólnoty i każemy uczestniczyć w iluś wspólnotach. Na przykład klasa szkolna, jak zostało już powiedziane, jest wspólnotą bazową dla katechizowanego, ale obok rodziny, do której przynależy. Czasami się zastanawiam, czy my poprzez akcentowanie wspólnotowości na katechezie nie burzymy wspólnoty klasowej. Bo przecież na katechezie, przynajmniej w naszych warunkach, nigdy nie mamy 100%. Jest to zawsze 80-90%, i wtedy zbyt mocno akcentując tworzenie wspólnoty katechetycznej – moim zdaniem – działamy wbrew nauczycielowi wychowawcy, który chce z tej klasy budować wspólnotę. Wyodrębniamy z tej klasy grupę ludzi,

z których – jak mówimy – tworzymy nową wspólnotę, która jest inna od tamtej, wspólnoty klasowej. I to jest to pytanie, z którym nie bardzo mogę sobie poradzić.

A jeśli chodzi o wychowanie do wspólnotowości – o czym ks. prof. Offmański wspominał – to chyba właśnie wychowanie w szkole, na katechezie powinno przyjmować taki kierunek. Wychowywać nie tyle do samej wspólnoty, co do wspólnotowości. Czyli – jak mówi Dyrektorium – kształtować cechy, kształtować umiejętności wspólnotowości, kształtować wzajemne przebaczenie, troskę o najsłabszych w tej wspólnotocie. Zadaniem katechezy jest rozwijanie tych cech, które pomogą katechizowanemu zaistnieć w każdej wspólnotocie, w której się znajdzie, niezależnie od tego, czy to będzie grupa klasowa, wspólnota parafialna czy rodzina. On będzie miał wyrobioną umiejętność funkcjonowania we wspólnotocie. I to chyba jest nasze zadanie w szkole, więc trudno nie zgodzić się z prof. Murawskim, że w szkole katechizowany nie odczuje Kościoła, bo nie musi, ale może być wprowadzany w umiejętność odczucia Kościoła.

I jeszcze pytanie, które na tych spotkaniach już kiedyś padło. O. Potocki pytał: kiedy grupa katechetyczna może stworzyć namiastkę Kościoła, kiedy staje się Kościołem? I skomentował, że stanie się Kościołem, gdy biskup przyjdzie na lekcję. A kiedy grupa parafialna może dawać poczucie wspólnotowości? Kiedy staje się Kościołem? Na czym polega poczucie wspólnotowości? Wczoraj powiedzieliśmy, że Kościół jest pierwszą rzeczywistością wirtualną, która się urzeczywistnia. Urzeczywistnia, m.in. w liturgii. Ale kiedy wspólnota się urzeczywistnia? Przez to, że usiądziemy w parafii i dobrze się tam poczujemy? To jest takie pytanie, które sam sobie stawiam.

*ks. Zbigniew Marek*

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, do jakiej liczby wspólnot my wychowujemy, odpowiadam: do jednej wspólnoty, tej najbardziej naturalnej, ludzkiej. Z czego wynika takie przekonanie? Jak już wczoraj było mówione: wychowanie jest procesem. I tak na przykład: w którymś momencie swojego życia byłem wychowywany do wspólnoty rodzinnej. To był ten podstawowy proces, który z czasem pozwolił mi funkcjonować we wspólnotocie klasowej, później akademickiej itd. W tym samym czasie pojawiały się inne wspólnoty, w tym także wspólnota religijna, w życiu których także uczestniczyłem. Zjawisko to pokazuje, że udział w życiu jednej wspólnoty nie wyklucza innych. Na tej drodze spełniał się też zapis prawa naturalnego mówiący o tym, że człowiek jako jednostka i społeczności muszą funkcjonować w zgodzie i sprawiedliwości z innymi. Nie wyklucza to oczywiście, że na poszczególnych etapach swoje życia mogą być bardziej związany z taką czy inną wspólnotą, jako że ona nie zamyka się, a przynajmniej nie powinna zamykać się w sobie. Wydaje mi się, że ta wspólnota rozumiana po ludzku otrzymuje coraz to nowe akcenty, także te o wymiarze religijnym. Dlatego, może z dużym uproszczeniem, uważam, że każda wspólnota, jeśli tylko jej funkcjonowanie oparte jest na otwartości i respektowaniu godności człowieka, wychowuje i uzdalnia do życia w większych wspólnotach. Na



tej też podstawie można przyjąć, że wspólnota taka wychowuje osobę również do życia w relacji do transcendencji – we wspólnocie z Bogiem.

*ks. Stanisław Dziekoński*

Chciałbym nawiązać do wypowiedzi ks. prof. Romana Murawskiego o doświadczeniu wspólnoty, mianowicie – żeby doświadczyć wspólnoty Kościoła, trzeba doświadczyć pewnej wspólnoty. Przypomina mi się program, przygotowany przez ks. prof. Władysława Kubika dla klasy pierwszej szkoły podstawowej – tam wprowadza się w rzeczywistość wspólnoty Kościoła poprzez doświadczenie, jakie dziecko zdobywa w obszarze rodziny. Według mnie, mówiąc o wychowaniu do wspólnotowości czy wspólnoty, nie można pomijać rodziny. Wychowując do życia we wspólnocie, warto kierować się stanowiskiem, jakie wyartykułował Jan Paweł II, wyjaśniając, że trzeba wychowywać człowieka nie tylko do tego, aby umiał żyć z innymi, ale też dla innych. W wychowaniu do wspólnoty jest bardzo istotne, żeby otwierać człowieka właśnie na drugiego człowieka, na innych ludzi. Tę zasadę można odnieść do wprowadzenia w życie wszystkich wspólnot.

Chciałbym też zwrócić uwagę na zmiany cywilizacyjne, jakie dokonują się w naszym społeczeństwie. Zachodzi ewolucja, jeśli chodzi o myślenie ludzi i ich zachowanie. Dzisiaj mówi się o tzw. społeczeństwie informacyjnym. Tego faktu w rozważaniach dotyczących budowania wspólnoty czy potrzeby wspólnoty nie można pominąć. Ten obszar problemów, na jakie napotykamy, przedstawił wczoraj dość jasno ks. Andrzej Draguła podkreślając, że współcześni ludzie są inni niż ci, którzy żyli jeszcze 30-40 lat temu. Budowanie wspólnoty czy wychowanie do wspólnotowości musi uwzględniać te elementy, które niesie nam współczesność, m.in. przez media elektroniczne.

*ks. Kazimierz Misiaszek*

Kościół – jak zostało już powiedziane – jest miejscem, przedmiotem, podmiotem, celem katechezy. To kształtuje wzajemne relacje między katechezą i wspólnotą, a są one wielorakie. Trzeba jednak pamiętać, że jakkolwiek Kościół tworzy katechezę, buduje ją, to i katecheza w jakiś sposób tworzy i buduje Kościół. I dlatego należy sobie odpowiedzieć na pytania: jaki obraz Kościoła promuje katecheza, do jakiego Kościoła ma wprowadzać katechizowanych? Jeżeli chodzi o młodsze pokolenie, to ten proces wprowadzania jest bardziej widoczny, ale czy nie należałoby pytać się o wprowadzanie do Kościoła dorosłych? Do jakiego Kościoła katecheza ma ich wprowadzać? Jeżeli to będzie Kościół taki, jaki jest, to wysiłki katechetyczne mogą być nieskuteczne, gdyż Kościół ten jest poddawany krytyce. Już na poziomie adresatów katechezy z okresu adolescencji dostrzega się sceptyczne nastawienie do wszelkich przejawów instytucjonalności życia, w tym także do Kościoła. Dlatego katecheza powinna także zmieniać optykę i wprowadzać do Kościoła takiego, jaki powinien być. To otwiera drogę do poszukiwania jego istoty, nie pozwalając zatrzy-

mywać się tylko na tym, jaki on jest.

Zatrzymywanie się na Kościele takim, jaki on jest, dość często skutkuje skupianiem uwagi na aspektach drugorzędnych. Przykładem może być powracająca w mediach kwestia postu – niedawna dyskusja, w którą włączyły się media, nad tym, czy wolno w piątek robić studniówkę. Nawet biskupi wydawali specjalne listy pozwalające lub zakazujące tychże studniówek. A przecież wiemy, że kwestia postu, wstrzemięźliwości, piątku nie jest pierwszorzędna. I jeżeli hierarchia Kościoła nie przedstawi wiarygodnych opinii, nie skoryguje tego myślenia i nie ukierunkuje dyskusji na to, co jest istotne w Kościele, to obraz Kościoła będzie tworzony nieprawidłowo, będzie on wykrzywiony.

Ponadto okazuje się, że większą wagę przywiązuje się do tego, co media mówią na temat Kościoła niż do tego, co rzeczywiście mają do powiedzenia ci, którzy na temat Kościoła mogą wypowiadać się w sposób kompetentny. Dlatego teraz trzeba też i tę perspektywę zakładać. Nie wychowujemy do takiego Kościoła, jaki jest, ale do takiego, jakim on powinien być. I raczej należałoby rozpoczynać od dorosłych. Trzeba wręcz postawić akcent na dorosłych, bo właśnie wśród nich będzie się rozgrywać to, co jest najważniejsze – jeżeli z dorosłymi nie potrafi się stworzyć rzeczywistej wspólnoty Kościoła, to wszystkie dyskusje o tym, czy i jak ma brać w tym udziale szkoła, klasa czy środowisko rówieśnicze młodych uczniów i adolescentów – przepraszam za wyrażenie – mogą dać w łeb. Ci, którzy faktycznie mogą tworzyć wspólnotę wiarygodną, znaczącą, w pewnym sensie paradygmatyczną dla wszystkich innych sposobów przeżywania wspólnoty na katechezie, są dorośli.

I ostatnie zdanie, odpowiadające też na pytanie postawione przez ks. Krzysztofa – w ilu wspólnotach katechizowany ma uczestniczyć? Widać dość często, że duszpasterze chcieliby, aby wszyscy uczestniczyli we wszystkich wspólnotach, co doprowadza do kompromitacji ideę zaangażowania. Ilustracją może być opinia bp. Marcinkowskiego z Płocka – w czasie którejś z wizytacji okazało się, że jedna z pań należała do kilku wspólnot i wszędzie była pierwszą ich reprezentantką, bo innych nie było. I to jest chyba coś z tego, co można powiedzieć o przynależności. Oczywiście, trudno budować jakieś bariery, gdy ktoś chciałby należeć do jednej i drugiej wspólnoty. Po co mu zakazywać? Ale chyba najbardziej chodzi o zasadę. Z pewnością trzeba założyć, iż należy wychowywać do poczucia przynależności do Kościoła powszechnego, uniwersalnego. Ale to poczucie uniwersalnej przynależności musi być budowane na doświadczeniu konkretnej wspólnoty parafialnej, którą wybiera wierzący. Jest to zgodne zarówno z racjami psychologicznymi, jak i z charyzmatyczną strukturą Kościoła. Wierzący widzi przecież, w której wspólnocie mógłby spełnić określoną rolę. I ten aspekt jest ważny – chodzi bowiem o wypełnianie jakiegoś zadania, pełnienia jakiejś roli, a nie tylko o zapewnienie sobie dobrego samopoczucia. Wiemy, że wspólnoty zawsze bronią się przed tymi, którzy przychodzą kierowani jedynie motywami psychicznymi, a czasami potrzebą leczenia kompleksów. Dlatego trzeba zwracać uwagę właśnie na pełnienie ról: wierzący ma prawo wybrać sobie taką wspólnotę, w której będzie mógł wykazać się aktywnością i kompetencją, nie mówiąc już o tym – bo to oczywiste – że każda

wspólnota winna posiadać charakter ewangelizacyjny. Ostateczna jednak perspektywa jest zawsze uniwersalistyczna i powszechna, bo taki jest Kościół i nie możemy o tym zapominać. Dziękuję.

*ks. Marian Zajac*

Chciałbym odnieść się do tego pytania, które postawił ks. prof. Marek – czy i w jaki sposób członkowie Kościoła widzą potrzebę podejmowania działań, zmierzających do odkrywania przez katechizowanych gotowości włączania się w życie wspólnoty. Ks. prof. Majewski, m.in. w książce *Teologia a katecheza*, pisał: jeśli mamy do rozstrzygnięcia jakąś sprawę, to najpierw musimy zobaczyć człowieka, który to zrobił, a dopiero potem tę sprawę. Chciałbym tu zwrócić uwagę na prostą zależność, którą nazwałbym: „Nauczyciele czynnymi uczestnikami tworzenia wspólnoty”. Oni czynią to poprzez słowo, które wypowiadają, poprzez codzienne swoje zachowanie, poprzez cierpliwą przyjazną obecność, poprzez otwarcie się na innych, poprzez świadectwo bycia człowiekiem zdolnym do tworzenia wspólnoty. Zastanawiam się ciągle nad takim oto dziwnym fenomenem: wspólnota tworzona w jakimś miejscu i czasie może być tak „przedobrzoną”, że staje się sektą. A zatem trzeba tu zaapelować o potrzebę rozważenia pewnej kontroli nad tworzeniem wspólnoty.

Tydzień temu wróciłem z międzynarodowej konferencji, która odbywała się na uniwersytecie w Holandii. Byli profesorowie z kilkudziesięciu uniwersytetów, gdzie istnieje nauczanie religii właściwe dla poszczególnych grup. Ktoś, kto uczy imamów (w Europie 25 mln muzułmanów zaczyna zakładać szkoły islamskie i uniwersytety), powiedział coś niezwykle, mianowicie – islam nie wymaga *nihil obstat*, żeby nauczać Koranu. Tymczasem np. w Holandii władze żądają od nich *nihil obstat*. A zatem muzułmanie europejscy stworzyli specjalne ciało, które daje certyfikat tym, którzy uczą religii (tylko na tej podstawie mogą otrzymać pracę). Zatem oni już widzą, że ktoś musi kontrolować tworzenie religijnej wspólnoty. Nadzorować może kontrola, tj. swoista służba bezpieczeństwa. I teraz zabierając głos w dyskusji, chciałem zapytać, czy my też nie powinniśmy powiedzieć tutaj, kto powinien delikatnie, zdalnie śledzić proces tworzenia się wspólnoty, o której tutaj mówimy? Czy rzeczywiście nie powinien tego ktoś zrobić? Mówię absolutnie służbowo, bo może tak się zdarzyć, jak np. w moim rodzinnym mieście, Nowym Sączu, gdzie cudowna wspólnota religijna przerodziła się we wspólnotę zielonoświątkową, która robi bardzo dużo złego w środowisku.

A zatem widzę istotną rolę nauczycieli – wspólnota klasowa jest czymś bardzo pierwotnym (po wspólnocie rodzinnej) i muszą być odpowiedni ludzie, by uczyć od samego początku tej wielkiej umiejętności komponowania się w inne wspólnoty. I chyba ostatecznie musielibyśmy powiedzieć tutaj, że ta wspólnota, o której mówimy, to jest wspólnota wspólnot, gdzie można dołączyć bez rezygnowania z własnej tożsamości.

*ks. Piotr Tomasik*

Chciałbym jedną rzecz uzupełnić do tego, co mówili ks. prof. Misiaszek i ks. prof. Zajac, a mianowicie – trudno powiedzieć, że o Kościele jako instytucji nie można mówić. W latach 70. wyszła bardzo ciekawa książka kardynała Dullesa *Modele Kościoła*. Autor rozważa 5 modeli Kościoła, jakie zostały stworzone na przestrzeni ostatnich wieków: Kościół jako instytucja, Kościół jako wspólnota, Kościół jako sakrament, Kościół jako zwiastun i Kościół jako sługa. Dulles pokazuje plusy i minusy każdego z tych modeli. Wniosek, jaki formułuje – myślę, że godny rozpatrzenia, jeśli nie przyjęcia – jest taki, że każdy z tych modeli jest tak naprawdę aspektem Kościoła. I jeśli sprowadzimy Kościół do jednego z tych modeli, zawężamy, redukujemy. Natomiast nie może być patrzenia na Kościół jako wspólnotę przy jednoczesnym pomijaniu instytucji i urzędu. Nie może być patrzenia na Kościół jako sakrament, bo wtedy wpadniemy w jakiś narcyzm. Jest potrzeba bardziej komplementarnego spojrzenia.

*ks. Stanisław Krzyżanowski*

Od pięciu lat mogę zaczynać rok szkolny w miejscowości Pobierowo. Poprzez różne wydarzenia stworzyła się tam szczególna atmosfera. Jest jedna, mała szkoła i co roku słyszymy to samo kazanie. Idąc drugi, trzeci rok doskonale wiemy, co powie proboszcz. I ja zawsze jestem zauroczony. Tym bardziej gdy patrzę z poziomu prezbiterium na dzieciaki, rodziców i nauczycieli, którzy słuchają z otwartymi buziami. A jego kazanie streszcza się w tym: będzie dobrze, kiedy szkoła, Kościół i dom będą ze sobą współpracować. Potem zawsze dodaje: „A wy, kochani rodzice, nie mówcie o nas źle”. Ma on szczególny dar mówienia o sprawach ważnych w sposób prosty i zrozumiały. I zawsze pani dyrektor potem mówi: „Chcemy, by w tej szkole było tak, jak nam ksiądz proboszcz powiedział”. Chodzi mi o podkreślenie współpracy tych trzech rzeczywistości. Wszyscy wiedzą, że w Pobierowie jakoś ludzie inaczej na Kościół patrzą i ta szkoła jest inna, i te rodziny są inne, i to wszystko zasługa proboszcza, zasługa pewnej atmosfery.

*ks. Andrzej Draguła*

Dla mnie najważniejsze pytanie dotyczy tego, co mówił ks. prof. Misiaszek – co jest taką najbardziej pierwotną, bazową (żeby nie powiedzieć: paradygmatyczną) wspólnotą dla procesu katechetycznego, tzn. przez co dokonuje się pierwotne doświadczenie wspólnoty Kościoła katechizowanego i to na różnych etapach. Takim pierwotnym doświadczeniem zapewne jest rodzina, społeczność lokalna, która bardzo często pokrywa się ze społecznością kościelną, parafialną. Gdy istnieje między tymi społecznościami swoiste continuum, to nie ma pęknięcia pomiędzy nimi. Myślę, że w innych sytuacjach, gdzie mamy raczej do czynienia z Kościołem wyboru niż z Kościołem tradycji, rzeczywistość zaczyna być coraz bardziej skompli-

kowana, bo nie możemy liczyć na rodzinę jako środowisko, jako wspólną bazową dla doświadczenia katechetycznego, dla doświadczenia religijnego. Niestety, tak się często zdarza. A jeśli nie można liczyć na rodzinę, to pozostaje teraz kwestia, w jaki sposób dziecko czy też katechizowany ma wejść do wspólnoty Kościoła. Wiemy, że są takie pomysły jak np. system komórek parafialnych – to jest pierwotnie pomysł protestancki, ale został potem katolicyzowany, przejęty w niektórych parafiach, także w Polsce – gdzie człowiek wchodzi do wspólnoty Kościoła przez małą grupę. Ma doświadczenie małej grupy, która go niesie, a więc musi mieć środowisko wzrostu, zanim wejdzie do wspólnoty Kościoła, musi być na tyle silny, by w tej wspólnocie Kościoła już w zatimizowanej i w dużej mierze anonimowej dać sobie radę. I jest jakaś forma katechumenalna.

Teraz jeszcze raz wracam do pytania: czy taką wspólnotą pierwotną, bazową, paradygmatyczną może być wspólnota klasowa? To pytanie ma bardzo daleko idące, praktyczne konsekwencje w parafiach miejskich, gdzie toczy się debata między proboszczami, czy dziecko ma iść do I Komunii z parafią czy z klasą. Moim zdaniem, to nie jest pytanie tylko i wyłącznie praktyczne, ale głęboko teologiczne, gdyż dotyczy pierwotnej identyfikacji w perspektywie wiary. Wydaje się, że dla tego dziecka naturalniejszym środowiskiem jest klasa niż jego doświadczenie parafialne z innymi dziećmi, których praktycznie może nawet nie znać.

I druga rzecz – tu chciałem jeszcze nawiązać do wypowiedzi ks. prof. Murawskiego o praktykach religijnych. Co mi się wydaje niezwykle ważne, że w gruncie rzeczy Kościół jako wspólnota najbardziej wyraża się w zgromadzeniu liturgicznym. Teraz – jak rozumieć owe praktyki religijne? Coraz częściej mówi się o tym, że praktyki religijne muszą być wyrazem społecznego sposobu wyznawania wiary, a nie indywidualnego sposobu. Trzeba odejść od indywidualistycznego rozumienia praktyk religijnych. Praktyka religijna dokonuje się poprzez partycypację w społecznym wyznawaniu wiary, jakim jest chociażby zgromadzenie liturgiczne. Jeden z ojców Kościoła powiedział, że nieobecność na zgromadzeniu liturgicznym jest pierwotnie grzechem społecznym, a nie indywidualnym. Nieobecność na zgromadzeniu liturgicznym jest pomniejszeniem Kościoła – to podstawowy grzech nieobecności. Nie to, że zostaje zaburzona relacja do Pana Boga, ale to, że zaburzenie relacji nastąpiło poprzez uszczuplenie wspólnoty Kościoła, która jest bazowym doświadczeniem. I myślę, że też powinniśmy nad tym trochę popracować. Nie jestem katechetykiem, ale wydaje mi się, że takie położenie akcentu na przeżywanie wiary wspólnotowej, na przeżywanie zgromadzenia, jest bardzo ważne.

*ks. Marian Zajac*

Ale czy nie uważasz, że jednak patrzenie od tej strony socjologicznej prowadzi do takiego tworu, jaki jest w Austrii – *Wir sind die Kirche*. Czy tutaj nie ma prostego przełożenia?

ks. Andrzej Draguła

Protestuję. Ja nie mówię o wizji. Wydaje mi się, że tu chodzi o bardzo prymarne doświadczenie, że katolicyzm w odróżnieniu od denominacji protestanckich jest wyznaniem niezwykle eklezjalnym. Jest zawsze wprowadzeniem we wspólnotę Kościoła. To doświadczenie eklezjalności w katolicyzmie, czy to jest katecheza, czy interpretacja Biblii, czy cokolwiek innego – musi mieć wymiar eklezjalny. Jeżeli ten wymiar eklezjalny traci, to przestaje być katolicyzmem.

ks. Andrzej Kiciński

Mamy problem ze zrozumieniem zmian w postrzeganiu współczesnej rzeczywistości wspólnoty, który możemy analogicznie zaobserwować na przykładzie architektury. Wcześniej budowaliśmy kościoły gotyckie, które były kościołami Bożymi, szło to ku górze, nikt z ludzi się nie przejmował, czy jest zimno, czy jest gdzie usiąść – nikt o tym nie myślał. Wszystko *ad maiorem Dei gloriam*. Potem nastąpił zwrot w architekturze (u nas później). Na Zachodzie zaczęto budować kościoły nie tyle Boże, co ludu Bożego. Ta zmiana wyrażona przez architekturę pociągnęła zmianę myślenia o wspólnocie. Nie skupiano się tylko na kulcie, lecz zaczęto myśleć o uczestnikach kultu. Stąd obecnie nie ma kościoła, gdzie nie myśli się o tym, jak ludzie usiądą, czy jest ogrzewanie, czy organy będą dobrze grać, czy są dobre mikrofony itd. I tu jest zmiana, którą chcę pokazać jako nowość właśnie w kontekście wspólnoty i katechezy. Również dla nas jest to wyzwanie, jak połączyć wymiar horyzontalny z wertykalnym. Chodzi o dostrzeżenie uczestnika katechezy z jego problemami. Dostrzec chociażby problemy języka na katechezie. Trzeba też dostrzec środowisko, w którym się katechizuje. Trzeba odnotować różnice możliwości budowania wspólnot w różnych regionach Polski. Tutaj przywołam, według mnie wciąż aktualne, wskazania śp. ks. Piwowarskiego, który robiąc badania, zauważył, że inaczej te procesy zachodzą na wsi, a inaczej w mieście. Wciąż widać tę różnicę w religijności. Przez 3 lata jako wizytator diecezji nie spostrzegłem żadnego problemu, żeby myśleć o klasie w szkole wiejskiej jako wspólnocie, natomiast coraz bardziej odchodziłem od przekonania, że można tak myśleć o klasach w szkołach miejskich, gdzie nawet w dobrym liceum spotykamy w jednej klasie minimum 35 uczniów. Ten podział na przeżywanie wspólnoty na wsi inaczej niż w mieście wciąż oddaje sytuację w Polsce. I teraz zmierzam do wniosków na temat: wspólnota i katecheza. Kiedy nie możemy wszystkich tych elementów katechezy uczynić w mieście, a możemy je uczynić na wsi, to powinniśmy mówić, że na wioskach jest to możliwe, że ta religijność, jakkolwiek można ją nazwać – religijność zachodu, wschodu, północy czy południa – w cudzysłowie powiemy „polska” religijność katolicka jest zasobem, jest skarbem. Na wsi można doświadczyć tej wspólnoty, której poszukujemy. Wspólnoty, gdzie dzieci w prostych warunkach, często ze wspaniałymi proboszczami doświadczają wspólnoty, robiąc tradycyjne rzeczy we współczesnym świecie. Trzeba nam wiele szacunku dla tych wspólnot i jej różnych form wyrazu. Trzeba

uwzględniać, że takie katolickie wspólnoty na wsi są skutecznym antidotum przeciw sektom i gwarancją wierności orędziu zbawienia.

Zasoby wspólnototwórcze należy także dostrzec w mieście, gdzie mamy wielu wspaniałych katechetów, zarówno duchownych, jak i świeckich. Oni budują wspaniałe wspólnoty. Czynią to w małych grupach na katechezie przygotowującej do sakramentu bierzmowania czy do małżeństwa. Trzeba dostrzec te pozornie małe wspólnoty. Może nie są tak spektakularne jak różne religijne happenings z tysiącem młodych, ale to są zasoby, które mamy. A nie mają ich inne Kościoły – i to zarówno Wschodu, jak i Zachodu – przez różne swoje braki czy z powodu różnych zaniedbań. Rozważany problem „Katecheza i wspólnota” wiąże się z tym, abyśmy potrafili skorzystać z tych zasobów i żebyśmy w dużych miejscowościach poszli w stylu Jezusowym. Jezus wybrał dwunastu. Polski katechetyk, śp. ksiądz Franciszek Blachnicki, poszedł tą drogą i mówił, że grupa oazowa może mieć maksimum 12 osób. Wiemy, ile dobrego uczynił i czyni ten wybór małych grup. Mała grupa, mała wspólnota to miejsce, w którym rzeczywiście doświadczają się i przeżywa podstawowe problemy i radości.

Bogu dzięki, że w Polsce rozwija się wiele małych grup religijnych. Rozwijają się małe koła szkolnego Caritas i różne grupy wolontariuszy, którzy służą najbardziej potrzebującym. Tych wolontariuszy odnajdziemy w wielu miejscach przy niepełnosprawnych. Najbardziej trzeba nam jednak modlitwy, aby młodzi Polacy, którym głosimy Słowo Boże, umieli sami wybrać drogę chrześcijańskiego życia. Nikt ich nie wyręczy w tym wyborze. Tak jak nikt nie wyręczył nas ileś lat temu w wyborze pójścia za Jezusem i tworzeniu z Nim i Jego uczniami wspólnoty.

*Wioletta Wojtkiewicz*

Jestem katechetką i chciałabym podzielić się swoimi doświadczeniami z pracy katechetycznej. Jeśli chodzi o przeżycie i doświadczenie wspólnoty – czy jest ono możliwe w szkole? Nasuwają mi się w związku z tym pewne myśli. Pierwsza jest taka: jeżeli przynależymy, a przecież przynależymy do wspólnoty Kościoła, to będąc we wspólnocie, doświadczamy jej. Oczywiście najpełniej, może najlepiej doświadczamy jej, sprawując liturgię, ale przecież nie tylko wtedy. Nie przestaję być członkiem Kościoła, gdy modlę się w domu. Moi katechizowani, tylko dlatego że nie są w danym momencie w zgromadzeniu modlącego się i żyjącego Kościoła, tylko na lekcji religii, nie przestają być Kościołem. I nawet jeśli w naszym spotkaniu uczestniczą inni, niebędący członkami Kościoła (bo do mnie czasami przychodzą jehowici i są na katechezie), my pozostajemy ciągle wspólnotą.

Kolejna myśl nasuwa mi się w związku ze słowami Pana Jezusa: „po tym poznają, żeście uczniami moimi, gdy miłość jedni do drugich mieć będziecie”. Myślę, jak bardzo wychowawcze dla całej wspólnoty są: dobry przykład i świadectwo życia, będące odpowiedzią na wezwanie Chrystusa. I to jest wychowawcze dla wspólnoty i do wspólnoty; jeżeli tak będziemy rozumieli miłość – po Chrystusowemu – to przecież jest to zdecydowanie czynnik wspólnototwórczy. Ktoś doświadcza wspólnoty

poprzez czyjeś zatroskanie. Nad drugim człowiekiem należy się pochylić, bo tak mnie uczy Chrystus – to jest przecież doświadczenie wspólnoty Kościoła. I też przez to postrzegają mnie dzieci. Pamiętam takie zdarzenie, kiedy jeden z moich uczniów, bardziej opornych, przyszedł i zadziwiony mówi: „pani nie kłamała”. Nie wiedziałam, o co chodzi. Okazało się, że widział, jak ściągałam z drogi pijanego człowieka, żeby go samochód nie przejechał. Miałam kłopoty, nie mogłam go zabrać, bo był większy ode mnie. To trwało dosyć długo. Chłopak akurat jechał samochodem i nas mijał. On to widział. A później, w szkole rozповідаł, że „pani nie kłamie”, bo to, co widział, zgadzało mu się z tym, o czym słyszał na religii. Myślę więc, że również takie elementy są budujące, zachęcające do poważnego traktowania wspólnoty, pobudzające do jej budowania, ale i pozwalające jej doświadczyć.

Jeszcze jedno spostrzeżenie – z mojej katechezy: gdy spotykamy się i rozpoczynamy katechezę modlitwą, zawsze obejmujemy nią sprawy naszych rodzin, nasze sprawy. Kiedy na początku pytam, w jakich intencjach będziemy się modlić, oni mówią: za ciocię, bo urodziła dziecko, o klasówkę, bo jest źle, za chorego dziadka itd. Kiedy ogarniamy modlitwą te wspólne intencje, jest to modlitwa wstawiennicza, wspólnotowa i myślę, że jest to doświadczenie Kościoła. I jest to także wychowanie, bo skoro troską obejmujemy sprawy naszych współbraci, to otwieramy się na miłość i czynienie dobra innym, należącym do wspólnoty. Myślę więc, że na katechezie może mieć miejsce zarówno wychowanie, jak i doświadczenie wspólnoty Kościoła. I może nie jest ono realizowane na lekcji religii w takich warunkach, w jakich chcielibyśmy i w takim stopniu, jakiego oczekiwaliśmy (w różnych klasach to różnie wychodzi), ale generalnie sędzę, że nie możemy umniejszać roli lekcji religii, bo jesteśmy narzędziami Chrystusa i przecież nas obowiązuje udział i nakaz do miłowania i budowania Kościoła wszędzie tam, gdzie jesteśmy. I jeżeli mówimy o religijności wewnętrznej, to będzie nam chodziło o taką postawę, w której miłość musi przeniknąć każdą strefę naszego życia: czy to gdy wyjdziemy na rozkrzyczany szkolny korytarz, czy gdy będziemy na wycieczce w mieście. Właściwie wszędzie jesteśmy zobowiązani do dawania świadectwa. Po tym nas mają poznać. A myślę, że to jest ważne. Bóg zapłać.

*ks. Stanisław Dziekoński*

Warto zastanowić się, dlaczego podejmując temat wspólnoty, odnieśliśmy się do katechezy. Czy dlatego, że wspólnota jest ważna dla katechezy, dla życia człowieka? Czy dlatego, że doświadczamy kryzysu wspólnoty? Myślę, że trochę jedno i drugie. Dlatego też we współczesnych uwarunkowaniach życia człowieka jedną z ważnych kwestii będzie budzenie świadomości, że wspólnota jest czymś dobrym, wręcz koniecznym dla rozwoju człowieka. Ale nie wolno też zapominać, że wielu współczesnych ludzi ucieka od wspólnoty. Takich przypadków mamy coraz więcej.

W naszej dyskusji dobrze byłoby też sięgnąć do nieodległej przeszłości, zadając pytanie, czy wcześniej rzeczywiście kwitło życie wspólnotowe w obszarze Kościoła. Owszem, wielu ludzi chodziło do kościoła, przystępowało do sakramentów, ale po-



wstaje pytanie: czy z potrzeby serca, czy dlatego, że np. proboszcz mógł odmówić pogrzebu w rodzinie?

Dostrzegalny dzisiaj kryzys wspólnoty, który odnosimy od wspólnoty Kościoła, wiąże się z kryzysem wspólnoty naturalnej, jaką jest rodzina. Warto porozmawiać ze studentami i zapytać ich, ilu z nich pragnie zawrzeć sakramentalny związek małżeński. Dzisiaj coraz częściej dostrzega się u młodych ludzi brak realnej potrzeby stworzenia najbliższej, najbardziej naturalnej wspólnoty, jaką jest rodzina. Sądzę, że ten kryzys wspólnoty Kościoła, jaki doświadczamy w mniejszej czy większej mierze, spowodowany jest w ogóle kryzysem wspólnoty naturalnej, jaką jest rodzina.

Jeszcze raz wracam do problemu zmiany mentalności współczesnego człowieka, zmiany cywilizacyjnej. Myślę, że nie uciekniemy przed pytaniem, ani dziś, ani za jakiś czas, na ile te zmiany mogą nam pomóc w budowaniu wspólnoty, a na ile rozbijają wspólnotę, w takim rozumieniu, w jakim my ją postrzegamy.

*ks. Piotr Skiba*

Chciałem rozpocząć od pytania: jak włączać we wspólnotę tych, których nie ma w tej wspólnocie? Tych, których nie ma dzisiaj w Kościele. To jest dla mnie osobście bardzo ważne. Wiemy, że na mszę świętą w niedziele chodzi 25% katolików, młodzieży jest jeszcze mniej. Jak włączyć i docierać w ogóle do młodzieży, której nie ma w Kościele? Jak ukazać im atrakcyjne chrześcijaństwo? Jak ukazać rzeczywistość atrakcyjny, żywy, pociągający Kościół? Jak wychowywać do tej wspólnotowości?

Nie tak dawno wróciłem z Lednicy, gdzie byłem na dwunastym spotkaniu ogólnopolskim. Chciałem podzielić się właśnie tym doświadczeniem wspólnotowości. Wszyscy przyjeżdżają zmęczeni, a jednak wielki wulkan przeżyć, w różnych formach: śpiewu, muzyki, tańca i w innych przejawach aktywności, zaangażowania. W tym wszystkim jest Eucharystia, jest adoracja Najświętszego Sakramentu, bardzo wielu księży spowiadających i rzeczywiście głoszenie kerygmatu. Myślę, że wiele można się na takim spotkaniu nauczyć. Chociaż jest to krytykowane, to daje ogromne doświadczenie wspólnoty, bycia razem. Młodzi mają potrzebę wspólnoty. Prowadzimy spotkania co kwartał z księżmi pracującymi w naszej diecezji i doszliśmy do takiego przekonania, że młodzi mają potrzebę spotkania się. I teraz my się zastanawialiśmy, jak dotrzeć do tych młodych ludzi, bo na lekcje w szkole przychodzą i odchodzą, przez to nie ma z nimi żadnej relacji. Naszą propozycją docierania do tych młodych ludzi było m.in. założenie portalu internetowego [www.ichtis.info](http://www.ichtis.info). Jest to portal młodych, stworzony dla młodych i prowadzony przez młodych. Mamy codziennie 300-1000 wejść z różnych miejsc, z różnych IP. Młodzi ludzie rozmawiają na forum dyskusyjnym i możemy te wpisy analizować. Na forum są faktycznie bardzo szczere, głębokie wypowiedzi. Tam znajdują ci młodzi coś, co chcemy im dać – atrakcyjny Kościół, atrakcyjne chrześcijaństwo, które będzie pociągające. Chcemy czy nie chcemy, tych młodych spotkamy w internecie. Dzieci pierwszokomunijne dostają w prezencie komputer, młodzi mają internet w komórkach. Nie

zmienimy tego ani nie unikniemy. I moim zdaniem, możemy dotrzeć przez internet do młodych. Rozmawia się z kimś przez Gadu-Gadu i okazuje się, że on to GG ma w komórce. Młodzi przemieszczają się, ale cały czas są podłączeni do internetu. To jest dzisiejsza rzeczywistość, jest to też jedna z propozycji dotarcia do tych, którzy nie chodzą do kościoła. Za pomocą portalu chcemy ich odsyłać właśnie do wspólnot, do rekolekcji, do pielgrzymek, do sesji, do duszpasterstw, do czuwań i wydaje mi się, że zaczynamy osiągać ten cel przez to, że zapisują się na te rekolekcje. Zapisują się na doroczne Dni Młodych w naszej diecezji (na Dni przyjechało tysiąc młodych ludzi, m.in. dzięki temu portalowi internetowemu). Księża, którzy gromadzą się jako forum duszpasterzy młodzieży, zbierają bazy telefonów komórkowych, e-maili i numerów GG. To jest ciężka praca, ale ma na celu w ogóle dotrzeć do tych młodych ludzi, nawiązać z nimi kontakt, żeby włączyć ich we wspólnotę. W moim odczuciu to jest problem, że nie ma styczności, porozumienia i kontaktu. Za pomocą kampanii SMS-owej, kampanii e-mailowej przychodzimy do nich z zaproszeniem. Czyli wykupujemy taki pakiet 500-1000 SMS-ów i zasypujemy ich wiadomościami i zaproszeniami i dzięki temu np. na kampanię na rzecz Życia w Szczecinie przyszło 3000 osób, w dużej mierze młodych osób, którzy zostali zaproszeni poprzez kampanie SMS-owe. Dużo osób zostało w ten sposób zaproszonych na Dni Młodych. A gdy potem robimy statystykę, które formy były najgłębsze w odbiorze, to okazuje się – adoracja krzyża, droga krzyżowa. Chociaż było dużo różnych – powiedzmy – „fajerwerków. W każdym razie w ogóle chcę zwrócić uwagę na nasze sposoby nawiązywania kontaktu, relacji z tymi młodymi ludźmi. Chciałem się tym podzielić. Dziękuję.

*ks. Piotr Tomasik*

Możemy sobie zadać dalej pytanie: czy takie doświadczenie jednostkowe wspólnoty to już jest tworzenie wspólnoty? Niekiedy po rekolekcjach oazowych bardzo emocjonalnie przeżytych, kiedy prowadzący „daje mocno na emocjach”, jest tak, że z czasem ich uczestnicy przestają chodzić do kościoła. I jest pytanie, czy to miało sens, jeżeli się tak „jechało na emocjach”? Problem atrakcyjnie przygotowanego nabożeństwa to często właśnie kwestia „jazdy na emocjach”, na pewno to jest dobre zapoczątkowanie, ale czy przywołane doświadczenie Lednicy jest rzeczywistym przeżyciem wspólnoty? Czy to nie jest wspólnota jednostkowa? Na marginesie, chciałbym tu jeszcze powiedzieć o rzeczy, o której mówiliśmy tutaj chyba 2 lata temu. Redakcja „Katechety” zwróciła się do o. Góry z prośbą, by robić co miesiąc materiały formacyjne, żeby później tych ludzi w duchu Lednicy formować. I o. Góra odmówił. Pojawia się pytanie, czy to jest dobra droga, że będziemy raz do roku robić „fajerwerk”. Na ile takie doświadczenie typu „fajerwerk” tym ludziom wystarczy i co zmieni w ich życiu. Czy ta droga krzyżowa coś w nich w zmieniła, czy tylko wzruszyli się, że Pan Jezus tak cierpiał?

*ks. Stanisław Krzyżanowski*

Kocham mój Kościół za to, że nie stawia na skrajności, że próbuje godzić i uważać jedną rzecz i drugą. Pewnie, że czasami trzeba coś powiedzieć wyraźnie, dobitnie, ale kiedy chodzi o jakieś skrajności, to boję się, że to jest jakieś niekościelne i nie Boże.

Jako prefekt w szkole katolickiej miałem wielki dylemat, jak wychowywać młodego człowieka do tego, żeby zamknął się w izdebce i spotkał Boga. A z drugiej strony, pamiętam, jak po 3 latach odprawiania mszy świętej szkolnej, która była wyróżnikiem sztandarowym szkoły katolickiej, mój ukochany proboszcz powiedział: „Stanisław, twoja decyzja, ale ja nie chciałbym, żeby w mojej szkole w Pobierowie była msza święta w tygodniu. Dlaczego? Bo ja moich ludzi wychowuję do tego, żeby chodzili do kościoła w niedzielę. I zrobiłeś problem, bo oni byli w środę na mszy świętej i przestali mi chodzić w niedzielę”. Ja wychowuję też ludzi, odprawiając codzienną mszę świętą. Ale to oczywiście jest też kwestia obowiązku – niedziela jest czymś ważnym. W mojej szkole katolickiej jest msza święta, ale to niedziela jest ważna, rodzina w tym momencie jest ważna.

*ks. Włodzimierz Olszewski*

Każdy ma jakieś doświadczenie wspólnoty, ale wydaje mi się, że całkowicie przeciwnym jest doświadczenie samotności egzystencjalnej. Mówię to jako proboszcz, który na co dzień spotyka się z ludźmi, którzy takich problemów egzystencjalnych doświadczają. Chyba najlepiej to przedstawił, wyśpiewał lider zespołu Dżem: „samotność to taka straszna rzecz”, potem dodaje słowo „trwoga”, zwraca się do matki: „mamo, wyobraź sobie, że nie ma Boga”. To wyobrażenie inspiruje go do tego, by tę wspólnotę – mowa o wspólnocie życia rodzinnego – na nowo odbudować.

Pozostaje we mnie pytanie ks. prof. Marka: czy katechizowanym ukazany jest sens troski o wspólnotę wiary? Na pewno tak, ale jako rzeczywistość, za którą właściwie nie musimy się opowiadać, bo ona i tak będzie. Tymczasem okazuje się, że ta wspólnota może przestać istnieć. Kościół – nie. I teraz pytanie: jeżeli Kościół jest rzeczywistością, która ma gwarancję trwałości, to ontycznie, czy jako wspólnota? Czy nie powinno nas to trwożyć, a więc w jakimś sposób pobudzać do odpowiedzialności? Wspólnota kapłańska istnieje, ale czy będzie zawsze istnieć? Na przykład wtedy, jak mnie nie ma, to nie buduję tej wspólnoty, tylko ją niszczę. I właśnie ukazanie tego negatywnego sensu – powiedziałbym – destrukcyjnego sensu rozbijania wspólnoty w katechezie również powinno być obecne. Dlaczego niby ma być tylko ten aspekt pozytywny? Bardzo dobrze, jak jesteś w kościele, ale jest źle, gdy ciebie w tym kościele nie ma. Chodzi o podkreślenie tego braku, że jest tak istotny, a nie marginalny; że ta msza była, ale ona nie była taka, jak być powinna, gdyż zabrakło na niej ciebie. Jeszcze bardziej podkreśliłbym ten aspekt w ukazywaniu sensu budowania wspólnoty, która dotyczy się wszystkich – jeżeli ja jej nie buduję, to ją rozbijam.

*ks. Paweł Mąkosa*

Chciałem odpowiedzieć na pytanie, które postawił ksiądz Piotr, to znaczy: jak wychowywać do wspólnoty Kościoła ludzi, szczególnie młodych, którzy od tej wspólnoty stronią? Wydaje mi się, że pierwszym krokiem, etapem, byłaby kwestia apologetyczna – oczyszczenie obrazu Kościoła. Myślę, że wszyscy doświadczamy tego, jak negatywną opinię o Kościele ma dzisiaj młodzież. To są nasze osobiste doświadczenia. Wystarczy sobie poczytać fora internetowe. Drugi etap, o którym tu już była mowa, to ukazanie istoty Kościoła, czym on jest, dlaczego jest ważny (bo jest konieczny do zbawienia). Trzecim etapem jest danie doświadczenia tej wspólnoty, w wymiarze horyzontalnym i wertykalnym. Innej drogi chyba nie ma. I o ile te pierwsze dwa etapy – apologetyczny czy ukazanie istoty – można przeprowadzać w różnych środowiskach (to jest w dużej mierze kwestia szkoły czy nawet internetu itd.), o tyle danie doświadczenia jest możliwe jedynie we wspólnocie parafialnej. Chyba innego wyjścia nie ma. Problem jest tylko taki, jak to przełożyć na praktykę, bo my niedługo obudzimy się w takiej rzeczywistości irlandzkiej, tylko że bardziej pod względem religijnym niż ekonomicznym. Na wspomnianej konferencji, na której byliśmy z ks. Marianem, była mowa o tym, że Niemcy mają problem, gdyż 80% dzieci i młodzieży twierdzi, że nie należy do żadnego wyznania. Oni mają problem z konfesyjną koncepcją nauczania religii.

*ks. Marian Zajac*

Ale z drugiej strony – tak przepraszam, że wejdę w słowo – to mówił Dziekan Wydziału Teologicznego we Freiburgu, że Niemcy mają potrzebę właśnie słyszenia o Panu Bogu, chcą się dowiadywać o Bogu, chcą jakiejś pomocy od Boga, czyli instytucja – nie, ale Bóg jako taki – tak.

*ks. Wojciech Lechów*

Pytając o to, jak wychowywać do wspólnotowego rozumienia Kościoła, należy mocno wyakcentować kształtowanie, szczególnie w katechezie młodzieżowej, właściwego obrazu Kościoła, opartego na obrazie biblijnym – Kościół jako Ciało Chrystusa. Ten model zakłada istnienie w nim zasady komplementarności. W tym modelu każdy uczestnik Mistycznego Ciała – również osoba świecka – pełni ważną i niezastąpioną rolę. Potrzebna jest więc katecheza pokazująca Kościół od tej strony, ale również namacalne doświadczenie takiego właśnie Kościoła.

Postawiłem sobie takie pytanie: kto z młodych przyjdzie do parafii, aby wziąć czynny udział w życiu wspólnoty? I są to dwie kategorie osób: ci, którym to nakażemy, na przykład poprzez indeksy, jakieś podpisy; albo ci, którzy faktycznie odczytują parafię, która spełnia ich oczekiwania, to znaczy mogą w tej parafii odnaleźć swoje miejsce. Wydaje mi się, że w wielu wymiarach parafia jest dziś dysfunkcyjna, tzn. spełnia oczekiwania „nielicznej grupy osób”, którzy się realizują; natomiast

każdy człowiek ma inne zapotrzebowania i nie odnajduje swojego miejsca właśnie w tej parafii.

Widać to wyraźnie w sytuacji, gdy nasza katechetyczna praca przynosi efekty w postaci chociażby nawrócenia, kiedy młody człowiek, który jest ochrzczony, ale utracił sens wiary, odnajduje ją i zaczyna wierzyć. W tej sytuacji potrzebuje on socjalizacji, włączenia w jakąś wspólnotę, która go w tym wzroście wiary będzie wspierać. Pracując kilka lat temu w parafii, sam przygotowywałem kilkanaście osób do chrztu. Chciałem ich włączyć w parafie i szukałem dla nich miejsca. Nie znalazłem go w Odnowie w Duchu Świętym, w KSM-ie, Akcji Katolickiej. To była dla nich za wysoka półka. Wydaje mi się, że potrzebny jest w takiej sytuacji jakiś element katechumenalny w parafii, a więc danie nie stałego posiłku jeszcze tym młodym ludziom, ale tego biblijnego mleka, czyli robienie małych kroków w wierze. Mało jest niestety parafii, które spełniałyby oczekiwania takich osób zaczynających wierzyć.

*ks. Roman Murawski*

Chciałbym podziękować za wypowiedź dotyczącą lekcji religii w szkole, szczególnie na zwrócenie uwagi na to, na ile są w niej obecne i możliwe do wprowadzenia pewne elementy wspólnoty kościelnej. Być może, że trochę przerysowałem, mówiąc, że na lekcjach religii trudno kształtować wspólnotę kościelną; gdyby to było niemożliwe, przekreślilibyśmy w ogóle sens lekcji religii w szkole. Trzeba koniecznie te pewne elementy, które mają charakter wspólnotowórczy, wprowadzać do lekcji religii w szkole. Samo Słowo Boże kształtuje już wspólnotę, ma charakter wspólnotowórczy, tak samo modlitwa.

*ks. Andrzej Draguła*

Krótko nawiązując do tego, co powiedział ks. Piotr Skiba, mogę powiedzieć, że mam paralelne doświadczenia. Byłem kiedyś na Lednicy i od lat towarzyszę Przystankowi Jezus, a także Przystankowi Woodstock. W związku z tym chciałbym na jedną rzecz zwrócić uwagę – żeby nie pomylić doświadczenia wspólnoty z doświadczeniem zbiorowego przeżycia. To nie jest to samo. Można mieć na Lednicy wielkie przeżycie zbiorowej kreacji, tworzenia zbiorowego rytuału, przeżycia głębokiego, religijnego. Podobnie może być na Przystanku Woodstock. Doświadczenia rozmowy pokazują, że gro młodzieży, która przyjeżdża na przystanek Lednica, potem pojedzie na Przystanek Woodstock, bo pewne doświadczenie zbiorowe jest bardzo podobne; tzn. doświadczenie zbiorowej kreacji rytuału. Czasem wydaje mi się, że na Przystanek Woodstock przyjeżdżałaby młodzież nawet, gdyby tam nie było muzyki. Muzyka nie jest tam najważniejsza, jest pewnym pretekstem do zebrania się i tworzenia różnego rodzaju rytuałów. A więc nie można utożsamiać wspólnoty ze zbiorowym przeżyciem, nawet zbiorowym przeżyciem religijnym. To, że o. Góra nie przygotowuje takich materiałów formacyjnych, jest znamienne.

Raz byłem w Taizé i tam bardzo podkreślano, żeby w parafiach nie tworzyć wspólnot Taizé; że nie jest to paradygmat, którego należy przestrzegać i tworzyć teraz odrębną wspólnotę Taizé. Należy powrócić do własnej parafii i w tej parafii odnaleźć swoje miejsce, czyli element z doświadczenia bardzo silnego przeżycia musi przełożyć się na partycypację we wspólnocie kościelnej. Na Przystanku Jezus w przypadku osób, które doznają nawrócenia, naszym największym problemem jest znalezienie im wspólnoty, do której będą mogły przyłączyć się po powrocie z PJ. Oni przyjeżdżają do nas na rekolekcje do Gubina na kilka dni, a potem muszą wrócić do swoich parafii. Szukamy w sąsiedztwie, w parafii, w mieście, w wiosce jakiejś wspólnoty, gdzie moglibyśmy ich podesłać, bo nie mogą powrócić do anonimowej wspólnoty parafialnej. To jest jedna rzecz. Lednica i wszystkie inne tego typu przedsięwzięcia są pewnym, dobrym instrumentem bardzo silnego doświadczenia zbiorowej kreacji rytuałów, przestrzeni religijnej, zbiorowego doświadczenia religijnego. Jednak moim zdaniem, to nie jest wspólnota, bo jak widać – rozsypuje się nazajutrz, nie trwa.

I druga rzecz. Timothy Radcliffe, dawny generał dominikanów, powiedział, że największy współczesny problem Kościoła to jest problem z jego PR-em. Kościół ma problem z własnym wizerunkiem. Chciałbym powiedzieć o dwóch płaszczyznach: czym innym jest wizerunek instytucjonalno-medialny Kościoła, a czym innym jest wizerunek społeczności wiary lokalnej Kościoła. One nie zawsze są takie same i moje doświadczenie jest takie, że negatywny obraz instytucjonalno-medialny niekoniecznie musi być przeszkodą do wejścia we wspólnotę Kościoła. Wszyscy mówili, że w Ameryce po tych skandalach opustoszeją kościoły. Okazało się, że nie, że ludzie potrafią sobie jednak odseparować płaszczyznę przeżywania wiary we wspólnocie lokalnej od doświadczenia medialno-instytucjonalnego. Na ten wizerunek najczęściej nie mamy zbyt wielkiego wpływu. Większy wpływ mamy na to, o czym mówił ks. Wojciech Lechów, tzn. doświadczenie wspólnoty lokalnej i obraz, jaki ta wspólnota lokalna ma u poszczególnych wiernych, mieszkańców danej miejscowości. Kiedyś mówiłem, że dobrze byłoby popracować nad takim projektem jak „Przyjazna Parafia”, bo dla wielu ludzi parafia niestety jest nieprzyjazna.

*ks. Piotr Tomasiak*

Chciałbym, żeby w podsumowaniu znalazły się słowa zapisane w Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji, gdzie czytamy, że w orędziu katechetycznym – ale myślę, że i w całej katechezie, tutaj zwracamy uwagę również na fundamenty katechezy – „rozbrzmiewać ma wiara całego ludu Bożego w ciągu historii”. Wiele tutaj powiedziano, że wiara jest właśnie podstawą budowania wspólnoty, że struktura wiary jest od „wierzę” do „wierzymy”, czyli do Symbolu. Jest to więc „wiara Apostołów, którzy otrzymali ją od samego Chrystusa i przez działanie Ducha Świętego, wiara męczenników, którzy ją wyznawali i wyznają swoją krwią, wiara świętych, którzy ją przeżywali i głęboko przeżywają, wiara Ojców i Doktorów Kościoła, którzy jej wspaniale nauczali, wiara misjonarzy, którzy ją nieprzerwanie głosili, wiara teolo-

gów, którzy pomagają w jej lepszym zrozumieniu, w końcu wiara pasterzy, którzy strzegą jej gorliwie i z miłością oraz autentycznie interpretują. Rzeczywiście w katechezie jest obecna wiara tych wszystkich, którzy wierzą i pozwalają Duchowi Świętemu by ich prowadził”.

## **Zusammenfassung**

### **Gemeinschaft als Subjekt und Umwelt der gegenwärtigen Katechese.**

#### **V. Symposium im Rahmen „Ostseedebate der polnischen Katechetikwissenschaftler“**

Das V. Symposium bestand aus drei Teilen, die jeweils das Haupthema aus den unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet haben. Das erste Teil wurde dem Thema der Transformation des Gemeinschaftsverständnisses gewidmet. Die Einführung in die Thematik und die Diskussion hielt Dr. Andrzej Draguła, die Debatte leitete Prof. Kazimierz Misiaszek.

Im zweiten Teil des Treffens wurde das Thema der Gemeinschaft als das pastorale Prinzip des Dienstes der Kirche besprochen unter der Leitung von Dr. Hab. Marek Zajac und nach der Einführung von Dr. Adam Kalbarczyk.

Im letzten Teil ging es um die Katechese und die Gemeinschaft (Ort und Umwelt). Die Einführung bereiteten Prof. Zbigniew Marek und Prof. Stanisław Dziekoński vor, die Debatte leitete Prof. Piotr Tomasiak.





## **Recenzje**



ks. Jan Flis  
*Uniwersytet Szczeciński*

Hugolin Langkammer,  
*Obraz Jezusa Chrystusa w świetle NT. Przyczynek do chrystologii analogicznej NT*,  
Rzeszowskie Wydawnictwo Diecezjalne, Rzeszów 2009, 797 s.

Monografia *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle NT* ukazała się w rok przed 80. rocznicą urodzin o. prof. Hugolina Langkammera. Można w niej widzieć *Summa biblica* działalności naukowo-badawczej tego wybitnego biblisty. Jego działalność dydaktyczna obejmowała lata wyteżonej pracy w KUL od 1967 aż do odejścia na emeryturę w 2005 r. W czasie jej trwania był m.in. prezesem Sekcji Biblijnej przy Episkopacie (1976-1988), kierownikiem Instytutu Nauk Biblijnych w KUL (1977-1983), prodiakanem (1975-1985), dziekanem Wydziału Teologicznego (1987-1993), rektorem Seminarium OFM w Kłodzku i Wrocławiu, wieloletnim współredaktorem RTK, *Materiałów pomocniczych do wykładów z biblistyki*, konsultorem i naukowym redaktorem *Encyklopedii Katolickiej* w dziale egzegezy NT (do 1980 r.). Prowadził wykłady w KUL, ale również w Seminarium OFM w Kłodzku, Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i w Uniwersytecie Opolskim. Głosił także liczne wykłady i okolicznościowe odczyty na renomowanych uczelniach zagranicznych (Papieski Instytut Biblijny, Universität – Gesamthochschule Siegen, Katholische Akademie Trier), a także m.in. w München, Regensburgu, Bochum, Bonn, Mainz, Passau, Eichstädt, Freiburg i. Br., Frankfurt n. M., Tübingen, Münster, Nürnbergu, Augsburgu, Luxemburgu, Wiedniu, Leuwen, Messynie, Genui, Orchard-Lake, Detroit i Buffalo.

Owocem działalności naukowo-badawczej o. profesora były liczne publikacje, drukowane głównie w języku polskim, ale także w innych językach, zwłaszcza w języku niemieckim, np. *Der Mensch – sein Sterben und sein Weiterleben. Gedanken zu Tod und Auferstehung aus christlicher Sicht* (1983), *Das Evangelium Leben. Die sittliche Botschaft des NT für Christen von heute* (1983), *Spiritualität keine Sache für jedermann? Versuche einer Antwort für Christen im täglichen Leben* (1984), *Maria in der Bibel* (1988).

H. Langkammer opublikował dotychczas ponad 70 książek oraz około 500 artykułów i rozpraw. Jest autorem wielu komentarzy egzegetycznych do ksiąg biblijnych (Ezd i Neh, 1-2 Krn, Mk, Łk, 1Kor, 2Kor, Ga, Rz, Flp, Ef, Kol, Kol, Flm). Obszar badawczego spektrum ojca pokazują także nowatorskie w biblistyce polskiej publikacje z zakresu metodologii biblijnej, etyki, ekologii, historii zbawienia i literatury apokryficznej. Ojciec jest także promotorem 55 doktorów i ponad 350 magistrów. Jest również recenzentem licznych rozpraw doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich.

O. Langkammer nie ogranicza się tylko do profesjonalnego nurtu naukowej działalności. Owocem tego są publikacje o charakterze popularnym, które jednak zawsze

odzwierciedlają aktualny stan wiedzy w rozważanej problematyce. Wśród publikacji tego rodzaju można wymienić m.in. *Wprowadzenie do ksiąg NT*, *Słownik biblijny* i *Mały słownik biblijny*, które doczekały się już kilku wydań. Do tego rodzaju publikacji można również zaliczyć *Stary Testament odczytany na nowo* oraz liczne skrypty dla studentów.

Dziś, jako jeden z doktorów profesora, cieszę się, że będąc niemal bez przerwy i prawie od samego początku (od 1967 r.), mogłem „obserwować” działalność tego wybitnego i jakże pracowitego człowieka. Wprawdzie „wszystko zaczęło się” – używając zwrotu Jana Pawła II z Wadowic – trochę wcześniej, od jego rozpraw doktorskich: *Znaczenie mariologiczne tekstu J 19, 25-27* (KUL 1961) i *Christus der Schöpfungsmittler – die biblische Texte und die Ursprung des Glaubens* (PIB 1966), to jednak prawdziwym początkiem bodajże najważniejszego nurtu badań Langkammera (chrystologia) stała się rozprawa habilitacyjna pt. *Problemat splotu orzeczeń ktizeologicznych i soteriologicznych w chrystologii NT* (KUL 1969). W nurcie tym profesor opublikował później m.in. *Hymny chrystologiczne NT. Najstarszy obraz Chrystusa* (1976), *U podstaw chrystologii NT* (1976), dwuczęściowa *Teologia NT* (1984, 1985), *Passio Domini nostri Jesu Christi. NT o męce i śmierci Jezusa* (1994); *NT o Kościele* (1995); *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)* (1998); *Bóg jako Ojciec w świetle NT* (1999), *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna S i NT* (2004) i *Teologia ST* (2006).

Po takim wszechstronnym przygotowaniu trzeba powiedzieć, że H. Langkammer miał „wprost obowiązek” opublikować monografię pt. *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle NT. Przyczynek do chrystologii analogicznej NT*. W jej podtytule widać pokorę autora, który określił swoje dzieło tylko jako *przyczynek do chrystologii analogicznej*. Tymczasem jest to przecież bardzo obszerne dzieło, bodajże największe spośród licznych tzw. Jesus-Bücher, por. P. Hoffmann (ss. 206), A. A. Napiórkowski (208), L. Scheffczyk (232), H. Zimmermann (319), J. Czerski (330), W. Beilner (332), J. Kozyra (334), J. Gnilka (336), O. Culmann (352), Cz. St. Bartnik (356), R. Schnackenburg (357), F. Mußner (358), H. Häring (366), K. Adam (383), T. Söding (383), G. O’Collins (385), W. Kasper (413), Chr. Schönborn (446) i ostatnio L. W. Hurtado (746).

Jednakże to nie ilość stron przede wszystkim świadczy o wartości tej monografii. O tym świadczy profesjonalizm przeprowadzonych badań i forma przekazywanej treści. W książce otrzymuje czytelnik jakby ostateczny rezultat wieloletniego posługiwania się metodą historyczno-krytyczną przez autora. H. Langkammer zaznaczył, że nie uwzględnił książki Benedykta XVI (*Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007), ponieważ jego monografia była w tym czasie już w wydawnictwie (s. 25) i mógł się do niej dopiero odnieść w załączonym aneksie (s. 765-770). Jednakże w całej książce widać, że podobnie jak Benedykt XVI, któremu autor zadedykował swoją monografię, nie opowiada się za hermeneutyką wątpliwości, ale za hermeneutyką ufności i dlatego w kreślonym przez niego wizerunku Jezusa pokazuje „przede wszystkim, że ufa Ewangeliom” i jest absolutnie przekonany, że „właśnie ten Jezus – Jezus Ewangelii – jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą” (Benedykt

XVI, dz. cyt., s. 13). Polskie tłumaczenie jednak nie oddaje dobrze treści (por. „eine historisch sinnvolle und stimmige Figur”).

Tytuł monografii odwołuje się do tekstu z Kol 1,15, według którego „Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia”. Użyty zwrot „Obraz Chrystusa” trafnie wskazuje na temat opracowania, którym będzie chrystologia NT. Autor określa ją jako *analogiczną*, co „pogodzi szukanie ziemskiego Jezusa poprzez ewangelie i inne pisma NT z dalszymi określeniami tejsze chrystologii” (s. 33).

Monografię rozpoczyna *Słowo Biskupa Rzeszowskiego* (s. 23-24), po którym następują: *Słowo wstępne* (25-26) i *Szczegółowe wprowadzenie* autora (27-34). Zakończenie monografii stanowią dwa aneksy: 1. *Rzut oka na egzegezę NT w aspekcie chrystologicznym* (757-764) i 2. *Refleksje nad książką Benedykta XVI „Jezus z Nazaretu”* (765-770).

Pierwsza część monografii (35-326) zajmuje się chrystologią przedmiotową, nazywaną także „chrystologią explicite” lub „bezpośrednią”. Wprowadzeniem do niej są wstępne dociekania, w których omówione zostały drogi (kryteria) dochodzenia do historycznego Jezusa. Tymi kryteriami według autora są: przypowieści Jezusa, proklamacja „amen”, zwrot „Ja zaś powiadam wam”, forma i treść tzw. *ipsissimae verba Jesu*, zgodność logiów z opisami zachowań Jezusa, podobieństwo i oryginalność chrześcijaństwa w relacji do judaizmu i w końcu ostrożne odwoływanie się do tzw. chrystologii funkcjonalnej, która traktuje o relacjach między Jezusem a człowiekiem. Według niej, to z jednej strony Jezus przemawia do człowieka przez swoje słowa oraz czyny, jako świadomy swojego posłannictwa, a z drugiej – uczniowie, dla których „pójście za Nim jest wyznaniem, którego kontynuacją będzie misja oparta na wierze” (s. 62) było odpowiedzią.

Dalej, w kolejnych dziesięciu rozdziałach, autor omawia najważniejsze zagadnienia chrystologii przedmiotowej, w której słusznie dostrzega i opisuje rozwój myśli chrystologicznej w tym względzie. Autor rozpoczął analizy od chronologicznie najstarszych wyznań wiary (s. 65-74), tytułów chrystologicznych: Syn Człowieczy, Syn Boży, Mesjasz, Syn Dawida, Pan, Nauczyciel, Sługa Boży i Prorok (75-138) i hymnów chrystologicznych: J 1,1-14; Kol 1,15-20; 1Tm 3,16; Flp 2,5-11; Ef 2,14-17; 1P 1,19-21; 2,22-24; 3,18.22 (139-160), aby przez omówienie obrazów Chrystusa w pismach apostołskich – kolejno Pawła (161-246), Listów Pasterskich (247-272) i Listów: do Hebrajczyków (273-286), Jakuba (287-292), Judy i Drugiego Piotra (293-304), Jana (305-310) – dotrzeć aż do Apokalipsy, której zawdzięczamy triumfalny obraz Chrystusa jako Baranka (311-324).

W drugiej części monografii (327-356) Jezus historyczny i Jego działalność jako podmiot staje się obiektem badawczych analiz autora. To przecież w Nim „zakotwiczona” (327) jest chrystologia podmiotowa („implicite”), czyli pośrednia. H. Langkammer zapowiadając to, słusznie stwierdził już wcześniej, że to przecież „On przemawia, On działa, On się urodził, On umarł i został pogrzebany. Ale On także zmartwychwstał i wrócił do swojego Ojca, od którego jako Jego Syn, jako Syn

Boży pochodził (*genitus – non factus*)” (33). Dwustronicowe wprowadzenie zapowiada najważniejsze elementy tej części (327-328).

Tematem następnych dwunastu rozdziałów jest dostrzeżenie i analiza różnych obrazów Jezusa, które zawdzięczamy chrystologii podmiotowej. H. Langkammer pisze więc kolejno o różnych obrazach Jezusa. Rozdz. I analizuje *eklezjogenny obraz* Jezusa, który pokazuje Go jako fundament i Tego, który powołał do istnienia nowy lud Boży (329-362). Rozdz. II (*obraz autoepifanijny*) omawia teksty, w których Jezus objawia swoje boskie prerogatywy rysowane na religijnym tle judaizmu (363-376). Rozdz. III-V (*obraz patroepifanijny*) pokazują Jezusa jako objawiającego Ojca w świetle poszczególnych Ewangelii i Dz w nawiązaniu do świata pogańskiego, idei starotestamentowych oraz późnego judaizmu (397-476). Rozdz. VI (*obraz didaskalijno-taumaturgijny*) pokazuje Jezusa jako tego, który głosi naukę o królestwie Bożym i urzeczywistnia je przez dzieła „w mocy” (477-494). Rozdz. VII (*obraz legislatorski*) pokazuje Jezusa jako promulgującego „Nowe Prawo” i je wypełniającego (495-542). Rozdz. VIII (*obraz pnematyczny*) analizuje wydarzenia z życia Jezusa związane z Duchem Świętym od poczęcia, przez tzw. ewangelię dzieciństwa, chrzest i kuszenie na pustyni aż do Jego publicznej działalności (543-586). Rozdz. IX i X (*obraz pasyjny*) pokazują Jezusa w ewangelijnych opisach męki i 1P, gdzie autor Listu – bazując na trzech hymnach pasyjnych – powiedział Kościołowi „na czym polega tożsamość chrześcijańska w danej i konkretnej sytuacji Kościoła w świecie” (587-634, cyt. s. 634). Rozdz. XI (*obraz rezurekcyjny*) pokazuje Jezusa jako Tego, który zmartwychwstał w świetle poszczególnych Ewangelii (635-672).

W ostatni rozdziale (XII) można widzieć podsumowanie przeprowadzonych badań, w którym autor daje „przemówić poszczególnym ewangelistom” (s. 673), aby pokazać, jak każdy z nich opisywał obraz historycznego Jezusa (673-755). Rozdz. rozpoczyna się od omówienia chrystologii tzw. Źródła Mów Pańskich (Q), przez chrystologię Marka, Mateusza, Łukasza i Jana aż do Dziejów Apostolskich.

Oceniając krytycznie pierwszą tak obszerną monografię, nie tylko w polskiej biblioteczce, poświęconą chrystologii NT, trudno jest zauważyć poważniejsze mankamenty. Może jednak warto byłoby zapytać autora: czy nie lepiej było najpierw omawiać chrystologię podmiotową, która przecież bazuje na historycznej działalności Jezusa? To do niej prowadziły uwagi wstępne (37-62). To zauważył także sam autor, stwierdzając, że „można więc w pójściu za Jezusem i w całkowitym związaniu się z Jego osobą, widzieć pewną analogię do ścisłych wyznań popaschalnych [...] stąd też nie bez słuszności można mówić o chrystologii pośredniej zakotwiczonej w osobie Jezusa” (s. 327). Można podejrzewać, że autor pisząc według przyjętego planu, jakby poszedł za chronologią powstawania nowotestamentowych materiałów i swoich badań, tymczasem chronologia początków chrześcijaństwa to najpierw historyczny Jezus Chrystus ze swoją objawiającą go działalnością, potem kerygmaticzne działanie tych, co poszli za Jezusem, a dopiero odpowiedzią na to wszystko stały się najstarsze wyznania wiary (s. 65-74), tytuły chrystologiczne, hymny i obrazy Chrystusa w pismach apostoelskich.

Jeżeli w powyższej dywagacji można widzieć jedynie możliwość innej struktury, to nie można tego powiedzieć o mankamencie, jakim jest niestaranność widoczna w niemieckim streszczeniu (*Ein Überblick*). Zauważa się w nim cały szereg błędów w pisowni, np. s. 795: Gotessohn; s. 796: eingeschrenkt, kristich, vobei, heilgesichtliche, am Ihn, schliesst, beide Motives, Zwölfereisen; s. 797: Resurektion, hlg., Apokalipse, Auterweckung, im den ersten Predigten. Trudno przypuścić, aby te błędy pochodziły od autora. Raczej przepisujący manuskrypt, prawdopodobnie słabo znając język niemiecki, byli ich źródłem.

Szkoda także, że w monografii brakuje jakichkolwiek indeksów. Przecież obecnie nie jest trudno je sporządzić. Załączone indeksy miejsc biblijnych, nazwisk czy też treści zawsze ułatwiają korzystanie z każdej, a zwłaszcza z tak obszernej publikacji. Oby w kolejnych wydaniach tej niewątpliwie interesującej i bardzo dobrej monografii zostało to uzupełnione.

Ktoś kiedyś, podziwiając ogrom i jakość twórczości J. S. Bacha, powiedział, że nie jest to wcale „potoczek” (niem. *Bach*), ale „prawdziwy ocean”. Myślę, że wielu współczesnych biblistów myśli podobnie, podziwiając ogrom pracy naukowo-badawczej, dydaktycznej i organizacyjnej o. prof. H. Langkammera. Widać to zwłaszcza w jego ostatnim dziele: *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle NT*, które stanowi – analogicznie do tego co napisał obecny papież – wynik także jego „osobistego szukania »oblicza Pana«” (Benedykt XVI, dz. cyt., s. 14). Rzeczywiście o. Hugolin Langkammer to nie jest tylko jakiś „potoczek”, ale prawdziwy „ocean”. Wypada biblistyce życzyć, aby ten „biblijny ocean” jak najdłużej ubogacał badania naukowo-biblijne swoją głębią, w Polsce i nie tylko.

### **Zusammenfassung**

Die Rezension des Buches *Obraz Jezusa Chrystusa w świetle NT. Przyczynek do chrystologii analogicznej NT* von Hugolin Langkammer weist auf ein wichtiges Werk des Autors, dem eine grosse Renommee in der Welt der Bibelwissenschaftler zukommt. Im ersten Hauptteil des Buches geht es um die Sachchristologie, im zweiten um die Subjektchristologie. Im letzten Hauptteil wendet sich der Autor der Analyse der vielen Christus-Bilder im Neuen Testament zu.





Paweł Prüfer, *Duszpasterstwo akademickie wędką pastoralną i ułem formacyjnym*,  
Oficyna Wyd. Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2010, 237s.

„Młodzi są wiosną i nadzieją społeczeństwa i Kościoła”  
[P. Prüfer, s. 95]

Książka *Duszpasterstwo akademickie wędką pastoralną i ułem formacyjnym*, której autorem głównym jest ksiądz Paweł, jest pracą z gatunku monografii ze sporym akcentem na wątek sondażowo-opiniujący. Autor w dość oryginalny sposób przedstawia „kroczenie” swoje wraz z grupą młodych osób po tajnikach wiary i religii. Książkę lokowałabym w obszarze socjopedagogiki religii. Są to opisy spotkań ze studentami w ramach szeroko widzianej i realizowanej przez autora działalności duszpasterza akademickiego. Znajdujemy tutaj, obok czysto edukacyjnej i teoretycznej formy tekstów, treści homilii i słowa skierowane ku młodym i ubogacone pięknem modlitwy powszechnej autorstwa Oliwii Michalak, mamy też relacje ze spotkań podmiotów w różnych obszarach, poza typowo eucharystycznymi.

Edukacja – formacja tutaj pokazana, jest więc rezultatem interakcji podmiotów, uzgadniania pola znaczeń i wzajemnych w nich dokonań. Książka ma dwa wzajemnie przenikające się i uzupełniające profile. Z jednej strony religijny, z drugiej edukacyjny – ten wspomniany socjopedagogiczny. Zawartość merytoryczna łączy w sobie odautorską wiedzę teologiczną i naukową, socjologiczną autora oraz wplecione teksty Aleksandry Walkowiak, Oliwii Michalak, Anny Dobrychłop, Jarosława Macały, jak i fragmenty wypowiedzi szeregu innych uczestników DA niewymienionych z nazwiska. Całość ubarwiono rysunkami Magdaleny Kalinowskiej. I tutaj polemizowałabym z autorem, czy inne teksty merytorycznie, oscylujące wokół duszpasterstwa akademickiego są konieczne. Ale skoro taki był zamysł autora, jako czytelnik powinienam to uszanować.

Osobiście dostrzegam w tej monografii szerokie studium tożsamości. Jest ona niejako układem centrycznym i zataczając coraz to szersze kręgi, odkrywa, a w toku pracy w duszpasterstwie akademickim – kształtuje tożsamość jednostkową, tę wewnętrzną, człowiecze „ja”, która w zjednoczeniu z Bogiem odsłania moje „ja we mnie”, obszary humanizmu, prawdy płynącej z objawienia Chrystusa. Ta tożsamość jednostkowa ukazuje, kim są młodzi ludzie, studenci, jako istoty ludzkie i Boże.

Tożsamość grupowa, która będąc na polu oddziaływań wyższej uczelni i duszpasterstwa akademickiego, kształtuje się w relacji do wspólnoty, ale i dzięki wspólnocie doskonali. Socjalizacja, edukacja, ewangelizacja dokonująca się w obrębie grupy, kształtują każdą tożsamość jednostkową, budując tożsamość grupową.

Tożsamość społeczna, jako jeszcze szerszy wymiar samookreślenia, ukazuje aksjologiczne wartości kultywowane w społeczności młodych ludzi, społeczności

akademickiej, rzec by można, przyszłą warstwę inteligencji naszego kraju. Jakże silnie ta tożsamość społeczna i grupowa są ze sobą sprzęgnięte w relacji: Bóg – ja – student – członek DA – Polak – katolik.

Bytując w określonej kulturze, człowiek buduje tożsamość kulturową, staje się tak jedynym jej podmiotem, jak i przedmiotem. W określonej kulturze i dzięki niej, człowiek i jego człowieczeństwo wyrażają się w budowanej misternie tożsamości. Tutaj widzę efekty pracy i współpracy „studenci – padre” (z włoskiego ojciec, opiekun).

Wertując strony książki (co zresztą nurtowało autora i skłoniło do twórczej pracy monograficznej), czytelnik nabiera coraz większego przekonania, że możliwa jest edukacja i formacja religijna w ramach spotkań akademickich autora. Ale! – i to jest chyba najważniejsze przesłanie płynące z tej lektury – to wiara w Boga i ogromna miłość do młodych osób wespół sprawiły, że metoda „wędk i ryby”, czy jak chce autor „wędk i ula” zdaje egzamin. Jest nośną i możliwą drogą formacyjną.

Rzadko kiedy mogłam czytać w monografiach i sondażach tak pięknie o młodych – dorosłych, o ich poszukiwaniu, zaangażowaniu, trwaniu, o ich ogromnej wartości jako młodzieży, jako akademikach, jako przyszłych naszych chlebobawcach. Dlatego też pozwoliłam sobie jako motto recenzji użyć słów autora o młodzieży. Jest jeszcze inna niezmiernie istotna sprawa. Będąc księdzem zaangażowanym w problemy studentów, mając ogromną wiedzę, takt i kulturę osobistą, chcąc i towarzysząc młodym krok po kroku, autor pokazuje, że bycie tuż, tuż, obok, trwanie przy nich na dobre i złe jest wzorem i warunkiem takiego „Pawłowego duszpastersko-akademickiego powołania”.

Przygoda młodych z Ewangelią okazuje się tutaj (w parafii św. Józefa pod czujnym okiem księdza proboszcza Leszka Kazimierczaka) być możliwą i efektywną. Jeśli więc silny i czytelny wzorzec osobowy duszpasterza akademików i dobrane metody pracy trafią w zapotrzebowanie tej fazy cyklu życia, w jakiej są studenci, to wespół będą alternatywne wobec innych wszechobecnych i dominujących.

Ciągłe trwanie przy młodych ludziach, bycie z nimi i dla nich, ustalanie różnych granic moralnych i etycznych okazało się być metodą i metodyką pracy. Umiłowanie drugiego, innego, szacunek dla jego „ja”, współuczestniczenie w ciągle rodzących się pomysłach na młodzieńcze formy działań w obrębie DA (i nie tylko), odpowiedziały na zapotrzebowanie studentów. Lektura książki, moje osobiste doświadczenia i wiedza – matki, parafianki, pracownika naukowego – uzmysławiają, że młodzi ludzie potrzebują wyraźnych, czytelnych, prawych wzorców osobowych, wzorców, w których Bóg znaczy Bóg, prawo znaczy prawo, a bycie matką, ojcem, księdzem znaczy wierność Dekalogowi.

W czasach upadku wielkich metanarracji jako jedynie słusznych i obowiązujących, a zarazem pojawiającego się wzrostu przemocy i demoralizacji we współczesnym społeczeństwie, książka ta niesie wiarę w potrzebę i konieczność troski o edukację religijną jako ostatnią (być może) instancję troszczącą się o tożsamość młodych ludzi, będącą środkiem wykształcenia charakteru, wiary, sumienia i systemu wartości. Czyta się ją z dużą satysfakcją, w poczuciu odbywania podróży z mło-

dymi ludźmi w interdyscyplinarny obszar: teologii, pedagogiki, socjologii wychowania i juwentologii. Polecam przeczytanie jej teologom, nauczycielom i wszystkim zajmującym się wychowaniem, edukacją i metodyką pracy z młodymi ludźmi. Kończąc – w kontekście recenzowanej książki pragnę przytoczyć jakże znamienne słowa Ojca Św. Jana Pawła II: „Człowiek jest wielki nie przez to, co ma, nie przez to, kim jest, lecz przez to, czym dzieli się z innymi”.

### **Zusammenfassung**

Die Rezension des Buches von Paweł Prüfer *Duszpasterstwo akademickie wędką pastoralną i ulem formacyjnym* würdigt den Beitrag des Autors zum besseren Verständnis der Studentenseelsorge und der Hochschulgemeinde. Das Buch macht klar, dass die Bildung und Erziehung, besonders im religiösen Bereich, einen sehr hohen Wert haben angesichts des Wachstums des gewalttätigen Verhaltens und der Promiskuität. Deshalb ist es empfehlenswert zu lesen, weil die pastorale Sorge um junge Menschen hier interdisziplinär beleuchtet wird.

