



Wydawnictwo Naukowe
UKSW w Warszawie

Rok XII 2017
Nr 2(35)

WARSZAWSKIE STUDIA PASTORALNE

Warszawa 2017

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

PRZEWODNICZĄCY:
ks. Edmund Robek SAC

ks. Jan Przybyłowski – zastępca przewodniczącego
Błażej Szostek – sekretarz
ks. Ryszard Czekalski
ks. Jerzy Lewandowski
ks. Aleksander Pietrzyk SAC
ks. Czesław Parzyszek
ks. Dariusz Pater
ks. Tomasz Wielebski
Mateusz Jakub Tutak
Piotr Ochotny
Kamil Bomber
Łukasz Patoń

SKŁAD, ŁAMANIE:
Maciej Faliński

Redakcja zastrzega sobie prawa do umieszczenia artykułów znajdujących się w 2/35 numerze Warszawskich Studiów Pastoralnych w wersji on-line na stronie:

<http://www.warszawskiestudiapastoralne.pl>
oraz indeksowanie artykułów na wybranych bazach danych.

ISSN 1895-3204

© Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny
Specjalizacja Teologii Pastoralnej
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
tel. (22) 561 88 00

Druk:
Volumina.pl
ul. Mieszka I 63/64
71-011 Szczecin

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	7
---------------------	---

KOŚCIÓŁ W POLSCE

BP PROF. KUL DR HAB. WIESŁAW ŚMIGIEL Próba ukazania aktualnej sytuacji kościoła katolickiego w Polsce <i>An Attempt to Present a Current Situation of the Catholic Church in Poland</i>	9
KS. GRZEGORZ BACHANEK Teologiczne podstawy działalności trzeźwościowej ks. Karola Mikoszewskiego <i>Theological foundations of pro-sobriety activities of Fr. Karol Mikoszewski</i>	25
ZOFIA KĘPIŃSKA-WALCZAK Wyzwania stojące przed nauczaniem religii we współczesnej szkole <i>The challenges of religion teaching in contemporary school</i>	45
KS. MAREK FILIPCZUK Relacyjna natura sakramentu pokuty i pojednania w perspektywie usprawiedliwiającej łaski <i>Relational nature of the sacrament of penance and reconciliation in the perspective of justifying grace</i>	57

POKUTA I PRZEBACZENIE

KS. PIOTR OCHOTNY

*Nie mówię ci, że aż 7 razy, lecz aż 77 razy (Mt 18, 22).*Czy przebaczenie można nakazać? Przebaczenie aktem
sprawiedliwości czy miłości?

“I tell you, not seven times, but seventy-seven times”

*(Matthew 18:22) Can you order someone to forgive?**whether forgiveness is an act of justice or love? 87*

W NURCIE PASTORALNYM

SERGIUSZ ANOSZKO

Posługa duszpasterska w nowych ruchach religijnych:

kapłaństwo i „spowiedź” scjentologiczna

*Ministry in the new religious movements: the priesthood**and the „confession” in the Church of Scientology 103*

BŁAŻEJ SZOSTEK

Bezrobotny w świetle refleksji psychologiczno-pastoralnej

Unemployed reflection of psychological and pastoral 123

KS. ŁUKASZ MAZUREK MIC

Duszpasterz nadziei w świecie (bez)nadziei

– realizacja repraesentatio Christi w posłudze Eklezji dzisiaj

*Pastor of hope in a world without hope – realization**repraesentatio Christi in the ministry of the Church today 137*

DR PAWEŁ PŁATEK

Wpływ Internetu na rozwój człowieka

w refleksji semantyczno-kulturowej

*The impact of the Internet on human development in semantic**and cultural reflection 155*

BŁAŻEJ SZOSTEK

Wykluczenie społeczne osób niepełnosprawnych.

Rys problematyki z perspektywy pastoralisty

Social exclusion of people with disabilities.

An outline of the issues from the perspective of pastoralisty 187

SPRAWOZDANIA

Ks. PIOTR OCHOTNY

Sprawozdanie z konferencji „Každy dom jest kandelabrem”

(*Amoris Laetitia* 8). Rodzina w dobie przemian”

Warszawa, 1 grudnia 2016 roku 199

RECENZJE

Ks. EDMUND ROBEK SAC

Książka ks. Mirosława Mejniera SAC, *Wędrowki ku sacrum,*

Apostolicum, Warszawa 2017, ss. 380. 205

SŁOWO WSTĘPNE

Współczesna teologia pastoralna często odwołuje się do innych dziedzin nauki, aby móc lepiej wskazywać i rozumieć problemy i zagadnienia, które mogą dotyczyć współczesnego człowieka.

Papież Franciszek w Orędziu na Wielki Post w roku 2014 mówił, że nędza materialna ma wiele źródeł i przyczyn. Jest ona m.in. wynikiem egoizmu oraz ideologii neoliberalizmu, która sprowadza relacje międzyludzkie do logiki rynku, tj. zysku, popytu i podaży oraz niczym nieograniczonego konsumizmu. Nędza materialna jest skutkiem braku międzyludzkiej solidarności oraz zasady pomocniczości. W jakiś sposób jest ona związana z nędzą moralną, która – jak zauważa Franciszek we wspomnianym Orędziu – „czyni człowieka niewolnikiem nałogu i grzechu. Ileż rodzin żyje w udręce, bo niektórzy ich członkowie – często młodzi – popadli w niewolę alkoholu, narkotyków, hazardu czy pornografii! Iluż ludzi zagubiło sens życia, pozbawionych zostało perspektyw na przyszłość, utraciło nadzieję! I iluż ludzi zostało wepchniętych w taką nędzę przez niesprawiedliwość społeczną, przez brak pracy, odbierający godność, jaką cieszy się żywiciel rodziny, przez brak równości w zakresie prawa do wykształcenia i do ochrony zdrowia. Takie przypadki nędzy moralnej można słusznie nazwać zaczątkiem samobójstwa.”

Nędza materialna i moralna jest niejednokrotnie potęgowana i generowana przez nędzę duchową, która – jak podkreśla Papież – dotyka nas, „gdy oddaliśmy się od Boga i odrzucamy Jego miłość” bowiem „jeśli sądzimy, że nie potrzebujemy Boga, który w Chrystusie wyciąga do nas rękę, bo wydaje się nam, że jesteśmy samowystarczalni, wchodzimy na drogę wiodącą do klęski. Tylko Bóg prawdziwie zbawia i wyzwala”.

Niniejszy 35 numer naszego periodyku oddajemy do Państwa rąk w czasie Wielkiego postu. Życzymy, aby ten szczególny czas w roku liturgicznym sprzyjał refleksji (także naukowej) nad tym co nas otacza, a także nad swoim życiem.

Szanowni Czytelnicy, zachęcamy do podejmowania współpracy z naszym Czasopismem. Jest to prawdziwe forum wymiany naukowej i „miejsce” owocnego dialogu ludzi poszukujących Prawdy. Dlatego każdy materiał nadesłany do Redakcji jest uważnie czytany. Lektura zawsze pozwala lepiej poznać Autora artykułu i najczęściej nawiązuje się przynosząca dobre owoce naukowe współpraca. Tym, którzy dzielą się owocami swojej pracy badawczej i nadsyłają materiały do „Warszawskich Studiów Pastoralnych” bardzo serdecznie dziękujemy i życzymy dalszych sukcesów w twórczej pracy.

Redakcja

BP PROF. KUL DR HAB. WIESŁAW ŚMIGIEL

PRÓBA UKAZANIA AKTUALNEJ SYTUACJI KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE

*An Attempt to Present a Current Situation
of the Catholic Church in Poland*

Kościół katolicki nie jest abstrakcyjnym pojęciem, ale żywą wspólnotą (horyzontalną i wertykalną), która w wymiarze widzialnym urzeczywistnia się w określonych uwarunkowaniach miejsca i czasu. Tych rozmaitych uwarunkowań jest sporo – od kontekstu historycznego, społeczno-politycznego, przez ekonomiczny, aż po kulturowy. Najogólniej można przyjąć, że uwarunkowania i zdolności ewangelizacyjne to podstawowe składniki ukazujące kondycję Kościoła. Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie: jaka jest aktualna sytuacja Kościoła w Polsce? Jakie są kluczowe uwarunkowania jego działania, jaka jest jego żywotność oraz jakie są jego blaski i cienie? Refleksja ograniczona do ram artykułu pozwala wyłącznie na zasygnalizowanie pewnych problemów. Jest to raczej głos w dyskusji oraz przyczynek do dalszych badań.

Kościół w Polsce na tle Europy wciąż jawi się jako ostoja katolicyzmu, dotyczy to głównie autodeklaracji wiary, choć również częstotliwość praktyk religijnych wciąż jest wysoka. Niemniej zdaniem socjologów w Polsce nie występuje „sekularyzacja galopująca”, ale można dostrzec symptomy tzw. „sekularyzacji pełzającej”, która stopniowo, ale systematycznie kruszy fundamenty tradycyjnie pojętej religijności. Można również zauważyć spadek zaufania do Kościoła jako instytucji, szczególnie wśród ludzi młodych. Niemniej trudno wskazać dominujące tendencje, które pozwoliłyby wskazać jednoznaczne kierunki przemian i wyznaczyłyby prognozę rozwoju. Ponadto diagnoza socjologiczna ukazuje stan w chwili badania, a wszelkie próby

długoterminowych rokowań, nawet w oparciu o rzetelne dane empiryczne, obciążone są sporym ryzykiem pomyłki.

Trudności w opisie i ocenie Kościoła w Polsce

Ukazanie w miarę możliwości wyczerpującej i obiektywnej sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce jest niezwykle trudne, ponieważ złożone są uwarunkowania jego działania, jak i skomplikowana wewnętrzna dynamika. Ponadto w naszym kraju występują znaczące różnice w kondycji Kościoła w poszczególnych regionach i diecezjach (np. wskaźnik *dominantes* w diecezji łódzkiej wynosi 24,8%, archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej 24,9%, koszalińsko-kołobrzeskiej 25,9%, a w diecezji tarnowskiej 70,1%, diecezji rzeszowskiej 64,6%, archidiecezji przemyskiej 59,6%).

Niemal każdy opis i diagnoza Kościoła katolickiego w Polsce obciążone są ideologicznym balastem. Środowiska lewicowo-liberalne raczej rysują obraz Kościoła anachronicznego, represyjnego i nieatrakcyjnego, który jeśli nie jest w ruinie, to przynajmniej widać na nim poważne pęknięcia i jest tylko kwestią czasu, kiedy dozna znaczącego kryzysu. Nieco łagodniej, ale również z niepokojem oceniają kondycję Kościoła w Polsce niektórzy przedstawiciele nurtu progresywnego, który zmierza do modernizacji struktur kościelnych. Widzą oni w Kościele przede wszystkim instytucję z przeszłości, która jest za mało otwarta, aby skutecznie odpowiadać na wyzwania, które niesie pluralizm społeczno-kulturowy. Zwolennicy nowej ewangelizacji widzą w Kościele w Polsce potencjał religijności, choć nie koniecznie odpowiada temu żywa wiara. Dostrzegają oni autodeklaracje wiary i wskaźniki praktyk religijnych nie jako wartość samą w sobie, ale jako punkt wyjścia do nawrócenia pastoralnego. Wreszcie skrajne stanowisko prezentują środowiska ultrakatolickie, które przekonują o żywotności, sile i niemal mesjańskiej roli Kościoła w Polsce oraz w Europie. Ukazują go jako bastion katolicyzmu, który jest w stanie postawić tamę laicyzacji (sterowanej i spontanicznej) oraz skutecznie prowadzić ewangelizację. Te środowiska wyznaczają Kościołowi w Polsce zadanie odbudowania rozmytej tożsamości europejskiej.

Jednak ich postulaty dotyczą głównie powrotu do tradycyjnego duszpasterstwa.

Tymczasem sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce nie jest zła, ani dobra – po prostu jest specyficzna i trzeba ją odczytać jako współczesny znak czasu. W takim rozumieniu staje się wyzwaniem i zadaniem, a nie powodem do chluby i zadowolenia lub okazją do narzekania i roztaczania negatywnej wizji Kościoła w kryzysie¹. Przecież wiadomo, co należy czynić – głosić Dobrą Nowinę! Natomiast wciąż aktualne jest pytanie w jaki sposób to czynić? Nie tylko idzie o to, by zatrzymać wierzących, wzmocnić struktury i obronić status quo, ale zadania i cele są bardziej ambitne: odnaleźć i pozyskać dla Chrystusa tych, którzy się zagubili. Nie można również zaniedbać działalności misyjnej, tej *ad extra* i *ad intra*². Rzetelne rozeznanie sytuacji Kościoła w Polsce pomaga znaleźć kierunki działania, które byłby odpowiedzią na współczesne znaki czasu. Przecież znak czasu, jako specyficzny rodzaj przemawiania Boga do człowieka, domaga się odczytania, ewangelicznej (teologicznej) interpretacji i działania³.

Kontekst historyczny oraz uwarunkowania społeczno-polityczne

Nie sposób zrozumieć sytuacja Kościoła w Polsce bez kontekstu historycznego. Z przeszłości Kościół wyłania się jako obrońca i opiekun narodu. Rok 2016 to rocznica 1050-lecia chrztu Mieszka I, czyli

¹ Papież Franciszek w adhortacji „*Evangelii gaudium*” przestrzegł przed „egoistyczną acedią” (EG 81) oraz „psychologią grobu, która stopniowo zamienia chrześcijan w muzealne mumie” (EG 83). Papież podkreślił, że należy „zdecydowanie odciąć się od proroków nieszczęść, głoszących co najgorsze, tak jakby bliski już był koniec świata” (EG 84), gdyż „zły duch przegranej jest bratem pokusy oddzielenia przed czasem ziarna od kłokolu, produktem lękliwego i egocentrycznego zniechęcenia” (EG 85).

² Zob. W. Śmigiel, *W kierunku misyjnego przeobrażenia Kościoła w Polsce*, w: Komisja Duszpasterstwa Episkopatu Polski, *Idźcie i głóście. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce 2013-2017*, Poznań 2016, s. 259-272.

³ Por. D. Valentini, *Segni dei tempi*, w: *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonacelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi: Cittadella Editrice 1980, s. 532-534.

symboliczny moment Chrztu Polski. Wówczas rozpoczął się długi, ponieważ trwający kilka wieków, proces chrystianizacji, który nie został przerwany pomimo zawirowań historycznych. Od tamtego czasu Polska jest nieprzerwanie chrześcijańska oraz wierna papieżowi. Chrzt Polski to według wielu historyków najważniejszy moment w historii państwa, ponieważ stało się ono częścią zachodnioeuropejskiej cywilizacji chrześcijańskiej oraz znalazło się w kręgu kultury łacińskiej⁴. Wówczas wyznaczono rdzeń, wokół którego kształtowała się polska tożsamość narodowa⁵.

W czasie zagrożeń naród łączyła wiara i przynależność do Kościoła. Najwyraźniej było to widoczne w czasie zagrożeń zewnętrznych i wojen. Dla przykładu można wskazać na czas zaborów, gdy wiara katolicka i polskość zrosły się i były podtrzymywane i manifestowane w Kościele. Dlatego też najpoważniejsi i najgroźniejsi przeciwnicy państwa Polskiego uderzali w Kościół katolicki – tak było w czasie zaborów, okupacji niemieckiej i tak było w okresie komunizmu⁶. W okresie komunizmu Kościół był bodajże jedyną przestrzenią wolności i parasolem ochronnym dla działaczy demokratycznej opozycji. Wprawdzie część społeczeństwa ulegała propagandzie antykościelnej, ale laicyzacja sterowana (narzucona) okazała się płytką i nie zdołała doprowadzić do erozji religii. Dlatego przynależność do Kościoła katolickiego pomagała zachować tożsamość narodową, w pewnym sensie Kościół jawił się również jako „sumienie narodu”. Zatem z przeszłości Kościół katolicki wyszedł jak obrońca i opiekun narodu.

Z kontekstem historycznym łączą się uwarunkowania społeczno-polityczne. Współcześnie w Polsce stykają się dwa trendy negatywne: pierwszy jest związany z konsekwencjami komunizmu,

⁴ Zob. *1050 lat chrześcijaństwa w Polsce*, red. P. Ciecieląg [i in.], Warszawa 2016.

⁵ A. Duda, *Orędzie Prezydenta RP przed Zgromadzeniem Narodowym z okazji jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski* (Poznań, 15 IV 2016), Tekst na Oficjalnej Stronie Prezydenta RP, <http://www.prezydent.pl/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta-rp/wystapienia/art,37,oredzie-prezydenta-rp-przed-zgromadzeniem-narodowym-z-okazji-jubileuszu-1050-lecia-chrztu-polski-pleng.html> (4 V 2016).

⁶ Por. tamże.

drugi z konsumpcyjno-liberalnym stylem życia⁷. Do pozytywnych uwarunkowań można zaliczyć coraz większą świadomość społeczną i aktywizację społeczeństwa; demokrację i pluralizm polityczny, które zakładają konieczność świadomego wyboru; powstawanie oddolnych inicjatyw obywatelskich itd. W Polsce stopniowo kształtuje się społeczeństwo obywatelskie, co przekłada się również na życie wspólnot parafialnych.

W sferze religii poważnym problemem są konsekwencje ideologii marksistowskiej z okresu PRL-u. Państwo totalitarne przestało istnieć, ale pozostali ludzie oraz środowiska przesiąknięte klimatem tamtego okresu. Utrzymuje się mentalność ludzi, która została ukształtowana w komunizmie. Poza tym wydarzenia ostatnich lat pokazują, że w Polsce występują tendencje sekularyzacji spontanicznej, choć nie można wykluczyć, że wciąż istnieje laicyzacja sterowana, tylko trudniej jednoznacznie wskazać jej podmiot⁸.

W procesie transformacji ustrojowej, która dokonała się w Polsce po 1989 roku, Kościół odegrał znaczącą rolę, ale też stał się obiektem krytyki. Szczególnie aktywne zaangażowanie katolików w politykę stało się punktem newralgicznym⁹. W pierwszym okresie demokratycznej Polski lewica i radykalne środowiska antyklerykalne powróciły do lansowania sekularyzmu, rozumianego jako ideologia¹⁰. Środowiska te zaczęły wysuwać postulaty ograniczenia lub nawet usunięcia oznak religijności z przestrzeni publicznej, wycofania

⁷ R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 67.

⁸ Tamże.

⁹ Świadczyły o tym spory wokół ratyfikacji konkordatu, zapisów dotyczących relacji między Kościołem a państwem w Konstytucji RP oraz obecność duchownych w życiu politycznym. R. Kamiński, *Kościół a życie publiczne jako problem pastoralny*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, *Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych*, red. K. Gózdź, K. Klauza, Cz. Rychlicki, H. Słotwińska, P. Szczur, Lublin 2004, s. 111.

¹⁰ Por. H. Skorowski, *Aktualna kondycja społeczeństwa polskiego*, w: *Pogranicza. Historia – socjologia – teologia*, red. J. Chyła, K. Krzemiński, P. Zientkowski, Łeba 2014, s. 22-23.

katechezy ze szkół oraz zakazu uczestnictwa duchownych w uroczystościach państwowych. Laicka batalia dotyczyła również spraw moralnych, głównie zmian w prawie, które ułatwiałyby dostęp do aborcji, umożliwiły związki osób tej samej płci, usankcjonowały procedury *in vitro* i wiele innych zapisów sprzecznych z zasadami moralności chrześcijańskiej.

Ponadto należy uwzględnić fakt, że w Polsce nadal żyją byli członkowie PZPR, funkcjonariusze UB, wywiadu PRL, teoretycy i praktycy marksizmu oraz inni beneficjenci tamtego okresu. Żyją oni tęsknotą za czasem komunizmu i tamtym „porządkiem” (raczej nieporządkiem) społecznym. Część z nich w czasie transformacji ustrojowej przeszła na pozycje establishmentu ekonomicznego, a część ulokowała się w różnych środowiskach opiniotwórczych. Poza tym żyją ich dzieci, wnuki, całe rodziny wychowane w duchu antykościelnym. To ludzie dla których fakt, że katolicy mogą publicznie świadczyć o wierze i przynależności do Kościoła jest niezwykle trudny do zaakceptowania. Te poglądy są wzmacniane przez europejskie prądy liberalne oraz „utrata pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna” (EE 7)¹¹. Papież Jan Paweł II w czasie homilii w Skoczowie trafnie scharakteryzował konsekwencje czasu komunizmu: „Czy może historia płynąć przeciw prądowi sumień? Za jaką cenę może? (...) Tą ceną są, niestety, głębokie rany w tkance moralnej narodu, a przede wszystkim w duszach Polaków, które jeszcze się nie zabiłiły, które jeszcze długo trzeba będzie leczyć” (22 V 1995 r.).

Konsekwencje tych tendencji widać w sposobie wartościowania młodego pokolenia, w znacznej mierze uformowanego przez obraz świata prezentowany przez media elektroniczne, głównie Internet. Niepokojące są również zmiany mentalnościowe dotyczące etyki seksualnej i trwałości małżeństwa.

¹¹ W. Śmigiel, *Zaangażowanie katolików świeckich w politykę – specyfika sytuacji w Polsce*, w: *Kościół. Komunia i dialog*, red. P. Kantyka, J. Czerkawski, T. Siemieniec, Kielce 2014, s. 280-282.

Religijność Polaków

Z badań socjologicznych wynika, że religijność to – zdaniem Polaków – jedna z nielicznych dziedzin, w której od końca lat osiemdziesiątych nastąpiły niekorzystne zmiany¹². O spadku religijności w ostatnim dwudziestopięcioleciu przekonanych jest aż dwie trzecie dorosłych Polaków (67%). Jej wzrost dostrzega jedynie co dziesiąty respondent (10%) i praktycznie tyle samo (11%) nie zauważa istotnych zmian w tym zakresie. Dane empiryczne oparte na autodeklaracjach nie wskazują na aż tak istotne zmiany, jednak można zaobserwować przechylenie w kierunku bardziej zindywidualizowanej i jednocześnie mniej zinstytucjonalizowanej religijności, w której niedzielne uczestnictwo w Mszy świętej nie jest obligatoryjne, a kanon wiary katolickiej nie musi być przyjmowany w całości¹³. Szczególnie w odniesieniu do zasad moralnych współczesnych katolików w Polsce cechuje wybiórczość i relatywizm.

Socjologiczne badania Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC w Polsce pokazują bardziej pozytywny obraz praktyk religijnych. Wynika z nich, że uśredniony wskaźnik *dominantes* dla Polski wynosi 39,1%, zaś *communicantes* 16,32%, przy tendencji stopniowego spadku *dominantes* i wzroście *communicantes*. Natomiast niewątpliwie pozytywna zmian nastąpiła w zakresie *participantes*, ponieważ w ostatnich 20 latach nastąpił wzrost z 3% do 8%¹⁴.

Globalny obraz danych empirycznych może wskazywać, że w Polsce następuje stopniowa polaryzacja postaw religijnych¹⁵. Cześć wiernych tworzy jądro wspólnoty parafialnej – czuje się odpowiedzialna za Kościół oraz angażuje się w życie parafii i wspólnot eklezjalnych. Dla innych religia nadal pozostaje ważną sferą życia, ale w wielu aspektach nie stanowi w społeczeństwie pluralistycznym wyznacznika

¹² Zob. R. Boguszewski, *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Warszawa, Komunikat z badań CBOS nr 26/2015.

¹³ Por. Tenże, *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim – zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012, s. 163-165.

¹⁴ Zob. W. Sadłoń, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*, Warszawa 2015.

¹⁵ Zob. *Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, red. P. Ciecieląg [i in.], Warszawa 2014.

codziennego postępowania. Rysuje się rozdźwięk pomiędzy wiarą wyznawaną a praktykowaną. Pojawiła się też grupa katolików nominalnych, obojętnych, raczej przywiązanych do tradycji, akceptujących niektóre zwyczaje związane z religią, ale żyjąca według świeckich projektów na życie. W ich życiu religia jest zbyteczna w życiu codziennym, ale pomaga sensownie zagospodarować niektóre ważne egzystencjalne wydarzenia np. narodziny, małżeństwo oraz śmierć kogoś bliskiego¹⁶.

Powołania kapłańskie i zakonne

W roku akademickim 2015/2016 w seminariach duchownych w Polsce kształciło się 4612 kleryków, w tym 1029 na pierwszym roku. W seminariach zakonnych było 1803 kleryków, w tym 351 na pierwszym roku. Najwięcej kleryków mieli franciszkanie – 165, salezianie – 152, franciszkanie konwentualni – 145, kapucyni – 106 oraz dominikanie – 102. Są również zgromadzenia, które w ogóle nie mają kleryków w seminariach. W męskich zgromadzeniach zakonnych w postulacie było 286 osób oraz w nowicjacie – 511. Najwięcej postulątów mieli franciszkanie – 56, kapucyni – 43 i franciszkanie konwentualni – 38. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że niektóre zgromadzenia, np. salezianie, nie prowadzą postulatu¹⁷. Relatywnie spora liczba powołań do zgromadzeń zakonnych żyjących według reguły św. Franciszka z Asyżu to prawdopodobnie jeden z elementów „efektu papieża Franciszka”.

Trudniejsze do opracowania są powołania do żeńskich instytutów życia konsekrowanego, ponieważ formacji zakonnych jest znaczna ilość oraz dane nie zawsze są na bieżąco udostępniane. Ze statystyk

¹⁶ Na tle krajów zachodnioeuropejskich społeczeństwo polskie nadal prezentuje wysoki poziom religijności. Jednak katolicyzmu polskiego nie da się opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. Z jednej strony procesy sekularyzacyjne, a z drugiej ewangelizacja. W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościżkową” interpretację procesów przemian w polskim katolicyzmie (między sekularyzacją i ewangelizacją).

¹⁷ Por. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Dane dotyczące powołań*, <http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/117-powoania.html> (22 IV 2016).

żeńskich instytutów życia konsekrowanego wynika, że w 2004 r. w Polsce było 22 568 siostr zakonnych, w tym 1410 klauzurowych, 741 nowicjuszek oraz 484 postulantek. Liczba siostr zakonnych systematycznie, choć powoli maleje. W roku 2013 było ich w Polsce 19 037, podczas gdy w 1990 – 26 081, w 1994 – 24 985, w 1998 – 25 424, a w 2006 – 23 039. W 2013 r. do złożenia ślubów przygotowywało się 501 kandydatek. W latach 1991-2005 ubyło 200 żeńskich domów zakonnych. Spadek ten nie dotyczy klasztorów klauzurowych, których w tym okresie przybyło¹⁸.

Analizując dynamikę powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce należy również uwzględnić kryzys demograficzny. Mniejsza liczba młodych ludzi, w tym zdających egzamin dojrzałości, przekłada się również na liczbę kandydatów do stanu duchownego i zgromadzeń zakonnych. Dlatego w ostatniej dekadzie w odniesieniu do powołań męskich – zarówno diecezjalnych, jak i zakonnych – można zauważyć nieznaczny spadek. Natomiast w zgromadzeniach żeńskich pojawiła się wyraźna tendencja spadkowa, która jednak ominęła zakony klauzurowe.

Blaski i cienie Kościoła w Polsce

Pozytywnym zjawiskiem jest znaczny wzrost *participantes*, którzy stanowią jądro wspólnot kościelnych. Można przyjąć, że ich poziom w granicach 8-10% może przyczynić się do skutecznej odnowy, a w sprzyjających okolicznościach do przemiany parafii z instytucji usług religijnych w postulowaną wspólnotę wspólnot. *Participantes* to przede wszystkim członkowie różnych zrzeszeń eklezjalnych (wspólnot, ruchów, stowarzyszeń i grup) oraz osoby zaangażowane w duszpasterstwo (świeccy pracownicy parafii, członkowie rad duszpasterskich i parafialnych, doradcy życia rodzinnego, nadzwyczajni szafarze Komunii świętej itd.). Nakierowanie ich na posługę

¹⁸ Zob. *Najnowsze statystyki powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce*, <http://www.niedziela.pl/arttykul/81280/nd/Najnowsze-statystyki-powolan-kaplanskich> (22 IV 2016).

ewangelizacyjną, a niekiedy wręcz misyjną jest szansą na ożywienie Kościoła w Polsce.

Papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* napisał, iż „Mnożenie się i rozrastanie stowarzyszeń i ruchów w przeważającej mierze młodzieżowych można interpretować jako działanie Ducha Świętego, otwierającego nowe drogi w odpowiedzi na ich oczekiwania i w poszukiwaniu głębokiej duchowości i bardziej konkretnego poczucia przynależności. Trzeba jednak sprawić, by uczestnictwo tych grup w obrębie całego duszpasterstwa Kościoła było bardziej stabilne” (EG 105). W Polsce wzrostowi wskaźników *participantes* towarzyszy coraz większa aktywność zrzeszeń eklezjalnych – wspólnot, ruchów, stowarzyszeń i grup. Prowadzą one odważnie ewangelizację w różnych środowiskach, również tych dystansujących się od Kościoła np. Przystanek Jezus czy ewangelizacja uliczna. Badania socjologiczne wykazują, że u Polaków należący do zrzeszeń religijnych następuje stopniowa zmiana motywacji zaangażowania w życie Kościoła od wiary zbudowanej na tradycji, przekazywanej głównie przez rodzinę, do wiary opartej na osobistych wyborach¹⁹.

Rozbudowane struktury kościelne, głównie zaplecze instytucjonalne, nie musi być balastem dla Kościoła, gdyż umiejętnie zagospodarowane stanowi ważną pomoc w posłudze pastoralnej. Atutem jest Caritas, które swoim działaniem obejmuje wielu ludzi dotkniętych różnymi wymiarami biedy. Jest to też pole zaangażowania wielu młodych ludzi działających w parafialnych i szkolnych Zespołach Caritas.

Wyzwaniem dla Kościoła w Polsce jest kryzys małżeństwa i rodziny. Z roku na rok rośnie liczba rozwodów cywilnych, związków niesakramentalnych, a wśród nich i wolnych związków²⁰. Jest

¹⁹ A. Schulz, *Wiosna Kościoła w Polsce*, w: *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, red. A. Petrowa-Wasilewicz, Warszawa 2000, s. 9.

²⁰ Liczba rozwodów w Polsce w 1946 roku nie przekraczała 10 tysięcy rocznie, w roku 1989 wynosiła prawie 40 tysięcy, natomiast w 2009 osiągnęła prawie 70 tysięcy. W ślad za tym rośnie liczba samotnych matek i spada liczba urodzin. W 2011 roku urodziło się w Polsce 388,8 tysiąca dzieci, spośród których 21,3% miało niezamężną matkę. Zob. J. Mariański, *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012.

to związane z upowszechniającym się liberalnym stylem życia, który koncentruje się na tymczasowości i ucieka od decyzji fundamentalnych i długoterminowych. Nie bez znaczenie jest także emigracja zarobkowa, która doprowadziła do wielu rodzinnych problemów np. eurosieroctwo czy długotrwała rozłąka małżonków. Ten negatywny trend jest wzmacniany przez niektóre opiniotwórcze środowiska europejskie. Przykładem takiego myślenia jest „Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej”. Dokument zawiera stwierdzenie, że istnieje pandemia przemocy wobec kobiet, a jej źródłem jest tradycyjny model małżeństwa (monogamicznego i heteroseksualnego), dlatego ten tradycyjny model należy zastąpić alternatywnymi związkami (najlepiej partnerskimi)²¹. Zarysowane tendencje uderzające w tradycyjny i katolicki model małżeństwa i rodziny domagają się wzmocnienia duszpasterstwa rodzin i pastoralnej troski o związki niesakramentalne.

Wspomniane już uwarunkowania posługi pastoralnej w Polsce (głównie historyczne) sprawiają, że duszpasterze często z nostalgią wspominają to, co było; manifestują przywiązanie do tego, co jest; a potęgują lęk, a nawet wrogość wobec tego, co nowe. W imię wierności tradycji łatwo popaść w tradycjonalizm, który z samego faktu, że coś pochodzi z przeszłości nadaje mu bezwzględną wartość pozytywną. Tymczasem zdrowa tradycja to ciągłość i zmiana. Przyjmując za K. Rahnerem, że Kościół jest żywym organizmem, nie można odmówić mu prawa do nieustannej przemiany. Zawsze jednak z poszanowaniem elementów istotnych i niezmiennych, które stanowią fundament życia Kościoła (por. EG 35-39).

W tym kontekście niebezpieczeństwem jest immobilizm pastoralny, który skupia się na podtrzymywaniu utrwalonego status quo duszpasterstwa (por. EG 33). Taka postawa „prowadzi do narcystycznego i autorytarnego elitaryzmu, gdzie zamiast ewangelizowania pojawia się analiza i krytyka innych, a zamiast ułatwiania dostępu do łaski – traci się energię na kontrolę” (EG 94). Źródłem

²¹ P. Bortkiewicz, *Nietypowa troska o typowe małżeństwa? w: Duszpasterstwo rodzin w teorii i praktyce*, red. A. Pryba, Poznań 2015, s. 154-155.

takiego sposobu myślenia należy szukać w lęku przed tym, co nowe i związane z wysiłkiem²². Ponadto niechęć wobec tego, co nowe może wyrastać z przekonania, że sytuacja duszpasterstwa w Polsce jest na tyle indywidualna i specyficzna, że wskazania pochodzące z zewnątrz są dyskwalifikowane w punkcie wyjścia²³. Niebezpieczeństwo immobilizmu pastoralnego dotyka niemal w równym zakresie duchownych i świeckich. Wielu duchownych przyzwyczało się do klerykalistycznej wizji Kościoła, a znaczna część katolików świeckich przywykła do Kościoła świątecznego, który jest potrzebny w ważnych życiowych momentach, ale jest zbytecznym balastem w codziennych wyborach życiowych.

Poważnym wyzwaniem dla Kościoła jest ewangelizacja i katechizacja młodego pokolenia Polaków²⁴. Pozytywnym doświadczeniem były Światowe Dni Młodzieży w Krakowie, które stały dla młodych okazją do umocnienia wiary. Jednak nadal potrzeba organicznej i pozytywnej pracy ewangelizacyjnej w parafiach. Kościołowi w Polsce niewątpliwie potrzeba odnowy i zmiany, ale nie w kluczu hermeneutyki reformy i zerwania, ale w duchu soborowej hermeneutyki ciągłości, która nie niszczy, lecz zachęca do pozytywnych zmian. Ewangelizacja powinna być priorytetem i kluczem porządkującym inne działania Kościoła²⁵.

Streszczenie

Na kondycję Kościoła katolickiego w Polsce ma wpływ wiele czynników i uwarunkowań. Współczesna dynamika Kościoła w Polsce ma swoje uwarunkowania historyczne oraz społeczno-polityczne. Z przeszłości Kościół wyszedł jako obrońca i opiekun narodu. Współcześnie w Polsce stykają się

²² Por. K. Wons, *Strategie Apostołów*, „Pastores” 2014 nr 2, s. 9-12.

²³ D. Rey, *Definicja nowej ewangelizacji i wyzwania stojące na jej drodze*, w: *Nowa ewangelizacja. Kerygmatyczny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 40.

²⁴ Por. W. Śmigiel, *Priorytety Kościoła w Polsce w świetle adhortacji *Evangelii gaudium**, „Roczniki Teologiczne”, 62 (2015) z.6, s. 37.

²⁵ Por. A. Godnarski, *Potrzebujemy ognia Ducha Świętego!* w: *Nowa ewangelizacja...*, s. 6-8.

dwa trendy negatywne: pierwszy związany z konsekwencjami komunizmu, drugi z konsumpcyjno-liberalnym stylem życia. Do pozytywnych uwarunkowań można zaliczyć coraz większą aktywizację społeczeństwa. Badania socjologiczne oparte na autodeklaracjach oraz badania dominicantes i communicantes wskazują na stabilną sytuację, choć można zaobserwować przechylenie w kierunku bardziej zindywidualizowanej i jednocześnie mniej zinstytucjonalizowanej religijności, w której niedzielne uczestnictwo w Mszy świętej nie jest obligatoryjne, a kanon wiary katolickiej i zasad moralności chrześcijańskiej nie muszą być przyjmowane w całości. Nieznacznie, ale systematycznie spada liczba powołań kapłańskich i zakonnych. Pozytywnym zjawiskiem jest znaczny wzrost tzw. participantes (8%), którzy stanowią jądro wspólnot kościelnych. Ich aktywność, odpowiednio ukierunkowana, może przyczynić się do skutecznej przemiany parafii w instytucji usług religijnych w postulowaną wspólnotę wspólnot. Natomiast słabością Kościoła w Polsce jest immobilizm pastoralny, który skupia się na podtrzymywaniu utrwalonego status quo duszpasterstwa (por. EG 33).

Summary

The situation of the Catholic Church in Poland is influenced by numerous factors and conditions. Modern dynamics of the Church in Poland has its historical and socio-political determinants. In the past the Church served as a defender and protector of the nation. Nowadays, in Poland there exist two negative trends; the first one associated with the communist past and the other which results from consumerism and liberal lifestyle. However, a growing activation of the society might be perceived as a positive factor. Sociological research based on self-declarations and the research on dominicantes and communicantes indicate a stable situation although more individualised and less institutionalised religiosity where Sunday participation in the Holy Mass is not obligatory and the canon of Catholic faith and moral principles are only partially received might be observed. There is a slight but systematic decrease in priestly and monastic vocations. A positive phenomenon is a slight increase in the so-called participantes (8%) who constitute a core of church communities. Their activity, if rightly directed, might contribute to the transformation of parishes from the institutions of religious services into a postulated community of communities. However, the weakness of the Church in Poland is pastoral immobilism which focuses on maintaining the existing status quo of pastoral ministry (cf. EG 33).

Słowa kluczowe: uwarunkowania duszpasterstwa, ewangelizacja, duszpasterstwo, religijność, powołania kapłańskie i zakonne, nawrócenie pastoralne, Kościół katolicki.

Key words: pastoral determinants, evangelisation, pastoral ministry, religiosity, priestly and monastic vocations, pastoral conversions, the Catholic Church

Biogram

Wiesław Śmigiel – biskup pomocniczy diecezji pelplińskiej; dr hab., prof. KUL; pastoralista, pracownik Instytutu Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL, wykładowca teologii pastoralnej w WSD w Pelplinie. Adres do korespondencji: ul. Kanonicka 1, 83-130 Pelplin, email: smigiel@kul.pl.

Bibliografia

- Boguszewski R., *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, Warszawa, Komunikat z badań CBOS nr 26/2015.
- Boguszewski R., *Religijność i moralność w społeczeństwie polskim – zależność czy autonomia? Studium socjologiczne*, Toruń 2012.
- Bortkiewicz P., *Nietypowa troska o typowe małżeństwa? w: Duszpasterstwo rodzin w teorii i praktyce*, red. A. Pryba, Poznań 2015, s. 153-167.
- Duda A., *Orędzie Prezydenta RP przed Zgromadzeniem Narodowym z okazji jubileuszu 1050-lecia Chrztu Polski* (Poznań, 15 IV 2016), Tekst na Oficjalnej Stronie Prezydenta RP, <http://www.prezydent.pl/aktualnosci/wypowiedzi-prezydenta-rp/wystapienia/art,37,oredzie-prezydenta-rp-przed-zgromadzeniem-narodowym-z-okazji-jubileuszu-1050-lecia-chrztu-polski-pleng.html> (4 V 2016).
- Franciszek, *Adhortacja apostołska „Evangelii gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Kraków 2013.
- Godnarski A., *Potrzebujemy ognia Ducha Świętego! w: Nowa ewangelizacja Kerygmatyczny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 6-8.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Dane dotyczące powołań*, <http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/117-powoania.html> (22 IV 2016)
- Najnowsze statystyki powołań kapłańskich i zakonnych w Polsce*, <http://www.niedziela.pl/arttykul/81280/nd/Najnowsze-statystyki-powolan-kaplanskich> (22 IV 2016).

- Kamiński R., *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007.
- Kamiński R., *Kościół a życie publiczne jako problem pastoralny*, w: Rada Naukowa Konferencji Episkopatu Polski, *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. 1, *Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych*, red. K. Gózdź, K. Klauza, Cz. Rychlicki, H. Słotwińska, P. Szczur, Lublin 2004, s. 111-114.
- Kościół katolicki w Polsce 1991-2011. Rocznik statystyczny*, red. P. Ciecieląg [i in.], Warszawa 2014.
- Mariański J., *Małżeństwo i rodzina w świadomości młodzieży maturalnej – stabilność i zmiana*, Toruń 2012.
- Rey D., *Definicja nowej ewangelizacji i wyzwania stojące na jej drodze*, w: *Nowa ewangelizacja. Kerygmatyczny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 34-72.
- Sadłoń W., *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia*, Warszawa 2015.
- Szulz A., *Wiosna Kościoła w Polsce*, w: *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, red. A. Petrowa-Wasilewicz, Warszawa 2000, s. 9-11.
- Skorowski H., *Aktualna kondycja społeczeństwa polskiego*, w: *Pogranicza. Historia – socjologia – teologia*, red. J. Chyła, K. Krzemiński, P. Zientkowski, Łeba 2014, s. 21-40.
- Śmigiel W., *Priorytety Kościoła w Polsce w świetle adhortacji Evangelii gaudium*, „Roczniki Teologiczne”, 62(2015) z.6, s. 33-45.
- Śmigiel W., *W kierunku misyjnego przeobrażenia Kościoła w Polsce*, w: Komisja Duszpasterstwa Episkopatu Polski, *Idźcie i głoscie. Przez Chrystusa, z Chrystusem, w Chrystusie. Przez wiarę i chrzest do świadectwa. Program duszpasterski Kościoła w Polsce 2013-2017*, Poznań 2016, s. 259-272.
- Śmigiel W., *Zaangażowanie katolików świeckich w politykę – specyfika sytuacji w Polsce*, w: *Kościół. Komunia i dialog*, red. P. Kantyka, J. Czerkawski, T. Siemieniec, Kielce 2014, s. 279-291.
- Valentini D., *Segni dei tempi*, w: *Dizionario di Pastorale della comunità cristiana*, a cura di V. Bo, C. Bonacelli, I. Castellani, F. Peradotto, Assisi: Cittadella Editrice 1980, s. 532-534.
- Wons K., *Strategie Apostołów*, „Pastores”, 2014 nr 2, s. 9-12.
- 1050 lat chrześcijaństwa w Polsce*, red. P. Ciecieląg [i in.], Warszawa 2016.

KS. GRZEGORZ BACHANEK

TEOLOGICZNE PODSTAWY DZIAŁALNOŚCI TRZEŹWOŚCIOWEJ KS. KAROLA MIKOSZEWSKIEGO

*Theological foundations of pro-sobriety activities
of Fr. Karol Mikoszewski*

Sto trzydzieści lat temu 3 października 1886 r. zmarł w Budapeszcie ks. Karol Mikoszewski (1832–1886), jeden z działaczy ruchu niepodległościowego w okresie poprzedzającym wybuch powstania styczniowego. W 1862 r. redagował tajne pismo *Głos Kapłana Polskiego*. Jako członek Centralnego Komitetu Narodowego zajmował się propagandą powstańczą wśród ludności wiejskiej. W jego mieszkaniu przy parafii Św. Aleksandra w Warszawie zapadła decyzja o wybuchu powstania styczniowego.

Działalność trzeźwościową rozwinął jako wikariusz parafii Św. Aleksandra. Podjął inicjatywę wygłaszania w każdą niedzielę nauki zachęcającej do trzeźwości. Na nauki przybywali także wierni z innych parafii. Wyrzekających się pijaństwa zaczął zapisywać do specjalnej księgi i zobowiązywał do comiesięcznych spotkań¹. Dążył do powołania pierwszego w Warszawie bractwa trzeźwości.

W roku 1862 opublikowany został wybór kazań Mikoszewskiego na temat trzeźwości. Warszawska prasa, m.in. *Gazeta Warszawska*, oceniła je pozytywnie. Autor planował wydanie kolejnych nauk, poświęconych wspomnianemu problemowi, wygłaszanych tym razem podczas niesporów. Plany te nie zostały jednak zrealizowane ze względu na wybuch powstania styczniowego².

¹ Por. *W trosce o trzeźwość Narodu. Sylwetki trzeźwościowych działaczy XIX wieku oraz antologia ich pism*, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 140–143.

² Por. K. Mikoszewski, *Pamiętniki moje*, Warszawa 1987, s. 55.

W tym artykule zostaną ukazane teologiczne podstawy nauczania ks. Karola Mikoszewskiego na temat trzeźwości. Warto pamiętać, że wspomniane kazania głosił ksiądz niespełna trzydziestoletni, który w parafii Św. Aleksandra rozwinął szeroką działalność duszpasterską, poznając różne środowiska, a w sposób szczególny ubogą ludność stolicy.

Pismo Święte i głos pasterzy Kościoła

W kazaniach ks. Mikoszewskiego znajdują się liczne odwołania do tekstów biblijnych. Pismo Święte bardzo wyraźnie ostrzega przed pijaństwem. To jeden z uczynków, który pozbawia człowieka królestwa Bożego (Ga 5, 19–21), nie pozwala mu przygotować się na dzień sądu Bożego (Łk 21, 34–35). Powoduje, że człowiek zapomina o Bogu (Iz 5, 11–12), a także prowokuje konflikty między ludźmi. Pijaństwo podstępnie niszczy człowieka, jak jad żmii (Prz 23, 29–33)³. Warto zaznaczyć, że krytyki pijaństwa nie brakuje także wśród ojców Kościoła. Przed pijaństwem ostrzegają: Augustyn, Leon Wielki, Hieronim czy Grzegorz Wielki.

Mówiąc o trzeźwości, ks. Mikoszewski odwołuje się do autorytetu pasterzy Kościoła. Papież Pius IX (†1878) uznał wartość bractw wstrzemięźliwości oraz nadał liczne odpusty kościelne zarówno osobom wyrzekającym się picia napojów spirytusowych, jak i tym, którzy przyczynili się do nawrócenia braci z nałogu pijaństwa. Jego poprzednik, Grzegorz XVI (†1846), udzielał błogosławieństwa i dziękował Bogu za rozwój działalności trzeźwościowej w świecie katolickim.

Z kolei pasterz Kościoła warszawskiego abp Antoni Fijałkowski (†1861) wydał odezwy zachęcające duchowieństwo do walki z pijaństwem oraz zalecił, by osobom składającym przyrzeczenie trzeźwości dawać do ucałowania krzyż oraz pokropić wodą święconą na znak Bożego błogosławieństwa i dla utwierdzenia w dobrym postanowieniu⁴.

³ Por. *Kazanie na uroczystość Oczyszczenia Matki Boskiej, jako patronki wstrzemięźliwości*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, Warszawa 1862, s. 128–129. Zwięzłe ujęcie problematyki trzeźwości w Piśmie Świętym spotykamy w pracy M.P. Lisowskiego. Por. M.P. Lisowski, *Cnota trzeźwości i trzeźwościana formacja w Kościele*, w: *Bądźmy trzeźwi*, Warszawa 1982, s. 113–116.

⁴ Por. *Kazanie z Ewangelii na uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej, Patronki wstrze-*

Nie można zapomnieć o następcy Fijałkowskiego abp. Zygmuncie Szczęsnym Felińskim, który przybył do Warszawy 9 lutego 1862 r. i w krótkim czasie swojego pasterzowania podjął zdecydowaną walkę z pijaństwem. W tym celu zreformował bractwa trzeźwości, ogłosił dla nich jednolite przepisy, wzywał naród do trzeźwości, zachęcał kapłanów do gorliwej pracy w tej dziedzinie⁵. Abp Feliński dostrzegał społeczne znaczenie trzeźwości, jej wartość dla rodziny i narodu. Nawet jeśli nie udaje się całkowicie zwalczyć pijaństwa, twierdził, to ważna jest jasna ocena moralna tego zjawiska w społeczeństwie⁶.

Pijaństwo jako zniewaga samego Boga

Każdy grzech, będący odrzuceniem Bożego prawa, stanowi zniewagę samego Boga. Pijaństwo jednak w szczególny sposób obraża Stwórcę, gdyż człowiek rujnuje przymioty swojej nieśmiertelnej duszy, odrzuca rozum, za pomocą którego miał poznawać Boga, osłabia wolę, traci poczucie wstydu przed czynieniem zła, niszczy swoje ciało, skraca swoje życie, czyni się niezdolnym do pracy, staje się tyranem i gorszy-cielem dla swoich domowników, nieprzyjacielem własnego mienia⁷. Pismo Święte ukazuje pijaństwo jako wielki grzech wobec Boga: *Biada wam, którzy wstajecie rano, aby się oddawać opilstwu i pić aż do wieczora, aby się winem rozpalać... wino na biesiadach waszych, a na sprawę Pańską nie patrzycie... Biada wam, którzy jesteście mocnymi w picciu wina, i mężami dzielnymi w mieszaniu opilstwa... Dlatego zapalczywość Pańska rozgniewała się na lud Jego...*⁸.

Godność człowieka jako motyw trzeźwości

Człowiek jest najszlachetniejszym dziełem Stwórcy. Przewyższa godnością inne stworzenia. Tylko on spośród ziemskich stworzeń cieszy

mięźliwości, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 77. Por. *Kazanie z Ewangelii na Niedzielę pierwszą po Bożem Narodzeniu*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 36–37.

⁵ Por. T.A. Frącek, *Zesłaniec nad brzegami Wołgi. Miniatury z życia abp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego 1822–1895*, Wrocław 2013, s. 255n.

⁶ Por. Z. Szczęsny Feliński, *Pod wodzą Opatrzności*, Warszawa 2010, s. 66.

⁷ Por. IV *Kazanie*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 43–47.

⁸ Iz 5, 11–12.22.25. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, przekł. J. Wujek, Kraków 1962.

się rozumem i wolną wolą. Jednak, gdy człowiek odrzuca Boży dar rozumu, ulegając swoim zachciankom, spada na najniższy szczebel ziemskich stworzeń. Gdy zagłusza w sobie sumienie, dopuszcza się czynów zohydzających własną godność⁹.

Ks. Mikoszewski wielokrotnie podkreślał, że napoje spirytusowe osłabiają ludzki rozum. Ten dar Boży, który człowiek otrzymał, by poznawać Boga, rozważać Jego dobrodziejstwa, rozpoznać swoje nieśmiertelne przeznaczenie był, jak dosadnie wyrażał się Kaznodzieja, zalewany gorzałką. Szlachetne uczucia w sercu człowieka ulegają zagłuszeniu. Pijak przestaje myśleć o żonie i dzieciach, o ich wychowaniu i zabezpieczeniu losu, o nędzy, którą na nich sprowadza. Budzą się w nim pragnienia występków, szerzy się nierząd, rodzą się zbrodnie. Duszę stworzoną na obraz Boga i przeznaczoną do mieszkania z aniołami straszny i haniebny nałóg pijaństwa odziera z godności i strąca w piekielne przepaście¹⁰.

Wcielenie ukazane jest jako podstawa godności człowieka. Tajemnica Wcielenia Syna Bożego stanowi wezwanie do szacunku wobec własnego ciała. Przyjęcie przez Boga ludzkiego ciała umacnia nas i obdarza godnością. Cierpienie i śmierć Chrystusa na krzyżu ukazują nam wielkość ludzkiej duszy, dla zbawienia której Syn Boży podejmuje dzieło odkupienia. Syn Boży, zstępując na ziemię, nie przyjął postaci anioła, ale człowieka. Stał się naszym bratem. Obdarzeni tak wielką godnością, przypominał ks. Mikoszewski, nie możemy jej poniżyć¹¹.

W zwróceniu uwagi na godność człowieka, stworzonego przez Boga, którego naturę przyjął Jednorodzony Syn Boży, można dostrzec ujęcie bliskie współczesnym. U progu przemian sierpniowych Jan Paweł II w swojej modlitwie o odnowę moralną narodu woła do Maryi: *Ucieczko grzesznych, ulecz nasze sumienia, daj nam poznać wszystkie nasze winy, wielkie i małe. Pomóż zerwać z grzechem i obojętnością...*

⁹ Por. VII Kazanie, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 85–86.

¹⁰ Por. *Kazanie na uroczystość Oczyszczenia Matki Boskiej, jako patronki wstrzeżliwości*, art. cyt., s. 127–130.

¹¹ Por. *Kazanie z Ewangelii na Boże Narodzenie*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, Warszawa 1862, s. 27–28.

*Daj opamiętanie nietrzeźwym, którzy tak poniżają w sobie godność człowieka i marnują wspólne dobro Narodu*¹².

Pragnienie odrodzenia ojczyzny

Ks. Mikoszewski często odwoływał się do patriotyzmu, do narodowej dumy związanej z wielkimi postaciami polskiej historii, w której nie brakuje wielkich świętych, uczonych, poetów, królów czy dowódców wojskowych. Wskazywał na dumę, bazującą na życiu i działalności takich osób, jak św. Jadwiga, Mikołaj Kopernik, Jan Kochanowski, Stefan Batory czy Jan Karol Chodkiewicz. Jednak chlubił się przed sobą i światem tym, co wielkie i piękne, towarzyszy głęboki wstyd z powodu naszych nałogów, w szczególności pijaństwa. Ono stało się jedną z przyczyn, która przywiodła do upadku polski naród. Dostrzegając polskie nałogi, cudzoziemcy reagują śmiechem, lekceważeniem i wzgardą¹³. Autor zwraca uwagę na francuskie powiedzenie: *Pijany jak Polak*, którym obcokrajowcy opisują człowieka pijanego na ulicy. Podkreśla w ten sposób poniżenie narodu, który utopił w popularnej gorzałce swoją dawną wielkość¹⁴.

W okresie świetności Rzeczypospolitej wódka była prawie nieznaną, a przodkowie nasi odznacali się dzielnością, niezłomnością charakteru, podniosłością ducha, mocą i siłą ciała. Pokazywali w ten sposób, że powstrzymanie się od trunków jest możliwe i przyczynia się do zdrowia duszy i ciała¹⁵. Niektórzy historycy potwierdzają, że w Polsce umiejętność destylacji pojawiła się na przełomie XVI i XVII wieku, a wcześniej pito przede wszystkim niskoprocentowe piwa, miody; wina – w przypadku najzamożniejszych. Gorzelnie pojawiają się masowo na terenie Polski dopiero w początkach wieku XIX¹⁶.

¹² Jan Paweł II, *Modlitwa o odnowę moralną Narodu*, w: Jan Paweł II, *W trosce o trzeźwość człowieka*, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 2008, 115–116.

¹³ Por. *Kazanie z Ewangelii na niedzielę czwartą Adwentu*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 11–18.

¹⁴ Por. *Kazanie na uroczystość Oczyszczenia Matki Boskiej, jako patronki wstrzeżliwości*, art. cyt., s. 131.

¹⁵ Por. *Kazanie na Niedzielę Starozapustną*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 54–55.

¹⁶ Por. K.D. Moczarski, *Historia alkoholizmu i walki z nim*, w: *W trosce o trzeźwość narodu. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz*

Miłość ojczyzny była dla Kaznodziewicy jednym z ważnych motywów walki z nałogiem. Ojczyzna, która żywi i utrzymuje, przechowuje cenne pamiątki z przeszłości, przechowuje szczątki przodków, nie może i nie powinna być obojętna dla jej mieszkańców¹⁷. Chrześcijanin nie jest jednostką odizolowaną od innych. Jest wezwany do braterskiej miłości i stanowienia jednej rodziny. Stąd wynika odpowiedzialność za braci oddających się nałogom poniżającym godność człowieka i obrażających majestat Boga¹⁸. Autor poprzez swoją działalność trzeźwościową dążył do moralnego odrodzenia kraju. Pragnął, by włączyli się w to dzieło także inni kapłani, by bractwa trzeźwości zaczęły działać również w Warszawie¹⁹. Nie jest dziełem przypadku fakt, że ruch trzeźwościowy w stolicy zaczyna rozwijać się w okresie ożywienia patriotyzmu²⁰.

Ks. Mikoszewski postrzegał w trzeźwości jej wielkie znaczenie dla rozwoju oświaty i ekonomii. Twierdził, że w Polsce można znaleźć tysiące wiosek i wiele miasteczek, w których nie ma żadnej szkoły, nawet najuboższej kaplicy, ale wszędzie jest karczma. A przecież wydatki przeznaczane na alkohol wystarczyłyby na poprawienie bytu materialnego, na utrzymanie nauczyciela, na wychowanie dzieci, by mogły nauczyć się czytać i pisać, poznać Boga i swoje obowiązki²¹. Wielkie zadanie stoi przed młodzieżą, która może stać się ozdobą narodu i chwałą przyszłej wielkości naszej ziemi²².

Duszpasterz parafii Św. Aleksandra w szczególny sposób czuł się odpowiedzialny za mieszkańców Warszawy. Patrzył na nich krytycznie. Dostrzegał wielu, którzy nie chodzili do kościoła, nie znali Boga, weszli na drogę pijaństwa i występków. Szkicował przed słuchaczami

antologia ich pism, t. IV, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 2007, s. 282.

¹⁷ Por. *Kazanie z Ewangelii na niedzielę czwartą Adwentu*, art. cyt., s. 12–13.

¹⁸ Por. *Kazanie z Ewangelii na Boże Narodzenie*, art. cyt., s. 28–29.

¹⁹ Por. K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 6–7.

²⁰ Na związek dominujących trendów kulturowych z etiologią i odpornością na uzależnienia zwraca uwagę M. Dziewiecki. Por. tenże, *Etiologia i profilaktyka uzależnień w perspektywie integralnej*, w: *O godność osoby ludzkiej*, Radom 2002, s. 124–131.

²¹ Por. *Kazanie z Ewangelii na uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej, Patronki wstrzeżności*, art. cyt., s. 70–72.

²² Por. *Kazanie na uroczystość Matki Boskiej Oczyszczenia Patronki Wstrzeżności*, art. cyt., s. 120.

smutny widok niektórych miejsc Warszawy, gdzie gromady pijanych dopuszczały się kłótni, obrzucały obelgami, rozpoczynały bijatyki. Służący i wyrobnicy tracili w szynkach znaczną część swojego zarobku. Byli nakłaniani do okradania swoich panów, by zdobyć środki na alkohol. Młode dziewczyny traciły niewinność. Rzemieślnicy w pogoni za zarobkiem przestawali rzetelnie pracować i tracili zaufanie swoich klientów. Pracownicy warsztatów i fabryk, zaniedbując swoje obowiązki w poniedziałki i wtorki, musieli kończyć prace w niedziele i święta. Ufni mocy Chrystusa, wołał Kaznodzieja, miejmy jednak nadzieję na pozyskanie i tych grzeszników nałogowo oddających się pijaństwu. Wielu już nawróciło się, wielu przy trybunale pokuty błaga Boga o przebaczenie.

Jakże inaczej, twierdził Duszpasterz, będzie wyglądała Warszawa, gdy przyjmie zasady wstrzeźliwości. Trzeźwy człowiek przynosi do domu pokój. Żona i dzieci mogą doznać ojcowskiej miłości i troski. Trzeźwy może wstać następnego dnia wczesnym rankiem, aby z rzetelnością i sumiennością podjąć swoje zawodowe obowiązki. Poprzez pracę poprawia swój byt materialny, umożliwia swoim dzieciom edukację, w jego życiu pojawia się spokój i zadowolenie²³.

Odpowiedzialność za rodzinę

Nałóg pijaństwa dotkliwie uderza w rodzinę. Cierpi żona, zmuszona mieszkać pod jednym dachem z mężem pijakiem, mąż, któremu żona swoim pijaństwem zatruwa życie, dzieci, które muszą patrzeć na poniżenie swoich rodziców²⁴. Autor, chociaż ukazuje pijaństwo jako przede wszystkim wadę mężczyzn, wskazywał także na problem pijących żon i matek. Zachęcał rodziców do podejmowania trudu wychowania swoich dzieci tak, by nie wyrosły one na hańbę rodziców, by społeczeństwo nie musiało się przed nimi bronić kajdanami i więzieniem.

W trosce o trzeźwość dostrzegał ważną rolę kobiety, będącej wzorem pobożności umacniającej mężów i synów w przywiązaniu do wiary ojców²⁵. Kaznodzieja, podkreślając głęboką wiarę polskich matek

²³ Por. *Kazanie na Niedzielę Starozapustną*, art. cyt., s. 58–65.

²⁴ Por. *Kazanie z Ewangelii na Niedzielę pierwszą po Bożem Narodzeniu*, art. cyt., s. 38–39.

²⁵ Por. *Kazanie z Ewangelii na uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej, Patronki wstrze-*

i prababek, z bólem zauważał współczesną nieznajomość nauki wiary i jej lekceważenie²⁶. Wskazując na wartość trzeźwości, autor wymieniał fundamentalne cechy mające podstawowe znaczenie dla życia rodziny: *pokój, zgoda, miłość, dostatek domowy, podniesienie moralne*²⁷.

Wzwanie do wiecznego życia w Bogu

Mikoszewski zwracał uwagę na przemijalność ludzkiego życia. Jak mija bezpowrotnie stary rok, przemija wszystko, co ziemskie, tak przemienie życie doczesne człowieka. Wielu z tych, mówił, którzy rok temu modlili się z nami, nie ma już wśród nas. Nie wszystko jednak przemija. Jest w istocie ludzkiej coś nieśmiertelnego, trwającego na wieki. W życiu ludzkim istnieją dwie drogi. Wąska, prowadząca do celu, do którego Bóg powołuje człowieka, by mógł cieszyć się wiecznym szczęściem i szeroka, wygodna, nakreślona przez szatana, świat i występne namiętności ludzkie, prowadząca do wiecznego potępienia. Zbawczą drogę życia ukazuje Jezus Chrystus, Bóg-człowiek, gwiazda przewodnia ludzkości.

U progu nowego roku, stwierdzał Kaznodzieja, patrzemy na nasze życie, na walkę o trzeźwość, którą rozpoczęliśmy w parafii. Kościół raduje się tymi, którzy podjęli uroczyste przyrzeczenia zachowania cnoty wstrzemięźliwości i w niej wytrwali. Podejmujący to dzieło mogą być wzorem i przykładem dla nieszczęśliwych braci pograżonych w nałogu. Nad tymi, którzy nie wytrwali w trzeźwości, Kościół płacze i niesie przebaczenie, wzywa do spowiedzi, do przemiany życia, nie zamyka przed nimi macierzyńskiego serca, udziela pomocy. Nowy Rok to czas podjęcia walki moralnej, to czas dziękczynienia za życie i świat, którego pięknem możemy się cieszyć. Życie nasze zostało przedłużone, by mocniej rozrosło się w Bogu²⁸.

mięźliwości, art. cyt., s. 71, 76.

²⁶ Por. *Kazanie na Oczyszczenie Matki Boskiej jako patronki wstrzemięźliwości*, art. cyt., s. 126.

²⁷ Por. *Kazanie z Ewangelii na uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej, Patronki wstrzemięźliwości*, art. cyt., s. 76.

²⁸ Por. *Kazanie na dzień Nowego Roku*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 101-111.

Na temat przemijalności ludzkiej egzystencji, ale jednocześnie o potrzebie przygotowania się na ucztę w Domu Ojca mówił: Przechodząc wśród mogił na Powązkach, uświadamiamy sobie, że świat nie zaspokoi pragnień naszego serca. Jest on tylko miejscem chwilowego pobytu, drogą ku nieśmiertelności. Towarzyszy nam w podróży, jaką odbywamy wśród fal upływającego czasu, ale nie powinien być celem naszych dążeń. Sam Chrystus przygotował dla nas ucztę w ojczyźnie niebieskiej. Aby w niej uczestniczyć, potrzebny jest nowy strój, szata godowa. Potrzeba jest również oświecenia umysłu prawdami religii i skłonienia serca do miłości rzeczy świętych. W wysiłku nad podniesieniem się z moralnego upadku wielkie znaczenie ma usunięcie źródła niemoralności, jakim jest pijaństwo²⁹.

Czy Chrystus narodzi się i w moim sercu?

Czas adwentu, wskazywał Mikoszewski, to czas pokuty i poprawy życia, zdecydowanego opowiedzenia się za Chrystusem, przygotowania się, by mógł On narodzić się i w naszych sercach. Jest to więc czas walki z nałogami, poddania namiętności Bożemu prawu. W tym czasie przyzywamy mocy Boga, by Jego łaska umocniła nas w cnocie umiarkowania i wstrzeźliwości jako podstawie podniesienia się do Boga³⁰. Pragniemy godnie przyjąć naszego Pana i Zbawcę. Potrzebujemy szczerości, prostoty i niewinności pasterzy witających Jezusa w Betlejem, świętości aniołów. By godnie obchodzić uroczystość Bożego Narodzenia, powinniśmy odrzucić berło szatana, grzechu, namiętności i złych nałogów. Szczególne znaczenie ma odrzucenie nałogu pijaństwa, który jest źródłem wszystkich nieszczęść³¹.

Za lekarstwo na ludzkie niedoskonałości Mikoszewski uważał miłość Boga i odpowiedź na nią ze strony człowieka. Głosił: Krzyż Chrystusa potrafi zmiękczyć najtwardsze serca. Patrząc na krzyż, na Chrystusa, który składa za mnie największą ofiarę ze swego życia, na przebite mieczem serce Jezusa otwarte dla każdego, dostrzegam jak Bóg mnie kocha, jak miłuje każdego z nas. Wobec tak wielkiej miłości

²⁹ Por. *Kazanie z Ewangelii na Niedzielę XIX po Świątkach*, w: K. Mikoszewski, *Kazania o pijaństwie*, dz. cyt., s. 91–97.

³⁰ Por. *Kazanie z Ewangelii na niedzielę czwartą Adwentu*, art. cyt., s. 10–11, 19.

³¹ Por. *Kazanie z Ewangelii na Boże Narodzenie*, art. cyt., s. 21–26.

cóż znaczy tak niewielkie poświęcenie, jakim jest wyrzeczenie się wódki. Ile razy przyjdzie chwila pokusy, warto spojrzeć z wiarą na krzyż zawieszony na naszych piersiach³². Można dostrzec pewne podobieństwo w odwołaniu się do krzyża Chrystusa w działalności trzeźwościowej ks. Karola Mikoszewskiego i Karola Antoniewicza³³. W obu przypadkach krzyż Chrystusa stanowi wezwanie do poświęcenia, a rozważanie Męki Pańskiej uzdalnia człowieka do podjęcia walki o trzeźwość i przeciwstawienia się pokusom.

Ze smutkiem patrzymy na pijaństwo wśród chrześcijan, dla których krzyż jest godłem już od tysiąca lat. Walka o to, by nauka Chrystusa przemieniła ludzi, trwa całe wieki. Powinniśmy jednak wciąż wytrwale pracować nad zbliżaniem się królestwa Bożego, nad pozbyciem się strasznego nałogu pijaństwa, który jest źródłem upodlenia i nędzy. W rozważaniach Mikoszewskiego występuje jednak dyskusyjna idea, że uda się na ziemi zrealizować królestwo Boże, a życie moralne ludzi i społeczeństw stanie się zgodne z orędziem Chrystusa³⁴.

Maryja – nasza Matka i Patronka wstrzemięźliwości

Stowarzyszenia, które powstały dla ratowania ludzi ulegających nałogowi pijaństwa, odwołują się do imienia Maryi i obchodzą swoje święto w dzień Matki Boskiej Gromnicznej – Oczyszczenia Matki Bożej. Ona jest Matką i Patronką wstrzemięźliwości. W dzień tego święta ci, którzy podjęli przyrzeczenie wstrzemięźliwości odnawiają przyrzeczenie wytrwania w tym stanie aż do śmierci. Dziewica Maryja przynosi Jezusa Chrystusa, światłość świata. Tego, który ratuje ludzkość pogrążoną w moralnej ciemności.

Maryja pełna łaski, obraz doskonałej ludzkości, ideał kobiety, ukazuje wzór wierności prawu Bożemu. Poddaje się temu prawu, udając się do świątyni z ofiarą, chociaż obdarzona została godnością Matki Boga i niczego nie utraciła ze swojej niewinności. Jako Gwiazda

³² Por. *Kazanie z Ewangelii na uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej, Patronki wstrzemięźliwości*, art. cyt., s. 78–80.

³³ Por. *Kazania Ks. Karola Antoniewicza*, zebrał J. Badeni, t. III: *Kazania świąteczne*, Kraków 1906, s. 90–91.

³⁴ Por. *Kazanie z Ewangelii na Niedzielę pierwszą po Bożem Narodzeniu*, art. cyt., s. 33–34.

przewodnia wskazuje wielkość powołania uczniów Chrystusa, którzy mogą porzucić grzech i namiętności, a wejść na drogę cnoty.

Mikoszewski wskazuje na związek między słabnięciem pobożności maryjnej a rozpowszechnianiem się pijaństwa. Przypomina, że pracy rzemieślników, służących i wyrobników towarzyszyły pieśni i *Godzinki* śpiewane ku czci Maryi. Odejście od tej tradycyjnej, porannej modlitwy, towarzyszącej ludzkiej pracy, otworzyło miejsce przekleństwu, kłótniom i pijaństwu. Tym niemniej gromnica w ręku wiernych jest znakiem, że miłość do Maryi nie ustała całkowicie. Maryja patrzy na potomków tych, którzy ją tak kochali, chcąc ich przyjąć i obdarować królewskimi darami³⁵.

Ona pragnie naszego zbawienia – mówił. Doświadczenie historyczne pokazuje, że powrót do Boga i wiary, porzucenie złego i występnego życia najłatwiej dokonuje się poprzez imię Maryi, wezwanie Jej opieki i ukazanie macierzyńskiej miłości ku ludziom. Mikoszewski odwołuje się do Królowej Polski, Bogurodzicy, którą naród polski zawsze czcił, pod której opieką podejmował szlachetne przedsięwzięcia. Modli się, prosząc Maryję o opiekę nad tymi, którzy ponawiają śluby wstrzeźliwości, by łaska Boża towarzyszyła im na wszystkich drogach życia i by mogli osiągnąć wieczne zbawienie. W imię Maryi napomina tych, którzy trwają w pijaństwie, wzywając ich do przemiany życia³⁶.

Moc Bożej łaski

Każde z kazań skierowanych przeciwko pijaństwu ks. Mikoszewski rozpoczyna i kończy modlitwą. Po krótkim wstępie przyzywa mocy Boga świadomy własnej nieudolności. Prosi o światło, moc słowa i otwartość wiernych. Wzywając wstawiennictwa Maryi, Matki i Królowej, wspólnie z zebranymi modli się słowami *Pozdrowienia Anielskiego*³⁷.

Zgromadzeni w świątyni na kolanach składają przyrzeczenie trzeźwości, dotyczące abstynencji od napojów spirytusowych oraz umiaru

³⁵ Por. *Kazanie na uroczystość Matki Boskiej Oczyszczenia Patronki Wstrzeźliwości*, art. cyt., s. 116–124.

³⁶ Por. tamże, s. 126, 134–135, 138.

³⁷ Por. *Kazanie z Ewangelii na uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej Patronki wstrzeźliwości*, art. cyt., s. 70.

w spożywaniu pozostałych napojów alkoholowych. Obiecują nie przechowywać w domu trunków, nie częstować nimi innych, nie zachęcać do picia, ale wzywać do trzeźwości. Przyzywają mocy Boga, wstawienictwa Najświętszej Maryi Panny, anioła stróża i własnego patrona³⁸.

Zmaganie z pijaństwem Kaznodzieja postrzegał jako walkę z szatanem. W tej walce siły człowieka pozostają niedostateczne. Niezbędna jest pomoc i łaska Boga, światło Ducha Świętego. Stąd proponował codzienną modlitwę o skrucę dla zatwardziałych w nałogach grzeszników i opamiętanie dla ludzi złej woli³⁹.

Ci, którzy złamali swoje przyrzeczenia trzeźwości, sprzeniewierzając się tej cnocie, mogą, zdaniem Duszpasterza, przejęci żalem, oczyścić sumienia w trybunale pokuty, odnowić swoje śluby i w ten sposób przygotować się na dzień sądu⁴⁰. Sakrament pokuty jest tutaj ukazany jako szansa dla upadającego człowieka.

Jako przykład kraju pogrążonego w pijaństwie, który jednak dzięki działaniu Boga i wierze katolickiej powstał z upadku, Mikoszewski wskazuje Irlandię. W tym kraju, w szczególny sposób naznaczonym skutkami nadużywania alkoholu: nędzą, występkami, zbrodniami, rozpoczyna swoją działalność kapucyn o. Mathew⁴¹. Ubogi zakonnik z krzyżem w ręku podejmuje dzieło wstrzemięźliwości, zachęcając do niej duchowieństwo i świeckich, mieszkańców miast i wsi. Nie tylko ludzie prości, ale i wielcy panowie, najznacześnie damy składają przyrzeczenie wyrzeczenia się napojów spirytusowych. W krótkim czasie w dzieło to angażują się miliony Irlandczyków, a nawet Anglicy składają katolickiemu księdzu uroczyste, publiczne przyrzeczenie trzeź-

³⁸ Por. tamże, s. 80–81.

³⁹ Por. *Kazanie z Ewangelii na Niedzielę pierwszą po Bożem Narodzeniu*, art. cyt., s. 34–35.

⁴⁰ Por. *Kazanie na uroczystość Matki Boskiej Oczyszczenia Patronki Wstrzemięźliwości*, art. cyt., s. 124.

⁴¹ O. Theobald Mathew (1790–1856), irlandzki ksiądz ze zgromadzenia kapucynów. W latach 1838–1842 propagował abstynencję w Irlandii i przyczynił się do radykalnego zmniejszenia osób spożywających napoje spirytusowe. W roku 1843 udał się do Anglii, a w 1849 do Stanów Zjednoczonych, gdzie w 25 stanach głosił kazania wzywające do trzeźwości. Por. I. Krasieńska, *Ruch abstynencki w Wielkopolsce w latach 1840–1902*, „Folia Historica Cracoviensia” 2013, nr XIX, s. 251.

wości⁴². Autor dostrzega tutaj działanie samego Boga, posyłającego ludzi, by uratować ginący naród.

Dzieło apostołstwa trzeźwości rozwija się także w innych krajach Europy kontynentalnej, np. w Niemczech, Francji, Rosji. Dociera również na ziemię polskie, najpierw do Wielkopolski i na Śląsk, później w region Płocka i na teren niektórych powiatów guberni warszawskiej⁴³. W działalności trzeźwościowej Mikoszewskiego można dostrzec nawiązanie do pracy Alojzego Ficka⁴⁴ (1790–1862), dzięki któremu powstały na Śląsku pierwsze bractwa wstrzemięźliwości, liczące w 1844 r. już ponad 20 tysięcy członków. Ruch trzeźwości, zapoczątkowany na Śląsku, był rozwijany w Galicji i w Wielkopolsce przez ks. Karola Antoniewicza (1807–1852), organizatora bractw abstynenckich⁴⁵. Ukazując rozwój apostołstwa trzeźwości, autor wskazuje na znaczenie przeżywanej we wspólnocie wiary, która umożliwiła moralne odrodzenie społeczeństwa.

Trzeźwość jako wyzwolenie z królestwa ciemności

Chrystus przychodzi na świat, by wyzwolić człowieka z niewoli szatana. Składając cześć Zbawicielowi i zapraszając Go do naszego życia, powinniśmy wypowiedzieć walkę szatanowi poprzez odrzucenie grzechów i wykorzenienie nałogów, które nas poniżają⁴⁶. Ks. Mikoszewski wzy-

⁴² Por. *Kazanie z Ewangelii na uroczystość Matki Boskiej Gromnicznej Patronki wstrzemięźliwości*, art. cyt., s. 72–75.

⁴³ Por. *Kazanie na uroczystość Oczyszczenia Matki Boskiej, jako patronki wstrzemięźliwości*, art. cyt., s. 130–132. Szerzej o działalności trzeźwościowej w połowie XIX wieku duchownych diecezji płockiej pisze J. Ziółek. Por. J. Ziółek, *Walka z alkoholizmem w diecezji płockiej w XIX wieku*, „Studia Płockie” 1986, t. XIV, s. 265–270. Ks. Mikoszewski w guberni płockiej spędził dzieciństwo, wychowując się w domu dziadków oraz uczęszczał do pierwszych szkół.

⁴⁴ Ks. Ficek założył Towarzystwo a następnie Bractwo Trzeźwości. Członkowie byli zobowiązani do powstrzymania się do końca życia od używania tzw. napojów palonych (wódka, arak, rum i pochodne), umiarkowania w picciu piwa, miodu i wina, propagowania trzeźwości wśród bliskich i znajomych. Patronką całego ruchu została Matka Boża Gromniczna. Por. *W trosce o trzeźwość Narodu. Sylwetki trzeźwościowych działaczy XIX wieku oraz antologia ich pism*, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 122.

⁴⁵ Por. R. Bender, *Ksiądz Karol Mikoszewski (X. Syxtus) 1832–1886, członek Rządu Tymczasowego Narodowego 1863, emigrant, zesłaniec*, Warszawa 1982, s. 19.

⁴⁶ Por. *Kazanie z Ewangelii na Boże Narodzenie*, art. cyt., s. 24.

wa słuchaczy, by stali się dziećmi Maryi, a nie upodlonymi niewolnikami szatana, którzy marnie spędzają czas w szynkach i knajpach, tracąc dobre imię, uczciwość, ciężko zarobione pieniądze, nie zważając na dobro rodziny⁴⁷.

Wiele grzechów i zbrodni człowiek popełnia w ukryciu. W przeciwieństwie do nich pijaństwo jest złem, któremu towarzyszy bezwstyd i zachęcanie innych. Człowiek pijany próbuje wszelkimi środkami zarówno prośbą, jak i przymusem nakłaniać bliźnich do picia. W ten sposób staje się apostołem złego ducha. Pijaństwo, poprzez swój publiczny i społeczny charakter, jest grzechem szczególnie niebezpiecznym, ponieważ przez nie dokonuje się szerzenie królestwa ciemności.

Zdaniem Kaznodziei trzeba zerwać te łańcuchy, którymi szatan próbuje przykuć człowieka do siebie. Zejść z drogi prowadzącej w otchłań ciemności. W szczególny sposób powinni strzec się napojów spirytusowych ludzie młodzi, chłopcy i dziewczęta będący nadzieją przyszłości. Warto pamiętać, że nikt nie stał się od razu pijakiem, proces wchodzenia w nałóg dokonuje się stopniowo⁴⁸.

Im bardziej walka z pijaństwem zaczyna przynosić rezultaty, tym mocniej niektórzy ludzie starają się temu dziełu przeszkodzić. Niektórzy potępiają wódkę, jednak bez zdecydowania i jednoznaczności. Niechęć wobec dzieła trzeźwościowego wynika przede wszystkim z troski o własny interes, chociaż próbuje się temu zaprzeczać, mówiąc o dobru ludzkości, o dobru pracujących rzemieślników⁴⁹. Szeroki obraz gorzelnictwa dworskiego i wiejskich karczem w Królestwie Polskim u schyłku XIX wieku, mentalności właścicieli propinacji i gorzelników twierdzących, że działają *pro publico bono*, odsłania w swojej powieści *Gorzalka* Adolf Dygasiński (†1902)⁵⁰. Są ludzie rozmyślnie zaślepieni, rozmyślnie wybierający złość i nieprawość,

⁴⁷ Por. *Kazanie na uroczystość Matki Boskiej Oczyszczenia Patronki Wstrzemięźliwości*, art. cyt., s. 122.

⁴⁸ Por. *IV Kazanie*, art. cyt., s. 47–49.

⁴⁹ Por. *Kazanie z Ewangelii na Niedzielę pierwszą po Bożem Narodzeniu*, art. cyt., s. 36, 38–39.

⁵⁰ Por. W. Kotowski, *Biała logika (Literacy klasycy alkoholizmu)*, Ciechanów 1984, s. 21–25. Por. A. Dygasiński, *Gorzalka*, Warszawa 1960.

próbujący nakłaniać do tego innych ludzi. Poprzez takie działanie upodabniają się do szatana. Jednak moc Boga jest większa niż moc zła⁵¹. Zło ma swoich obrońców, którzy złe nazywają dobrym, a zgubne zbawiennym. Mówią, że nie można się obejść bez wódki, że lud znajduje w niej orzeźwienie, że gdyby przestano używać tego napoju, to bogactwo kraju zmniejszyłoby się, a ekonomia upadłaby⁵².

Kazania o pijaństwie podlegały państwowej cenzurze, stąd nie mogły się w nich znaleźć uwagi o sprzeciwie caratu wobec działalności trzeźwościowej. Władze rządowe w Królestwie Polskim zakazały w 1844 r. wszelkiej działalności bractw trzeźwości. W 1857 r. władze guberni płockiej zabroniły sporządzania list wiernych zobowiązujących się do wstrzeźliwości.⁵³ Według ks. Mikoszewskiego działalność trzeźwościowa przyniosła obfite owoce. Pod jej wpływem tysiące mieszkańców Warszawy porzuciło picie wysokoprocentowego alkoholu⁵⁴. Niestety wikariusz Św. Aleksandra porzucił tę tak ważną inicjatywę. Przyczynił się do tego wybuch powstania styczniowego, emigracja oraz prawdopodobnie także pewne późniejsze duchowe zagubienie utalentowanego kapłana.

Streszczenie

W swojej pracy trzeźwościowej, podjętej w Warszawie przed wybuchem powstania styczniowego, ks. Karol Mikoszewski (1832–1886) wielokrotnie sięga do Bożego Objawienia i współczesnego sobie Magisterium Kościoła. Jako motyw trzeźwości szczególnie mocno uwypuklał godność człowieka stworzonego przez Boga. Często odwoływał się do patriotyzmu, wzywając do wstrzeźliwości jako klucza odrodzenia kraju w sferze moralności, ekonomii i kultury. Odrzucenie pijaństwa, jego zdaniem, przywraca pokój i miłość w rodzinie, umożliwia właściwe wychowanie i wykształcenie dzieci. Autor mocno podkreślał przemijalność życia ludzkiego, przypominając, że jest ono skierowane ku wieczności, ale niestety może stać się także drogą ku potępieniu. Wyraźnie przywoływał osobę Jezusa Chrystusa, naszego Pana i Zbawiciela, przyjmującego ludzką naturę i składającego siebie w ofierze krzyża. Przypomi-

⁵¹ Por. *Kazanie z Ewangelii na Niedzielę pierwszą po Bożem Narodzeniu*, art. cyt., s. 38.

⁵² Por. *VII Kazanie*, art. cyt., s. 97.

⁵³ Por. J. Ziółek, *Walka z alkoholizmem w diecezji płockiej w XIX wieku*, art. cyt., s. 266–268.

⁵⁴ Por. K. Mikoszewski, *Pamiętniki moje*, dz. cyt., s. 54.

nał, że Maryja jest Patronką wstrzeмиęźliwości, wzorem wierności prawu Bożemu, Królową Polski, którą należy prosić o łaskę wytrwania.

Świadomy ludzkich ograniczeń każde z kazań zaczynał i kończył modlitwą. Wraz z wiernymi prosił o wstawiennictwo Najświętszą Maryję Pannę. Jego kazania były świadectwem dobrej znajomości problemów i trosk mieszkańców Warszawy. Ostrzegał przed niebezpieczeństwem pijaństwa, które na ogół jest grzechem publicznym i łączy się z zachęcaniem, czy wręcz przymuszaniem innych do picia. Swoją działalność uważał za kontynuację dzieła irlandzkiego zakonnika o. Theobalda Mathew, dzięki któremu powstał w dziewiętnastowiecznej Europie i Ameryce szeroki ruch abstynencki. Niestety działalność trzeźwościowa ks. Mikoszewskiego trwała krótko, uległa przerwaniu.

Summary

In his work for sobriety undertaken in Warsaw before the outbreak of the January Uprising in 1863, Fr. Karol Mikoszewski (1832–1886) repeatedly referred to the Divine Revelation and the Teachings of the Church of his times. He stresses the dignity of man created by God in the context of sobriety. He reminds the importance of patriotism, as staying sober is the key to the national renewal in the area of morality, economy and culture. By rejecting drunkenness, one can restore peace and love in the family and in consequence raise and educate children adequately. The author stresses the passing away of human life and reminds that it aims for eternity but can also become a path towards damnation. He points at Jesus Christ, our Lord and Savior who accepted the human nature and sacrificed Himself on the cross. He also reminds that Mary is the Patron of sobriety and a model of fidelity to God's law. She is also the Queen of Poland whom we ask for the strength to persevere.

As the Fr. Mikoszewski is conscious of human limits, he commences and ends each sermon with a prayer. Together with the congregation he asks for the intercession Our Lady. His sermons reveal his awareness of the problems and concerns of the inhabitants of Warsaw. He warns against the danger of drunkenness which is usually a public sin and is connected to encouraging or forcing others to drink. He considers his activity to be a follow up of the actions of the Irish monk Theobald Mathew, thanks to whom a wide abstinence movement spread in nineteenth Europe and America. Unfortunately, the pro-sobriety activity of Fr. Mikoszewski lasted for a short time and was interrupted.

Słowa kluczowe: Mikoszewski Karol ksiądz, trzeźwość, pijaństwo, Polska XIX wieku, odnowa narodu, godność człowieka, Maryja Patronka wstrzeмиęźliwości

Key words: Mikoszewski Karol Fr., sobriety, drunkenness, Poland in the 19th century, dignity of a man, Our Lady Patron of Sobriety

Bibliografia

- Bender R., *Ksiądz Karol Mikoszewski (X. Syxtus) 1832–1886, członek Rządu Tymczasowego Narodowego 1863, emigrant, zesłaniec*, Warszawa 1982.
- Dygasiński A., *Gorzalka*, Warszawa 1960.
- Dziewiecki M., *Etiologia i profilaktyka uzależnień w perspektywie integralnej*, w: *O godność osoby ludzkiej*, Radom 2002, s. 117–142.
- Feliński Z. Szczęsny, *Pod wodzą Opatrzności*, Warszawa 2010.
- Fraćek T.A., *Zesłaniec nad brzegami Wołgi. Miniatury z życia abp. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego 1822–1895*, Wrocław 2013.
- Jan Paweł II, *W trosce o trzeźwość człowieka*, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 2008.
- Kazania Ks. Karola Antoniewicza, zebrał J. Badeni, t. III: *Kazania święteczne*, Kraków 1906.
- Kotowski W., *Biała logika (Literacy klasycy alkoholizmu)*, Ciechanów 1984.
- Kraśnińska I., *Ruch abstynencki w Wielkopolsce w latach 1840–1902*, „Folia Historica Cracoviensia” 2013, nr XIX, s. 247–278.
- Lisowski M.P., *Cnota trzeźwości i trzeźwościowa formacja w Kościele*, w: *Bądźmy trzeźwi*, Warszawa 1982, s. 113–145.
- Mikoszewski K., *Kazania o pijaństwie*, Warszawa 1862.
- Mikoszewski K., *Pamiętniki moje*, Warszawa 1987.
- W trosce o trzeźwość narodu. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz antologia ich pism*, t. IV, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 2007.
- W trosce o trzeźwość Narodu. Sylwetki trzeźwościowych działaczy XIX wieku oraz antologia ich pism*, red. M.P. Romaniuk, Warszawa 1994.
- Ziółek J., *Walka z alkoholizmem w diecezji płockiej w XIX wieku*, „Studia Płockie” 1986, t. XIV, s. 265–270.

Biogram

Ks. dr hab. Grzegorz Bachanek – teolog, adiunkt w Katedrze Mariologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

ZOFIA KĘPIŃSKA-WALCZAK

WYZWANIA STOJĄCE PRZED NAUCZANIEM RELIGII WE WSPÓŁCZESNEJ SZKOLE

The challenges of religion teaching in contemporary school

Wprowadzenie

Każde miejsce i czas posiada swój indywidualny kontekst społeczno-kulturowy. Ten kontekst kształtuje społeczeństwo, a zatem ma niezaprzeczalny wpływ na osobę. Wychowanie i kształcenie szkolne dzieci i młodzieży, w tym także nauczanie religii, musi uwzględniać, odczytywać ten kontekst i odpowiadać na niego. Człowiek zawsze żyje w konkretnej kulturze i pod jej wpływem¹. Nie można zrozumieć człowieka, nie biorąc tego pod uwagę. Znajomość kultury ma kluczowe znaczenie i niejednokrotnie przesądza o tym, czy katechetyczny akt komunikacji będzie skuteczny².

Dziś przed nauczycielem religii pojawiają się zupełnie nowe wyzwania, inne niż te sprzed dwudziestu czy nawet dziesięciu lat. Dynamika przemian społecznych oraz kulturowych wymaga od katechety nieustannego ich rozpoznawania, odczytywania „znaków czasu” i przekładania wyników obserwacji na obszar swojego działania, czyli w tym wypadku – nauczanie religii w szkole. Biorąc pod uwagę kontekst społeczno-kulturowy, nauczyciel religii musi pamiętać, że każdy w tym kontekście funkcjonuje inaczej. Jeden uczeń może być mocno determinowany kulturą, w której żyje, inny zaś przeciwnie – może

¹ Por. GS 53: „Do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie poprzez kulturę (...)”.

² Zob. R. Czekański, *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006, s. 186.

manifestować wobec niej bunt, co charakterystyczne jest zwłaszcza dla młodzieży w okresie dojrzewania.

Podsumowując, katecheta musi mieć na uwadze dwie rzeczy: kontekst społeczno-kulturowy o szerokim znaczeniu oraz oddziaływanie tego kontekstu na każdego z uczniów, z uwzględnieniem tego, co najbardziej indywidualne. Można mówić zatem o kontekście globalnym oraz o uwarunkowaniach indywidualnych. Tylko biorąc jedno i drugie pod uwagę, nauczyciel religii może trafić do uczniów z Ewangelią. W niniejszym artykule spróbuję odpowiedzieć na pytanie, jakie nowe wyzwania stoją dziś przed nauczycielami religii w szkole i jakie działania powinny być konsekwencją tych wyzwań.

Charakterystyka wyzwań, na jakie natrafia nauczyciel religii

Wiele jest dziś czynników, które zakłócają docieranie Dobrej Nowiny do człowieka, zwłaszcza młodego, który dopiero zaczyna uczyć się dokonywania wyborów, podejmowania decyzji, rozróżniania między tym, co wartościowe a tym, co tylko z pozoru jest dobre. Żyjemy w dobie wielości „prawd”. W tym pluralizmie „prawd”, w chaosie codziennego życia, człowiek gubi to, co istotne. Błądzi na gruncie wyboru wartości, na gruncie własnej wiary, wierzy jak gdyby „po omacku”, nie bardzo wiedząc, za czym ma podążać. W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* napisano, że „wobec tej złożonej sytuacji może się zdarzyć, że wielu chrześcijan będzie odczuwało zakłopotanie i zagubienie się, nie umiając sobie poradzić w różnych sytuacjach ani ocenić orędzi, jakie w nich występują, bądź porzuci regularne praktyki religijne i będzie żyło tak, jakby Bóg nie istniał, często uciekając się do zastępczych form pseudoreligijnych”³.

Istnieje dziś także pewne przewartościowanie, zwrot bardziej ku „mieć” niż „być” i związana z tym presja posiadania, której doświadcza nawet małe dziecko ze strony rówieśników. Czasy, w których żyjemy są nacechowane konsumpcjonizmem i wszechobecną technicyzacją. Dostęp do informacji, obszernego katalogu treści i obrazów – dziś tak olbrzymi, jak nigdy dotąd – wywiera na młodego człowieka realny

³ DOK 193.

wpływ. Młodzież kreuje swój styl życia niejednokrotnie pod wpływem tego, co widzi w mediach. Problemem jest także seksualizacja dzieci i młodzieży. Treści seksualne dostępne są nie tylko w mediach, ale też w przestrzeni publicznej, chociażby w reklamie. Model szkolnego wychowania seksualnego, jaki już funkcjonuje w wielu krajach europejskich i dociera także na polski grunt, dostarcza negatywnych wzorców i pokazuje wizję seksualności sprzeczną z chrześcijańską wizją człowieka. Czystość jest dziś *passé*, a presja grupy w tym zakresie jest olbrzymia. Często młody człowiek nie przyznaje się w grupie rówieśników, że nie jest aktywny seksualnie, że wyznaje w tej kwestii pewne zasady, ponieważ boi się wyśmiania. To rzeczywiście paradoks, że współczesny człowiek tak często wstydzi się tego, co dobre, a obnosi się z tym, co złe.

Człowiek XXI wieku, zagubiony w otaczającej go rzeczywistości, w gąszczu obrazów i treści, nie potrafiący odczytać znaków czasu, staje się często jedynie biernym uczestnikiem – a nawet tylko obserwatorem – własnego życia. Już Paweł VI przestrzegał: „Życie nasze jest dzisiaj bardzo zajęte wizją świata zewnętrznego. Środki łączności tak się rozrosły, stały się tak agresywne, że wciągają nas, że odrywają i odłączają od nas samych, pozbawiając świadomości osobowej. Uważajmy! Możemy przejść z pozycji zwykłych obserwatorów na pozycję krytyków, ludzi myślących i sędziów. Postawa świadomości myślącej jest dla dzisiejszego człowieka niezmiernie ważna, jeśli chce on zostać żywym człowiekiem, a nie zwykłym ekranem, na który padają tysiące obrazów”⁴.

W takiej rzeczywistości, której charakterystykę nakreślono powyżej, egzystuje uczeń, do którego katecheta ma trafić z ewangelicznym przekazem. Wiele jest czynników, które to utrudniają, a które zostały wyżej wymienione. Konsumpcjonizm, wypieranie „być” przez „mieć”, seksualizacja, wpływ mediów. W tym właśnie katecheta powinien widzieć wyzwanie, które motywuje go do podejmowania nowych działań, poszukiwania rozwiązań i dróg dotarcia do młodego człowieka.

⁴ Paweł VI, *Odczytanie znaków czasu*. Rozważanie w czasie Audiencji Generalnej (16 IV 1969 r.), w: Paweł VI, *Trwajcie mocni we wierze*, t. 2, Kraków 1974, s. 561–564.

Propozycje skutecznych działań katechety w obliczu aktualnych wyzwań

Jak już zostało powiedziane we wprowadzeniu, katecheta, chcąc trafić z Ewangelią do uczniów, musi mieć na uwadze zarówno szeroki kontekst społeczno-kulturowy, w którym uczniowie funkcjonują, jak i indywidualne czynniki, jakie mają wpływ na każdą pojedynczą osobę. Katecheta powinien wiedzieć, jak każdy z uczniów odnajduje się w bieżącym kontekście kulturowo-społecznym, na ile jest przez niego determinowany. Musi także zdawać sobie sprawę z indywidualnych uwarunkowań, takich jak środowisko, w którym uczeń się wychowuje, sytuacja rodzinna, poziom jego religijności czy cechy charakteru. To oczywiste, ale warte przypomnienia: katecheta musi znać swoich uczniów, ale by ich znać, musi być stale otwarty na dialog. Dialog jest kluczowy we wszelkich relacjach międzyludzkich. A skoro o dialogu mowa, nie sposób nie wspomnieć o godności człowieka, bo jest ona tym, co dialog zawsze musi uwzględniać.

Godność człowieka może być punktem wyjścia w nauczaniu religii. Godność jest tym, co katecheta powinien widzieć i szanować w każdym z uczniów, a zarazem tym, o czym powinien im mówić w wielu kontekstach. Rozważmy taki przykład: uczeń spiera się z katechetą w kwestii współżycia przedmałżeńskiego. Jakich używa argumentów? Mówi, że dziś wszyscy tak robią, że małżeństwo to tylko formalność, że on jest wolnym człowiekiem i ma prawo, że to właściwie jego sprawa i nikogo nie powinno to obchodzić, itd. Co może powiedzieć katecheta? Może powołać się na szóste przykazanie, może cytować *Katechizm Kościoła Katolickiego*, może rozwinąć wątek grzechu i kary. Czyli sprowadzić temat do kwestii prawa, nakazów i zakazów. To najprawdopodobniej ostatnia rzecz, która przekona młodego człowieka, zwłaszcza gdy przeżywa okres buntu. Cóż wtedy mogą go obchodzić zakazy? Jaki grzech? On i tak nie chodzi do spowiedzi, a zakazy są po to, by je łamać. Mądry, empatyczny katecheta może odpowiedzieć jednak inaczej: „Tak, masz rację, jesteś wolnym człowiekiem. Rzeczywiście, to twoje życie i twoja sprawa. Ale właśnie dlatego, że to twoje życie, niepowtarzalne i jedyne, zadbaj o nie, zatroszcz się. Bo masz w sobie olbrzymią godność. Jesteś wyjątkowy, jesteś

prawdziwą wartością”. Taki sposób prowadzenia rozmowy ma zdecydowanie większe szanse nawiązania porozumienia z uczniem. Na godność człowieka katecheta może i powinien stale się powoływać. Bóg nikogo nie potępia, ale szuka go i woła po imieniu, bo wciąż widzi w nim tę niepowtarzalną wartość. Dobrze opisał to ks. Józef Tischner: „Istotne jest to, że ty jesteś ty. Jeśli Ty zginiesz, nikt cię nie zdoła zastąpić. (...) To Ty wymaga ochrony”⁵.

Kolejnym aspektem, o którym powinien pamiętać katecheta, jest kwestia ludzkiej wolności. Młody człowiek jest na tę wolność szczególnie wrażliwy, manifestuje to, że jest wolny: wolny w wyborze sposobu spędzania wolnego czasu, w doborze przyjaciół, wolny w decydowaniu o swojej seksualności, a także w wyborze światopoglądu i religii. Współcześnie właśnie do wolności człowieka tak wielu się odwołuje. Rzeczywiście, katecheta może bez obaw przyznać uczniowi rację, że wolność to kwestia fundamentalna. Przecież to Bóg dał człowiekowi wolną wolę, a zatem człowiek może odrzucić samego Boga. To jeden z argumentów potwierdzających opisaną wcześniej ludzką godność. Bez wolności człowiek nie może być w pełni sobą. Tylko wybory dokonywane z głębi naszej wolności są wyborami dojrzałymi. Wiary nie można człowiekowi narzucić, nie można jej nauczyć. Można do wiary wychowywać, nakierowywać na nią. Ale człowiek sam musi wybrać, dać odpowiedź⁶. Młodego człowieka łatwiej przekonać, apelując do jego wolności, niż odwołując się do nakazów i zakazów, do których może mieć z góry sceptyczne nastawienie. Jeśli sam Bóg szanuje wolną wolę człowieka, czy można więc tę kwestię pomijać, nauczając religii? Odpowiedź jest oczywista.

Kontekst społeczno-kulturowy, wszystko to, co charakteryzuje naszą ponowoczesną epokę, powinno rodzić w nauczycielu religii potrzebę pogłębionej formacji i zdobywania coraz szerszej wiedzy o aktualnych problemach, jak choćby tych związanych z seksualnością człowieka. O ile bowiem nauczanie religii młodszych dzieci

⁵ J. Tischner, *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993, s. 46–47.

⁶ Por. A. Binz, *Katecheta: misja, zawód czy powołanie?*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek SJ, Kraków 1991, s. 90n.

może koncentrować się na historii życia Jezusa, uczeniu Dekalogu i formowaniu pewnej, adekwatnej do wieku, wrażliwości religijnej, o tyle starsze dzieci i młodzież chętniej poruszają tematy właśnie związane ze sferą seksualną i bieżącymi kontrowersjami obecnymi w mediach, jak np. związki partnerskie, aborcja, eutanazja. Katecheta musi mieć świadomość, że nieraz uczniowie będą, z przekonania czy potrzeby prowokacji, wygłaszać opinie sprzeczne z tym, czego naucza Kościół, zwłaszcza właśnie w kwestiach etycznych. Dlatego tak ważne jest, by katecheta dysponował rzetelną wiedzą, a jego argumenty nie kończyły się na Dekalogu, ale były przekonywujące również dla tych najbardziej sceptycznych. Przykładem może być dyskusja o aborcji. Argumentem przeciwko niej jest nie tylko fakt, że to Bóg daje życie i decyduje o jego końcu, ale też naukowe dowody na to, że człowiek od poczęcia jest w pełni człowiekiem i ze względów etycznych wymaga ochrony. Katecheta powinien więc być w pewnym sensie współczesnym apologetą.

Doświadczenie pokazuje, że istnieją pewne wskazania, które są uniwersalne i pasują do każdego czasu. Chodzi o takie metody nauczania religii, które ułatwią dotarcie do uczniów z przekazem ewangelicznym. Pierwszą metodą jest zadawanie pytań. „Widzisz, Menonie, że ja go nic nie uczę, tylko pytam go o wszystko”⁷ – mówi Sokrates do Menona, pokazując, jak ważne w procesie nauczania, także religii, jest zadawanie pytań. Kierując się tą sokratejską (aporeticzną) metodą nauczania, katecheta powinien do ucznia kierować pytania. Nie pytamy jedynie po to, żeby sprawdzić wiedzę, również tę religijną⁸. Pytamy przede wszystkim w celu pobudzenia refleksji. Po otrzymaniu pytania w umyśle ucznia rozpoczyna się pewien proces, który przebiega etapowo. Uczeń na początku ma wrażenie,

⁷ Platon, *Menon*, w: Platon, *Dialogi*, Kęty 2005, t. I, s. 477.

⁸ Wiedzę religijną można rozumieć dwojako: jako faktyczną wiedzę np. o wydarzeniach biblijnych, o historycznych dowodach na życie Jezusa, o historii i nauce Kościoła, a także jako swego rodzaju filozofowanie, rozumowe poszukiwanie argumentów przejawiających na korzyść wiary, bo przecież *fides quarens intellectum*, jak głosi znana augustyńska formuła.

że zna odpowiedź. Ten etap można nazwać etapem wiedzy pozornej. Jednak idąc dalej w refleksję nad pytaniem, odkrywa, poszukując najcelniejszej odpowiedzi, że oto nic nie wie. Tak, jak chłopak, któremu Sokrates zadawał szereg pytań, i który przyznał ostatecznie: „Ależ, na Zeusa, Sokratesie, ja nie wiem”⁹. Dopiero wówczas rodzi się w nim pragnienie, żeby zdobyć wiedzę. Rodzi się w nim chęć poznania, „(...) teraz może on i szukać będzie z przyjemnością, skoro nie wie (...)”¹⁰. Dopóki myślał, że wie, choć nie wiedział, dopóty nie mogło w nim być chęci szukania wiedzy. Żył bowiem w przeświadczeniu, że już ją posiada. Dopiero, gdy popadnie w biedę i zda sobie sprawę, że tej wiedzy nie ma, może odnaleźć w sobie pragnienie jej zdobycia¹¹. To uświadomienie sobie własnej niewiedzy może być bolesnym doświadczeniem. Tak jest najczęściej, gdy człowiek staje w prawdzie o sobie samym. Katecheta powinien dołożyć starań, by to uświadomienie przez ucznia owego braku, owej niewiedzy, nie wywołało zniechęcenia, ale przeciwnie – by było motywacją do podjęcia trudu zdobycia wiedzy. Niejednokrotnie wystarczy tu umiejętność zarażenia własnym zapałem poznawania i przyznania, że choć jest się nauczającym, to jednak nadal samemu pozostaje się w procesie uczenia się i własnego formowania. Otóż, zadając pytanie, nauczyciel może zarazem sam odkrywać samego siebie, może to służyć odkrywaniu jego własnej drogi ewangelicznego wzrastania. Może zarazem wzbudzić zaufanie ucznia – podobnie jak uczeń, on także jest w drodze, której na imię wiara; wciąż pyta, a nieraz nawet wątpi.

Kolejna metoda wiąże się z przyczyną celową i wskazywaniem tego, co pierwsze i uniwersalne. Postępując zgodnie ze wskazaniem kolejnego wielkiego filozofa – Arystotelesa, katecheta powinien wskazywać uczniowi istotę, sedno sprawy. Powinien uwrażliwić go na poszukiwanie przyczyny celowej (*causa finalis*) – powstawanie rzeczy

⁹ Platon, *Menon*, dz. cyt., s. 479.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Zob. tamże: „Czy myślisz, że on by się przedtem brał do szukania lub uczenia się tego, co uważał, że wie, choć nie wiedział, zanim nie popadł w biedę, nie uwierzył, że nie wie, i nie zapragnął wiedzy?”

musi bowiem służyć pewnemu celowi. Przyczyna celowa według Arystotelesa jest „tym, ze względu na co” powstaje byt¹². Cel, dla którego wszystko należy czynić, co się czyni, to Dobro. Arystoteles, mówiąc o uczeniu, wskazywał kierunek od rzeczy jednostkowych do zasad ogólnych. Należy pomóc uczącemu się dojść od rzeczy jednostkowej do tego, co uniwersalne. Dopiero wtedy można mówić o sztuce, która według Arystotelesa tym się różni od doświadczenia, że „doświadczenie jest poznaniem poszczególnych przypadków, natomiast sztuka – tego co ogólne”¹³. Katecheta powinien pomóc uczniowi opanować sztukę właśnie, ponieważ jedno doświadczenie, powstałe z wielokrotnego zapamiętywania tej samej rzeczy, nie wystarczy. Oczywiście, doświadczenie jest niezbędne, co Arystoteles podkreślał. Ale by mówić o nauce, potrzebne jest jeszcze rozumienie i umiejętność dopasowania wiedzy do zastanych sytuacji. „Sztuka [bowiem] powstaje wtedy, gdy z wielu doświadczalnych ujęć tworzy się jedno ogólne, odnoszące się do przypadków sobie podobnych”¹⁴. Uczeń musi umieć to, co wie, dopasować do tego, co widzi, a także wiedzieć, dlaczego coś jest, a nie tylko, że jest. Można chyba nazwać to umiejętnością rozpoznawania znaków czasu. Potrzeba, by uczeń rozwijał w sobie zdolność logicznego myślenia, wnikliwej obserwacji i wnioskowania. Zadaniem katechety jest nakierowywać ucznia, pokazywać, ale nie wyręczać w samodzielnym myśleniu i działaniu. Tylko ten, kto nauczy się samodzielności, może podjąć próbę zrozumienia porządku świata. A zatem nauczający powinien: naprowadzać myślenie ucznia na to, co pierwsze i podstawowe, wskazywać Dobro jako cel, by uczeń sam w tym Dobru wzrastał, i nakierowywać ucznia na to, co uniwersalne, aby potrafił on dochodzić do pewnych prawd i wniosków. Idąc dalej, można powiedzieć, że nauczyciel ma z ucznia wydobywać samodzielnego i dobrego człowieka i takiemu człowiekowi pokazywać Dobrą Nowinę i Boga jako najwyższe Dobro.

¹² Arystoteles, *Metafizyka*, Lublin 1996. t. I, s. 19, (983).

¹³ Tamże, (981).

¹⁴ Tamże, (980).

Następnym ważnym elementem jest motywowanie ucznia do działania. Każde nauczanie, także nauka religii, musi pobudzać do działania. Uczeń musi chcieć włączyć się w proces swego uczenia się, musi w tym procesie jakoś siebie i swoją rolę odnaleźć. Nie może to być rola biernego słuchacza, przepisującego i przyswajającego na pamięć formułki. Owszem, w ten sposób można przebrnąć przez cały proces nauki religii od szkoły podstawowej aż do końca liceum. Jednak z prawdziwym rozwojem religijności, dojrzewaniem wiary, ma to niewiele wspólnego. Aby ucznia pobudzić do działania, musimy – co zostało już powiedziane – pytać, ale też dawać do zrealizowania różne zadania i projekty, zarówno indywidualne, jak i wymagające pracy zespołowej. Można np. zaproponować napisanie eseju o tym, co każdego najbardziej urzeka w nauczaniu Jezusa, albo zaangażować uczniów w jakąś formę wolontariatu, np. pomoc bezdomnym, i pokazać to działanie w kontekście ewangelicznego opisu sądu, gdzie mowa jest o „Braciach najmniejszych”. Chodzi o to, by aktywizować na różne sposoby, pozostając otwartym na sugestie uczniów. W nauczycielu uczeń ma mieć przede wszystkim życzliwego przewodnika, szanującego autonomię ucznia i pozostawiającego mu miejsce na własne poszukiwania i błędy. Nauczyciel nie może być kimś, kto idzie krok przed swoim uczniem, wydeptując mu drogę i usuwając przeszkody, ale powinien być tym, który kroczy obok ucznia, owe przeszkody wskazując i pozwalając, by uczeń sam podjął trud ich pokonania.

W toku rozważań nad tym, jakie wyzwania stoją dziś przed nauczycielami religii, nasuwa się pewna wypowiedź księdza Józefa Tischnera, dotycząca dawania świadectwa. Tischner pisał: „Dałbyś świadectwo, stwarzając sytuację, w której domownik ma ochotę się nawrócić, ma ochotę iść do kościoła, żeby przeżyć i zobaczyć, co tam naprawdę się dzieje... To trochę tak jak wtedy, gdy ktoś zachwycony wraca z teatru. Patrząc na niego, mam ochotę iść na tę sztukę, żeby przeżyć coś podobnego. Na tym polega istota świadectwa”¹⁵. Na nic nie zdadzą się zachęty i różne metody motywowania czy przekonywania ucznia,

¹⁵ J. Tischner, *Miłość nas rozumie: rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, Kraków 2001, s. 60.

jeśli nauczający sam nie będzie miał w sobie zapału do tego, co głosi. Kolejną wskazówką może więc być to, wydawałoby się, oczywiste spostrzeżenie: katecheta powinien promieniować autentycznym zapałem, udzielającym się innym. Nie musi to być spektakularne lub narzucające się. Wystarczy, żeby lubił to, czym się zajmuje, wierzył w to, co głosi i jednocześnie pozostawał otwarty na dialog, który jest podstawą wszelkich relacji i działania.

Podsumowanie

Dzisiejsza katecheza funkcjonuje w takim kontekście społeczno-kulturowym, w jakim funkcjonują przede wszystkim jej odbiorcy. Ten kontekst, a także indywidualne uwarunkowania dotyczące każdego z uczniów, muszą być znane katechetom, by mógł do uczniów dotrzeć z przekazem Ewangelii. Współczesny kontekst społeczno-kulturowy, a raczej jego składowe: konsumpcjonizm, seksualizacja, technicyzacja, pluralizm „prawd”, ale też podkreślenie wolności i autonomii człowieka, s. prawdziwym wyzwaniem dla formacji katechety i powinny wyzwalać w nim konkretne działania.

W epoce, która tak wiele mówi o wolności i godności człowieka, również katecheta musi się do nich odwoływać i stale je podkreślać, a nade wszystko szanować w swych uczniach. W nauczaniu religii, będąc otwartym na dialog i współpracę z uczniami, katecheta powinien pobudzać uczniów do działania i własnej refleksji, zadając im pytania, prowadząc twórcze rozmowy i aktywizując ich na różne sposoby. Nauczyciel religii powinien uznać za swój obowiązek stałe poszerzanie swej wiedzy na temat bieżących spraw, a także pogłębianie własnej formacji duchowej. Ta formacja jest w tym kontekście najbardziej fundamentalną kwestią. Jeśli bowiem zabraknie autentycznego świadectwa, na nic się zdadzą inne działania. Katecheta w każdym miejscu i czasie musi żyć Ewangelią i przy każdej sposobności świadczyć o Chrystusie.

Streszczenie

W artykule poruszono temat wyzwań, jakie stoją przed nauczaniem religii we współczesnej szkole. Po ich scharakteryzowaniu podjęto próbę odpowiedzi na pytanie, jakie skuteczne działania może podjąć nauczyciel religii, by sprostać tym wyzwaniom. Zwrócono uwagę na konieczność poszanowania

przez katechetę godności i wolności każdego z uczniów, otwartości na dialog oraz dawania przez niego autentycznego świadectwa.

Summary

The article discusses the challenges of religion teaching in contemporary school and attempts to answer the question: What can a religion teacher do in order to effectively meet these challenges? The need to respect the dignity and freedom of every student, being open to dialogue as well as giving true testimony by the teacher have been particularly emphasized.

Słowa kluczowe: nauczanie religii, katecheza, szkoła, godność, wolność, dialog, prawdziwe świadectwo

Key words: religion teaching, the challenges of religion teaching, school, dignity, freedom, dialogue, true testimony

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, RW KUL, Lublin 1996.
- Binz A., *Katecheta: misja, zawód czy powołanie?*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991.
- Czekalski R., *Katecheza komunikacją wiary*, Płock 2006.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Rzym 1997.
- Paweł VI, *Odczytanie znaków czasu. Rozważanie w czasie Audiencji Generalnej (16 IV 1969 r.)*, w: Paweł VI, *Trwajcie mocni we wierze*, t. 2, WAM, Kraków 1973, s. 561–564.
- Platon, *Menon*, w: Platon, *Dialogi*, Kęty 2005.
- Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.
- Tischner J., *Miłość nas rozumie: rok liturgiczny z księdzem Tischnerem*, Kraków 2001.
- Tischner J., *Miłość niemiłowana*, Kraków 1993.

Biogram:

Zofia Kępińska-Walczak – mgr teologii, doktorantka teologii pastoralnej na UKSW, absolwentka Instytutu Wiedzy o Kulturze (obecnie: Instytut Dialogu Kultury i Religii) na UKSW w Warszawie, wolontariuszka w Stowarzyszeniu Rodzin i Opiekunów Osób z Zespołem Downa „Bardziej Kochani”, zainteresowania naukowe: duszpasterstwo nadzwyczajne, personalizm chrześcijański, religijność ludowa.

Ks. MAREK FILIPCZUK

**RELACYJNA NATURA SAKRAMENTU
POKUTY I POJEDNANIA W PERSPEKTYWIE
USPRAWIEDLIWIAJĄCEJ ŁASKI**

*Relational nature of the sacrament of penance and reconciliation
in the perspective of justifying grace*

Sakrament pojednania, będąc z istoty sakramentem Jezusa Chrystusa, stanowi znak Syna Bożego pochylającego się nad grzesznikiem¹. Fundament tego sakramentu tkwi w działaniach Zbawiciela wzywającego każdego grzesznika do nawrócenia, przywracającego mu przyjaźń z Ojcem. Bogactwo tego misterium ukazuje Biblia, włączając sakrament pojednania w manifestację miłości miłosiernej Boga, który stale prowadzi człowieka ku sprawiedliwości, prawdzie i miłości.²

Nowe Obrzędy aż kilkanaście razy z naciskiem przedstawiają sakrament pokuty jako dzieło Ducha Świętego. Sakrament pokuty jawi się więc nie tylko jako żywa anamneza dzieł Boga w Chrystusie, ale także jako epikleza. Tym samym wskazuje na rozumienie sakramentu pokuty nie tylko od strony negatywnej – darowania grzechów, ale także pozytywnej – jako uzdolnienia do przemiany ducha, zmiany postępowania, intencji, a więc jako biblijnego rozumienia metanoi rozwijającej łaskę chrztu.³

¹ Por. Ph. Rouillard, *Pénitence*, „Catholicisme” 1985, nr X, s. 1156.

² Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992, s. 125.

³ Por. Z. Perz, *Nawrócenie i pokuta*, w: *Grzech i nawrócenie a sakrament pokuty*, red. Z. Perz, Warszawa 1999, s. 65.

1. Współpraca penitenta z Bożym Miłosierdziem

1.1. Inicjatywa Boga Miłosiernego

Chcąc ponownie odkryć znaczenie sakramentu pojednania dla życia chrześcijańskiego, trzeba dokonać koniecznie innego jeszcze podejścia, względnie nawrócenia. W ciągu historii bowiem łaska sakramentu została nie tylko zanadto wyobcowana ze swego kontekstu życiowego, ale została także po prostu „urzeczwioną”. Nie tylko zerwano tę najściślejszą więź sakramentu z tym, co go poprzedza i po nim następuje, ale zaciemniono także zbyt mocno samą naturę sakramentu, który jest przecież wydarzeniem relacyjnym.⁴

Punktem wyjścia życia moralnego jest niestety stan natury ludzkiej skażonej przez grzech, który „wszedł” w dzieje człowieka. Jest to stan nie tylko moralnie obojętny, lecz po prostu negatywny. Stan grzechu, jako sytuacja zerwanej więzi życia między Bogiem i człowiekiem oraz rozbicia między ludźmi, uniemożliwia realizację życiowego powołania człowieka. Powołanie do życia z Bogiem w społeczności z innymi wymaga więc pojednania, które określa się mianem usprawiedliwienia („iustificatio”). Jest to fundamentalny dar Boży ofiarowany człowiekowi, który „usprawiedliwia każdego, który wierzy w Jezusa” (Rz 3, 26).⁵

Bóg jest sprawiedliwy, ale przede wszystkim objawił się On jako Miłosierny Ojciec i Zbawca, który usprawiedliwia swoje przybrane dzieci w Pierworodnym Synu, Jezusie, Zbawicielu człowieka.⁶ Usprawiedliwienie grzesznika jako jego nawrócenie i pojednanie z Bogiem jest przejawem zbawczego działania Chrystusa jako Zbawiciela. On właśnie jest uosobionym „Misterium pietatis” – tajemnicą pobożności ku pojednaniu człowieka z Bogiem.

Tajemnica miłosierdzia, a więc Syn posłany przez Ojca, jest odpowiedzią Boga na grzech człowieka. W zbawczej ekonomii Boga

⁴ Por. G. Marcandalli, *Dlaczego sakramenty są tak ważne w życiu chrześcijańskim?*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Kolekcja Communio 15, Poznań 2003, s. 206.

⁵ Por. GS 24; Z. Perz, *Nawrócenie i pokuta*, art. cyt., s. 51-68.

⁶ Por. EV 9.

„grzech nie jest ani czymś najważniejszym, ani tym mniej czymś, co ma zwyciężyć”⁷. Celem tej ekonomii jest życiodajne zjednoczenie człowieka z Bogiem, zapoczątkowane już tu na ziemi, a które ma się wypełnić w wieczności. Grzech zaś jest główną przeszkodą na drodze do tego zjednoczenia. Dlatego Bóg postanowił go pokonać przez Chrystusa – tajemnicę miłosierdzia.⁸ W dziele bowiem zbawczym Chrystusa okazało się, że miłosierdzie Boga jest większe od największego grzechu człowieka, jakim było zabójstwo Syna Bożego.

Przeświadczenie o tajemnicy miłosierdzia, która w świetle wydarczenia Pięćdziesiątnicy zamyka proces przekonywania o grzechu, jest możliwe jedynie dzięki Duchowi Świętemu: „Duch Święty – Duch Prawdy – Parakletos – jest Tym, który wedle słów Chrystusa «przekona świata o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie» (J 16, 8). Znamienne jest wyjaśnienie, jakie Chrystus sam dołącza do tych słów: grzech, sprawiedliwość i sąd. Grzech oznacza nade wszystko niewiarę, z jaką spotkał się Chrystus wśród członków swojego ludu, aż do wyroku śmierci krzyżowej na Niego. Mówiąc zaś o sprawiedliwości, Jezus ma na myśli tę ostateczną sprawiedliwość, jaką odda Mu Ojciec («bo idę do Ojca» J 16, 10) w zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. W tym kontekście «sąd» oznacza, że Duch Prawdy będzie wykazywał winę «świata» w odrzuceniu Chrystusa – ogólniej: w odwróceniu się od Boga. Ponieważ jednak Chrystus nie przyszedł na świat, aby go sądzić i potępić, lecz by go zbawić, dlatego też «przekonywanie o grzechu» ze strony Ducha Prawdy ma na celu zbawienie świata, zbawienie ludzi.

Bóg bogaty w miłosierdzie nie tylko jest gotów przebaczyć wszelki grzech, ale przez swego Ducha „przekonuje” o gotowości wybaczenia i pojednania; odwołuje się do sumienia człowieka i wzywa go do pokuty. Stąd znamienne są słowa Jana Pawła II: „Pierwsze słowa, jakie

⁷ ReP 19. Na temat grzechu jako stanu zniewolenia i rozbicia jedności zob. także: J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004, s. 90n.

⁸ Por. DM 8, 13–14; KKK 1846–1848; K. Ryczan, *Moralne przesłanie Wielkiego Jubileuszu*, w: *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, red. J. Nagórny i A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 21.

wypowiada Jezus na początku swój działalności według Ewangelii Markowej, to te: «Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!». Potwierdzeniem tego właśnie wezwania jest «przekonywanie o grzechu», jakie Duch Święty podejmuje w nowy sposób w mocy Odkupienia, dokonanego przez Krew Syna Człowieczego. Ona więc niejako otwiera Duchowi Prawdy drogę do wnętrza człowieka, do sanktuarium ludzkich sumień”.⁹

Pokuta w swej mocy sprawczej nie tylko oswabadza człowieka z więzów grzechu, ale otwiera przed nim perspektywę nowego, odkupionego życia w prawdzie i miłości. Przez pokutę dokonuje się istotowa (ontyczna) przemiana człowieka, polegająca w aspekcie negatywnym na wyzwoleniu z grzechu, a w aspekcie pozytywnym – na wejściu w nowy wymiar życia.¹⁰ Poprzez cnotę pokuty bowiem „do Parakleta, do Ducha Prawdy i Miłości, zwraca się człowiek, który żyje Prawdą i Miłością, i który bez tego źródła Prawdy i Miłości żyć nie może”.¹¹ Dzięki mocy pokuty życie ludzkie zyskuje nowy, wewnętrzny dynamizm, płynący z powierzenia siebie Duchowi Świętemu oraz z dyspozycyjności wobec Jego natchnień prowadzących do zbawczej prawdy. Rozpoznanie i otwarcie się na prawdę owocuje zaś miłością „rozlaną w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Święty Paweł podkreśla w tym miejscu kontekst soteriologiczny, ukazując usprawiedliwienie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, który wyzwala z grzechu, daje pokój z Bogiem, dostęp do łaski i nadzieję.

Radykalne wyzwolenie z niewoli grzechu jest darem, który Chrystus zaofiarował całej ludzkości. Przez swoją śmierć i zmartwychwstanie wyzwala On faktycznie człowieka z grzechu i wszystkich jego konsekwencji. Wyzwolenie to stanowi faktyczne przejście od grzechu do łaski, od śmierci do życia, od niesprawiedliwości do sprawiedliwości, od tego, co nieludzkie, do tego, co ludzkie. Wyzwolenie

⁹ DeV 42.

¹⁰ Por. S. Witek, *Fenomenologia nawrócenia chrześcijańskiego*, RTK 21(1974) z. 3, s. 9.

¹¹ DeV 67. Benedykt XVI, *Deus caritas est*. Encyklika o miłości chrześcijańskiej, Watykan 2005.

dokonane przez Chrystusa pozwoliło człowiekowi wyjść ze stanu niewoli wewnętrznej i nieudolności do rozwoju życia religijno-moralnego.¹² A w taki stan wprowadził się człowiek, czyniąc ze swej wolności akt negacji Boga, podobny do aktu nieposłuszeństwa anioła: „non serviam”. Opanowany przez siły zła, niezależnie od tego, jak je nazwiemy, człowiek znalazł się w sytuacji zniewolenia i o własnych siłach nie był w stanie od nich się uwolnić.

1.2. Udział człowieka w procesie nawrócenia

Wyzwolenie, przyniesione przez Chrystusa, chociaż jest tylko i bezpośrednio religijno-moralne, wpływa także na wszystkie dziedziny życia człowieka. Wyzwalająca miłość Chrystusa, okazana na Krzyżu, stanowi także wystarczającą siłę do tego, by każdy człowiek mógł ją przeżyć po swojemu i uzyskać wolność dzieci Bożych. Pełna przemiana człowieka bierze swój początek i osiąga swą doskonałość w zbawczym dziele Chrystusa. Stąd zadaniem każdego chrześcijanina jest pozwolić się zanurzyć w misterium paschalnym Chrystusa, gdyż jest to – w obecnej dla nas rzeczywistości – jedyny sposób uwolnienia się od winy i grzechu, i uczynienia swojego życia darem miłości Boga.¹³

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa, nie wszyscy bowiem przystępowali do sakramentu pokuty. Praktyka z tego okresu zdaje się wskazywać, że Kościół dysponował także innymi środkami do upostaciowania w wymiarach kościelnych i realizowania nawrócenia oraz pojednania grzesznego chrześcijanina. Takimi środkami były: wspólna modlitwa, jałmużna, post, upomnienie braterskie, wspólna liturgia pokutna, a przede wszystkim udział w Eucharystii przez komunię.¹⁴ Kościół pierwotny ograniczał natomiast sakrament pokuty do chrześcijan, którzy popadli w grzechy śmiertelne i w pewnej mierze notoryczne. Pomimo to wymiar nawrócenia, zapoczątkowany

¹² Por. P. Góralczyk, *Wyzwolenie człowieka z grzechu*, „Communio” 1990, nr 1, s. 12–15.

¹³ Por. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 273.

¹⁴ Por. J. Ramos-Regidor, *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, „Concilium” 1-10(1971), s. 17–46.

przez sakrament chrztu, żył w innych formach eklezjastycznych. Wyznawano przy tym podstawową zasadę, że odpuszczenie grzechów i wspólnotę z Chrystusem należy udostępnić wszystkim bez wyjątku. W zamian żądano tylko jednego: złożenia wyznania wiary w Jezusa Chrystusa i gotowości naśladowania Jego życia. Tę gotowość naśladowania Chrystusa wyrażał nawracający się człowiek wysiłkiem zmierzającym do zmiany swej postawy wobec Boga i bliźnich. Co więcej, wyznanie grzechów zarówno przed wspólnotą, jak i przed kapłanem (biskupem) posiadało sens chrześcijański o tyle, o ile było znakiem i wcieleniem, w wymiarze zewnętrznym i kościelnym, wysiłku nawrócenia grzesznika.

Odpuszczenie grzechów ma zawsze strukturę paschalną: jest usytuowane dokładnie w kontekście szczególnej inicjatywy Boga w Jezusie Chrystusie. Mamy tutaj do czynienia z miłosierną interwencją podjętą przez Boga, który chce, żeby Jego lud Go poznał i uznał Tego, który upomina go, kiedy błądzi, pociesza, kiedy ulega zniechęceniu, broni go, kiedy znajduje się w niebezpieczeństwie. Punktem kulminacyjnym tej inicjatywy jest dar Ducha, który zbawia ludzkość, pozwala w Jezusie Chrystusie rozpoznać Ojca, zobowiązuje do utrzymywania wzajemnych stosunków w sprawiedliwości i przyjaźni. Duch działa w świecie i w sercu ludzi, aby zgromadzić i uformować rodzinę Bożą, osadzoną w nowych warunkach życia udzielonego w Jezusie Chrystusie. Ścisły związek między odpuszczeniem grzechów a Jezusem Chrystusem sprawia, że interpretacja dotycząca Jezusa Chrystusa, Jego dzieła, relacji, jaką tworzy z tymi, którzy w Niego wierzą, kształtuje postawę nawrócenia u chrześcijanina. Łaska przebaczenia sprawia także, że człowiek we wszystkich przejawach egzystencji widzi się przemieniony przez miłość Bożą, która dzięki uczynom nowego życia umożliwia doświadczenie wspólnoty życia z Ojcem i z braćmi w odkupionej wspólnotcie. Przemiana, jaka zaistniała w człowieku dzięki odpuszczeniu grzechów, powoduje, że faktycznie rodzi się on do zupełnie innego życia, życia z Boga (por. 1 J 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1.4.18).¹⁵

¹⁵ Por. A. Nossol, *Teologiczne aspekty Synodu na temat pokuty*, „Colloquium Salutis” 17(1985), s. 157n. Szerzej na temat nawrócenia zob. G. Barth, *Nawrócenie jako*

Przyczyną sprawczą nawrócenia jest Bóg, który jako miłosierny Ojciec wychodzi naprzeciw grzesznikowi, aby mu darować winy. Od człowieka zaś zależy, czy jest gotów w pokorze umysłu uznać się za grzesznika i wrócić do domu Ojca, aby odpowiedzieć na zbawczą miłość przez swoją pokutę. W ten sposób bowiem wyraża on zgodę na zaofiarowane wybawienie z niewoli grzechu wraz z wszystkimi jego skutkami (por. J 1, 8–9). Ta dynamika procesu nawrócenia grzesznika została w sposób ujmujący przedstawiona w przypowieści o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11–24), której główną postacią z uwagi na usprawiedliwienie jest miłosierny Ojciec.¹⁶

Gdy człowiek dochodzi do stanu osobowej dojrzałości, w procesie duchowego rozwoju kształtuje się jego globalna orientacja życiowa, która wyraża się w określonych poglądach i decyzjach. Z uwagi zaś na realizację integralnego powołania ludzkiego decydujące znaczenie pełni w tym zakresie tzw. wybór podstawowy, który współcześnie określa się mianem opcji fundamentalnej. Chodzi w tym przypadku o istotnie ważny akt moralny i religijny, przez który człowiek określa swój stosunek do celu ostatecznego. Jan Paweł II stwierdza, że jest to wybór wiary.¹⁷

1.3. Potrzeba ustawicznego nawrócenia

Powtórne nawrócenie w sensie ścisłym odnosi się do człowieka, który po fundamentalnym usprawiedliwieniu popełnił grzech śmiertelny. W oparciu jednak o wypowiedzi biblijne odnośnie do zaparcia samego siebie i niesienia krzyża (por. Mk 8, 34; Mt 16, 24; 10, 38; Łk 9, 23, 14, 27); zwlekania z siebie dawnego człowieka grzechu i przyoblekania się w Chrystusa (por. Kol 3, 9n.; Rz 13, 13n.; Ga 3, 27; Ef 4, 22–24), wskazuje się również na potrzebę ustawicznego nawrócenia, którego rdzeń w świetle nauki św. Pawła polega na zmaganiu „ducha” z „ciałem” (por. Ga 5, 16–26; Rz 8, 5–18).

wartość osobowa, w: *Nawrócenie. Ewangeliczne wezwanie i konteksty interpretacyjne*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, Lublin 2015, s. 19–34.

¹⁶ Por. DM 5–6; G. Barth, *Nawrócenie jako wartość osobowa*, art. cyt., s. 28–29.

¹⁷ Por. VS 66.

Przedmiotem ustawicznego nawrócenia są także wszelkiego rodzaju niedoskonałości, słabości i zranienia moralne, które stanowią źródło i okazję do grzechów. Ustawiczne nawrócenie zakłada więc usprawiedliwienie człowieka, który z kolei swoim postępowaniem potwierdza wolę kształtowania siebie i swego życia według Ewangelii. Dlatego też wezwanie Jezusa: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15) stanowi „szczyt i streszczenie całego życia chrześcijańskiego”.¹⁸ Polega ono właśnie na procesie nawracania pod przewodnictwem Ducha Świętego.

Formuła konsekracji wina podczas Eucharystii mówi wyraźnie o kielichu Krwi Chrystusa przelanej „na odpuszczenie grzechów”. Eucharystia jest bowiem uobecnieniem męki i śmierci Pańskiej ku pojednaniu człowieka z Bogiem przez odpuszczenie grzechów. Cała bowiem skuteczność odpuszczania grzechów pochodzi z Eucharystii jako uobecnienia ofiary Chrystusa za grzechy świata. Natomiast Sakrament Pokuty czyni to jako specjalny i właściwy sakrament nawrócenia i usprawiedliwienia grzesznika chrześcijanina. Jest bowiem skutecznym znakiem łaski i daru pokuty na odpuszczenie grzechów. Dlatego stwierdza się, że moc Eucharystii oddziałuje bezpośrednio na odpuszczenie grzechów powszednich. W przypadku zaś grzechów śmiertelnych Eucharystia przyczynia się pośrednio do ich odpuszczenia przez odniesienie do Sakramentu Pokuty.

Eucharystia łącznie z Pokutą ujawnia integralną prawdę o człowieku pielgrzymie (*homo viator*). Został on wprowadzicie przez Chrystusa zanurzony w śmierci Chrystusa za grzechy, a dzięki Eucharystii pozostaje w życiodajnej łączności ze Zmartwychwstałym Panem. Tak uzdolniony do nowości życia musi jednak przewycięzać skażenie własnej natury. Skutecznie, a więc owocnie realizuje się to właśnie przez korzystanie z Sakramentu Pokuty. W ten sposób chrześcijanin umocniony Pokutą i Eucharystią, idzie w czasie życia na ziemi (aspekt paschalny) do wiecznego zjednoczenia z Bogiem w Trójcy Jedynym w chwale zmartwychwstania (aspekt eschatologiczny).

¹⁸ Paweł VI, *Paenitemini*, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, z. 2, red. E. Szafranski, Warszawa 1969, nr 649.

Eucharystia i Pokuta uzupełniają się więc wzajemnie na tej zasadzie, że Sakrament Pokuty istnieje dzięki i dla Eucharystii, a jego misterium wyjaśnia się w świetle Eucharystii, która stanowi centrum życia chrześcijańskiego. Jej misterium, jako bezkrwawe uobecnienie krzyżowej ofiary Chrystusa, jest źródłem, szczytem i celem całej działalności Kościoła.¹⁹

2. Wpływ sakramentalnej łaski na wiarę i życie religijne

2.1. Pogłębienie więzi z Bogiem

W centrum sakramentu pokuty umiejscawia się „pojednanie z Ojcem”, które uwypukla szczególnie formuła rozgrzeszenia, podana w „Ordo paenitentiae”, opublikowanym w 1974 r., zaczynająca się od słów: „Bóg, Ojciec miłosierdzia...”²⁰ Źródłem każdego przebaczenia jest bezwarunkowe miłosierdzie Boga. Ten wymiar sakramentu (podkreślany w starożytnych formułkach rozgrzeszenia, zwłaszcza używanych w liturgii bizantyjskiej) był przedmiotem głębokiej teologicznej medytacji w encyklice „Dives in misericordia” Jana Pawła II.²¹ Miłosierdzie stanowi podstawową treść mesjańskiego orędzia Chrystusa oraz „siłę konstytutywną Jego posłannictwa”, które polega na przedstawieniu Boga jako „Ojca miłosierdzia”.²² Bogactwo miłosierdzia (por. Ef 2, 4–5) w sposób szczególnie przejawia się w epizodzie syna marnotrawnego, jednej z piękniejszych przypowieści Ewangelii, w której Jezus, usuwając się w cień, wkłada w usta i w serce tego ostatniego słowa zainspirowane Jego własną synowską ufnością: „Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie” (Łk 15, 18–21).

Żywa wiara, będąca podstawą życia sakramentalnego, wymaga prowadzenia z Bogiem stałego dialogu, który będzie prowadził do przekształcenia całej relacji człowieka względem Stwórcy i Zbawiciela. Przyjmowanie sakramentów wymaga więc uczciwości wobec

¹⁹ Por. SC 10; DM 9.

²⁰ Por. *Rituale Romanum: Ordo paenitentiae*, Rome 1974, nr 1.

²¹ Por. KKK 1481.

²² Por. DM 6.

wymagań i praw tegoż dialogu, ponieważ poprzez nie Bóg, który jest dialogiem, chce człowieka przyciągnąć do siebie w miłosnym dialogu na podobieństwo swego dialogu.²³ Ten dialog z Bogiem w wymiarze sakramentalnym wymaga od człowieka wielkiej odwagi, przede wszystkim koniecznej do przyjęcia pełnej prawdy o sobie, o własnej niewystarczalności moralnej. Dialog ten winien być uczciwy i szczery, powinien prowadzić do uznania prawdy posiadanej przez partnera Boskiego dialogu, czyli przez drugą stronę, którą jest miłujący Bóg obdarzający swą miłością ludzkość odkupioną przez Jego umiłowanego Syna. Dokonuje się to przez zbawcze oddziaływanie Ducha Świętego będącego wyrazem miłości trynitarniej i osobowej a zarazem źródłem wszelkiej miłości prawdziwej.²⁴

Dzięki dialogowi prowadzonemu przez człowieka z Bogiem w życiu sakramentalnym uzyskuje on specyficzną nowość tegoż życia. Nowość ta polega przede wszystkim na spotkaniu na swej drodze Kogoś, kto ukazuje nową perspektywę miłości, nowy świat wartości poprzez włączenie bytowania człowieczego w Chrystusa, poprzez uczynienie jej losów losami kształtowanymi przez miłosiernego Ojca, ukazującego swe miłosierdzie w działaniu świętych znaków. Dzięki temu rzeczą fundamentalną nowej egzystencji człowieka jest to, iż jest to odtąd egzystencja na zawsze z Kimś, dla Kogo człowiek stał się współpracownikiem i współpartnerem.²⁵

Po opisie ustanowienia Eucharystii, w pierwszym liście do Koryntian, św. Paweł zamieszcza pasterskie słowa upomnienia: „Ile-kroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie. Dlatego też kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winny będzie Ciała i Krwi Pańskiej. Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, spożywając ten chleb i pijąc z tego

²³ Por. J. Lekan, *Sakrament pokuty sakramentem wiary*, w: *Czy można dzisiaj wzywać do nawrócenia i pokuty? Chrześcijańska odpowiedź wiary*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, Lublin 2015, s. 17–40.

²⁴ Por. B. Bro, *Człowiek i sakramenty*, Warszawa 1972, s. 16.

²⁵ K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 115–116.

kielicha. Kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije” (1 Kor 11, 26–29).

Przytoczony tekst stanowi biblijny punkt wyjścia oraz podstawę dla wzajemnych relacji, jakie istnieją między Eucharystią i Sakramentem Pokuty. Jan Paweł II podjął ten temat, na rozpoczęcie swej papieskiej posługi, stwierdzając w nawiązaniu do zacytowanej powyżej wypowiedzi Pawłowej: „Owo apostoelskie wezwanie wskazuje – bodaj pośrednio – na ścisły związek Eucharystii z Pokutą. Istotnie bowiem, jeśli pierwszym słowem Chrystusowego nauczania, pierwszym zwrotem Ewangelii – Dobrej Nowiny było: «Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię» (*metanoiete*), to Sakrament Męki, Krzyża i Zmartwychwstania w szczególnie sposób zdaje się utrwałać i ugruntowywać to wezwanie w naszych duszach. Eucharystia i Pokuta stają się w ten sposób jakby dwoistym, a zarazem głęboko spójnym wymiarem autentycznego życia w duchu Ewangelii, życia prawdziwie chrześcijańskiego. Chrystus, który zaprasza do uczty eucharystycznej, to zawsze równocześnie ten Chrystus, który wzywa do pokuty, który powtarza: «nawracajcie się». Bez tego stałego i wciąż na nowo podejmowanego wysiłku w kierunku nawrócenia samo uczestniczenie w Eucharystii zostałyby pozbawione swej pełnej skuteczności zbawczej».²⁶

Z kolei w przemówieniu do Kolegium Kardynalskiego oraz przedstawicieli Kurii Rzymskiej na temat Jubileuszowego Roku Odkupienia Jan Paweł II zwrócił uwagę, że poprzez ten jubileusz Sakrament Pokuty zostaje ukazany jako oczyszczenie ze względu na Eucharystię oraz znak sakramentalnej ekonomii zbawienia umożliwiający osobowy kontakt z Chrystusem. Ten osobowy kontakt zawiązuje się przez sprawowanie wszystkich sakramentów, począwszy od chrztu, przede wszystkim jednak odnawia się w ciągu życia w Sakramencie Pokuty i Eucharystii.²⁷

²⁶ RH 20.

²⁷ Por. Franciszek, *Misericordiae vultus*. Bulla ustanawiająca nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, Watykan 2015.

2.2. Pojednanie z sobą i światem

Podobnie jak chrzest i Eucharystia, tak sakrament pokuty i pojednania stanowi drogę wskazaną przez Boga w Jezusie Chrystusie do kształtowania człowieka na Jego wzór. Sakramenty te są w służbie rozwoju człowieka.²⁸ Przez pokutę i wyznanie grzechów człowiek unika wszelkiej falsyfikacji. Możliwość oczyszczenia i pojednania z Bogiem, z samym sobą, z bliźnim i z kosmosem wprowadza ład w jego życie. Przyjęte Boże miłosierdzie staje się synonimem pokoju. Pojednanie nie jest wynikiem ludzkich wysiłków, drażnienia swojej świadomości, lecz darem Boga. Zakłada on umiejętność przyjęcia. Pojednanie stanowi „sztukę” i wymaga „ekstazy”, przekroczenie siebie, „wyjścia”. Otwarcie się na Boga jest warunkiem i szansą dopełnienia egzystencji, samorealizacji człowieka według Bożych zamysłów. Pozwala człowiekowi na samookreślenie.²⁹ Nie można także zapominać o fakcie, że sakrament pokuty przez przyznanie się człowieka do grzechu, uznanie swojej podmiotowości w konkretnym czynie, rozwija w nim poczucie odpowiedzialności, bez której ludzka dojrzałość nie istnieje.

Walor samego wyznania grzechów płynie nie tylko z faktu odciążenia się od samousprawiedliwienia, uznania się działającym podmiotem, zdystansowania się od determinizmów. Wynika także z rodzącej się świadomości, iż człowiek zawsze może wybrać inną drogę. W wyznaniu win kryje się „ruch naprzód”, pragnienie ukonstytuowania tożsamości chrześcijańskiej, wyjście ku społeczności, chęć podjęcia działań chrześcijańskiej „agape”. Sakrament pokuty jest aktem nadziei chrześcijańskiej. Rozszerza ona horyzonty winnego przez pogłębione rozumienie grzechu. Grzech nie może być traktowany tylko jako przekroczenie prawa Bożego, wyznaczenie granic, których nie wolno przekraczać, ale w perspektywie profetycznej Ewangelii, jako skierowanie do realizacji pełni (w wymiarach ludzkich) królestwa Bożego. Wówczas element pozytywny staje się wyraźniejszy dla ludzkiego działania.

²⁸ Por. Ph. Rouillard, *Pénitence*, art. cyt., s. 1169.

²⁹ Por. W. Kasper, *Antropologiczne aspekty pokuty*, „Communio” 1984, nr 5, s. 64–68.

Ukazywanie grzechu w kategoriach prawniczych stwarza w konsekwencji odmienną jego optykę. Jest to przyznanie się do przekroczenia prawa i ekspiacja wyznaczona przez „sąd”. W systemie natomiast królestwa Bożego jako daru grzech jawi się nie tyle jako naruszenie prawa, ile wina. Postuluje ona przede wszystkim wyznanie miłości Boga, nawrócenie, w którego komunii dar staje się przebaczeniem, rodząc jednocześnie pragnienie ekspiacji. W tym kontekście zrozumiałe staje się życzenie Kościoła odnoszące się do częstej spowiedzi, a tym samym wyznawania win powszednich, które nie zrywają łączności z Bogiem, niemniej jednak ostudzają miłość Boga i bliźniego.

Praktyka spowiedzi pomaga wykorzenić grzechy i złe skłonności, służy wzrostowi i doskonaleniu życia otrzymanego w chrzcie św., by upodobnić się do Chrystusa, aby Jego życie coraz pełniej manifestowało się w życiu chrześcijanina i by być bardziej uważnym na głos Ducha Świętego, krocząc wskazanymi przezeń drogami. W adhortacji apostołskiej „*Reconciliatio et paenitentia*” (1987) Jan Paweł II powraca do tego tematu w stwierdzeniu: „Wiedząc i nauczając, że grzechy powszednie mogą być darowane również w inny sposób – przez akt żalu, uczynki miłości, modlitwę, akty pokutne – Kościół nie przestaje przypominać wszystkim o szczególnym bogactwie zawartym w akcie sakramentalnym także w odniesieniu do tych grzechów. Częste przystępowanie do sakramentu, do czego zobowiązane są pewne kategorie osób, wzmacnia świadomość, że również mniejsze grzechy obrażają Boga i ranią Kościół, Ciało Chrystusa, a korzystanie z sakramentu staje się pobudką i okazją do tego, by w doskonalszy sposób upodobnić się do Chrystusa i wierniej ulegać głosowi Ducha Świętego. Należy nade wszystko podkreślić fakt, że łaska właściwa temu sakramentowi ma wielką moc leczniczą i przyczynia się do usunięcia korzeni grzechu”³⁰.

Cytowane wypowiedzi nie powinny przesłaniać zasadniczego faktu, jakim jest zupełnie inna niż dotychczas motywacja częstej spowiedzi.³¹ To już nie wizja ascetyczna czy duchowa. Fundament

³⁰ ReP 32.

³¹ Por. Cl. Blanchette, *Penitence et Eucharistie*, Roma 1986, s. 51.

częstego korzystania z sakramentu pokuty zasadza się na: 1) związku tego sakramentu z chrztem, 2) rozumieniu grzechów powszednich jako ekspresji ludzkiej kondycji i 3) zaangażowaniu w świecie. Chrzest to sakrament zasadniczego wyboru Chrystusa, nowe narodzenie. Sakrament pokuty służy rozwojowi łaski chrztu, jej dojrzałości; jest sakramentem wzrostu w upodobnieniu się do Chrystusa i pełnej dyspozycyjności dla inspiracji Ducha Świętego.³²

2.3. Pogłębienie więzi z Kościołem

Spotkanie Chrystusa i żałującego za swoje grzechy chrześcijanina w sakramencie pokuty nie dokonuje się bezpośrednio. Mieści w sobie pośrednictwo Kościoła, które ujawnia się w posłudze kapłana – sługi pojednania. Historia tego sakramentu wyraźnie potwierdza, jak duża była rola Kościoła w procesie pojednania grzesznika. Również psychologia nawrócenia wskazuje, że człowiek wracający do Boga potrzebuje pomocnej „dłoni” drugiego człowieka, człowiek pojednany dzieli swoją radość z braćmi (por. ewangelijne opisy nawróceń). Natomiast z punktu widzenia teologicznego odpowiedź nie jest łatwa. Jedni utrzymują, że spowiednik łączy z Kościołem, działa bowiem jako przedstawiciel Kościoła, inni, że ogłasza, proklamuje przebaczenie udzielone przez Boga. Teologia prawosławna z kolei wskazuje, że spowiadający wstawia się za grzesznikiem. Elementy te odnajdujemy w „Ordo paenitentiae”: „Bóg udziela odpuszczenia grzechów za pośrednictwem Kościoła, który działa przez kapłanów” (Wprowadzenie 6). Stwierdzenie to zostaje następnie rozwinięte przez takie sformułowania: „Bóg udziela przebaczenia grzechów przez absolicję” (6 d); biskupi i kapłani „ogłaszają, i udzielają wiernym odpuszczenia grzechów w imieniu Chrystusa i mocą Ducha Świętego” (9); w formule rozgrzeszenia „prosi się o pojednanie z Bogiem i otrzymuje się je przez pośrednictwo Kościoła” (19).

³² Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 129n.

Eklezjocentryczne ujmowanie sakramentu pokuty zostało podjęte głównie przez K. Rahnera i innych.³³ Rahner rozbudował to twierdzenie, opierając się na *res et sacramentum*. Bezpośrednim owocem sakramentu pokuty, jak twierdzi, jest ponowne pojednanie grzesznika z Kościołem.³⁴ Stanowi ono swoisty i bezpośredni skutek absolucji będącej równocześnie znakiem Bożego przebaczenia, a to Boże przebaczenie jest *res et sacramentum* pokuty. Rezultat eklezjalny pokuty (*res sacramenti*) to pojednanie z Kościołem jako sakramentem pojednania z Bogiem w Chrystusie. Właśnie ta mediacja Kościoła sprawia, że pokuta jest sakramentem, że łaska Boża, która historycznie przewyciężyła grzech, jest obecna nieustannie w Kościele. Kościół tworzy społeczność pojednania. W sakramencie pokuty dochodzi do głosu, staje się wyraźna najbardziej podstawowa funkcja Kościoła – jednanie ludzi z Bogiem. Grzesznik winien odbyć tę samą drogę, przez którą dotarła do niego po raz pierwszy łaska przebaczenia. A droga ta wiedzie od Boga przez Chrystusa i Kościół. Pokuta przeto musi prowadzić przez Kościół do Chrystusa, do Boga.

Eklezjalny wymiar pojednania posiada także swoje uzasadnienie w społecznym charakterze każdego grzechu. Każdy grzech chrześcijanina, nie tylko ciężki, ma swoje reperkusje w Kościele, jest bowiem pomniejszeniem jego świętości, swoistym „zakłóceniem” życiodajnego obiegu łaski w Mistycznym Ciele Chrystusa, które Kościół tworzy. Z „niezbadanej i łaskawej tajemnicy Bożego zrządzenia ludzie są połączeni z sobą nadprzyrodzoną więzią, wskutek czego grzech jednego szkodzi także wszystkim, podobnie jak świętość jednego przynosi dobrodziejstwa wszystkim”.³⁵ Pokuta, zauważa dalej „Ordo paeniten-

³³ Por. K. Rahner, *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1967, VII, s. 447–471.

³⁴ Por. K. Rahner, *Kirche und Sakrament*, Freiburg 1961, s. 85; W. Bołoz, *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*, Tuchów 1991, s. 87n.

³⁵ Stwierdzenie to powtarza „Ordo paenitentiae” za Konstytucją Pawła VI „Indulgentiarum doctrina” (1 I 1967). Szerzej zob. J. Zabielski, *Sakramentalna pokuta jako doświadczenie Bożego Miłosierdzia w ujęciu bł. Ks. Michała Sopocki*, w: *Pokuta w życiu chrześcijańskim*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, A. Mazur, Lublin 2015, s. 55–71

tiae”, „niesie z sobą także pojednanie z braćmi, którym grzech zawsze szkodzi” (Wprowadzenie 5). W artykule zaś 4 mówi o zadaniu rany Kościołowi przez grzech.³⁶

Magisterium Kościoła, w ślad za Pismem Świętym i Tradycją, stwierdza, że łaska tego sakramentu polega na odpuszczeniu grzechów wyznanych i na pojednaniu się z Bogiem.³⁷ Skutkiem tym towarzyszy u osób pobożnych pewna dojrzałość duchowa, pokój sumienia i głęboka pociecha Ducha.³⁸ Pojednanie z Bogiem ma jako swoje następstwa inne jeszcze pojednania: ze sobą samym – dzięki odzyskaniu poczucia sensu życia, z braćmi zranionymi w jakiejś mierze naszym grzechem; grzesznik jedna się w końcu także z całym stworzeniem.³⁹ Wynika stąd jakby samo przez się poczucie wdzięczności wobec Boga za dar otrzymanego miłosierdzia i związana z tym ściśle radość wewnętrzna.

Sobór Watykański II poszerza i uzupełnia poprzednie wypowiedzi Magisterium, podkreślając, że skutkiem tego sakramentu jest zarówno odpuszczenie grzechów przez Boga, jak też pojednanie się grzesznika z Kościołem.⁴⁰ Nie wyjaśnia jednak dokładniej wzajemnego odniesienia tych dwu rzeczywistości do siebie. Nie ma jednak najmniejszej wątpliwości w wierze Kościoła od czasów patrystycznych, gdy chodzi o zespolenie pojednania eklezjalnego z Bożym pojednaniem. Pokój z Kościołem określał nie tylko zakończenie stanu pokutniczego, ale łączył się też ściśle ze świadomością, że nie dałoby się przyjąć na powrót grzeszników do życia Kościoła bez udzielenia im na nowo Ducha Świętego. Działanie Kościoła nie polegało więc jedynie na

³⁶ Teza o społecznym charakterze grzechu została podjęta i odpowiednio ustalona wobec niewłaściwych interpretacji przez Jana Pawła II. Zob. tenże, ReP, cz. II, rozdz. 1).

³⁷ Por. BF VII, 441, 455. Zob. także: K. Matwiejuk, *Bóg bogaty w miłosierdzie w świetle pierwszej modlitwy eucharystycznej o tajemnicy pojednania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2016, nr 2, s. 24–37.

³⁸ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, dz. cyt., s. 252n.

³⁹ Por. ReP 31.

⁴⁰ Por. LG 11; DK 5; A. Laun, *Współczesne zagadnienia teologii moralnej*, Kraków 2002, s. 109–110.

tworzeniu warunków odpowiednich do odpuszczenia grzechów, ale powodowało także samo pojednanie z Bogiem mocą władzy kluczy, otrzymanej od Jezusa Chrystusa i umożliwiającej uczynienie kogoś na nowo żywym członkiem w swoim własnym łonie. Skoro zatem owoce pokuty można ująć jako pojednanie z Bogiem i Kościołem, wypada dokładniej określić sens i znaczenie ich wzajemnej relacji.

Dzięki rozgrzeszeniu i przez nie grzesznik otrzymuje ponownie łaskę pełnego zjednoczenia z Kościołem, które zawiera już w sobie z konieczności fakt uświęcenia. Tak więc wybaczenie chrześcijańskie w Kościele jest aktem przemożnym, mocą którego sam Chrystus odbudowuje przeznaczenie swych wiernych, dopomagając im skutecznie i przemieniając ich pragnienie życia wiecznego. Również sam Chrystus w przebaczeniu kościelnym błaga Ojca niebieskiego o wybaczenie, albowiem człowiek nie wie, co czyni (por. Łk 23, 34). Tak więc „podejmowanie na nowo drogi porzuconej, «odzyskiwanie» siebie w ponawianej decyzji jest pokutą, albo raczej: żalem. Żal bowiem jest łamaniem się serca, przy czym to «łamanie się serca» oznacza ból spowodowany oddaleniem, pełnym buntu odejściem... Chodzi natomiast o uznanie Faktu – tajemnicy Jezusa Chrystusa jako obecności: Kościoła. Żal jest uznaniem tego Faktu, w który sami zostajemy włączeni...”⁴¹ Dla żałującego za grzechy grzesznika spowiedź i zadośćuczynienie, jak też samo pojednanie się z Kościołem, stanowią uznanie tego, że pełna i odnowiona przynależność do wspólnoty chrześcijańskiej nadaje sens własnemu życiu.⁴² Słusznie L. Giussani pisze: „W żadnym przypadku przebaczenie nie będzie prawdziwym pokojem, jeżeli nie brzmi ono jak osąd wspólnoty ludzkiej, znak Boga. Strukturalnie człowiek jest tak ukształtowany, że tej obiektywności, o ile nie jest ona zakorzeniona w dziele Jezusa – w Kościele, w tej wspólnocie widzialnej, jaką jest Kościół, będzie poszukiwał w społeczeństwie naznaczonym konkretną mentalnością”⁴³.

⁴¹ L. Giussani, *Moralité: memoria e desiderio*, Milano 1980, s. 118.

⁴² Por. J. Orzeszyna, *Sakrament pokuty nadzieją Kościoła i świata*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, Ten sam także i na wieki* (Hbr 13,8), Kraków 2004, s. 309.

⁴³ Tamże, s. 130.

3. Wpływ sakramentalnej łaski na życie moralne

3.1. Pogłębienie wrażliwości sumienia

Duch Święty prowadzi człowieka do pełnego odczytania osobowej godności poprzez ludzkie sumienie, które jest wezwane do prawdy. Źródłem tej osobowej godności jest fakt, że „człowiek w swoim człowieczeństwie zostaje obdarowany szczególnym «obrazem i podobieństwem» Boga. Oznacza to nie tylko rozumność i wolność jako konstytutywną właściwość natury ludzkiej. Oznacza to zarazem, od samego początku, zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy, jako «ja» i «ty». Oznacza również zdolność do przymierza, jakie ma ukształtować się wraz ze zbawczym udzielaniem się Boga człowiekowi. Na gruncie «obrazu i podobieństwa» Boga – «dar Ducha» oznacza wreszcie wezwanie do przyjaźni, w której nadprzyrodzone «głębokości Boże» zostają niejako gościnnie otwarte dla uczestnictwa ze strony człowieka”.⁴⁴

Prawdę o swojej godności osoba ludzka odczytuje poprzez sumienie, kształtowane mocą Ducha Świętego. W tym kontekście grzech stanowi nie tylko odejście człowieka od Boga, ale także zniewolenie osoby ludzkiej i zatracenie przez nią wewnętrznej prawdy o sobie. Jednak na drodze sumienia Duch Święty dokonuje wyzwolenia ku prawdzie, którego owocem jest przede wszystkim „nazywanie po imieniu dobra i zła”.⁴⁵ „Przekonywanie o grzechu” nie ogranicza się jednak tylko do nazwania go po imieniu, ale w spotkaniu z głosem ludzkiego sumienia dochodzi do ukazania jego korzeni, które tkwią we wnętrzu człowieka.⁴⁶ Poprzez „oczyszczenie sumień” Duch Święty doprowadza grzesznika do „prawdy, która wyzwala”, umożliwiając mu poznanie zła grzechu i skierowując ku dobru. Wobec ludzkiej słabości działanie

⁴⁴ DeV 34; por. M. Kowalczyk, *Ponowne odkrycie Ducha Świętego*, „Communio” 1998, nr 2, s. 6–10.

⁴⁵ DeV 43; por. Z. Wanat, *Dialogalny wymiar ludzkiego sumienia. Na kanwie nauczania Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 6(2003), s. 304–307.

⁴⁶ Por. GS 10; A. J. Nowak, *Sumienie miejscem doświadczenia miłości i grzechu*, w: *Miłość większa niż grzech*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 89–112; Cz. Bartnik, *Duch Święty a hamartologia*, w: Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafrąński, Lublin 1994, s. 161–171.

Ducha Świętego „przekonuje o grzechu” oraz wspiera chrześcijanina w wyzwalamym zmaganiu się z nim. Dążąc do wyzwolenia z grzechu, wsłuchując się w głos własnego sumienia, człowiek „powinien stale walczyć o wytrwanie w dobru; a tylko z wielkim trudem, jedynie z pomocą łaski Bożej, jest zdolny osiągnąć jedność w sobie samym”.⁴⁷ W tym duchowym zmaganiu chrześcijaństwo odrzuca wszelki „fatalizm” grzechu, wierząc w moc Ducha Świętego, który „przychodzi z pomocą naszej słabości” (Rz 8,26), wyzwalamy pokutującego grzesznika z duchowej niewoli. Doświadczenie godności ludzkiej objawionej w sumieniu, a jednocześnie rozpoznanie wewnętrznego zniewolenia spowodowanego grzechem sprawia, że człowiek odczytuje „wezwanie do życia w prawdzie, czyli wedle nakazów zdrowego sumienia i równocześnie też wyznanie wiary w Ducha Prawdy jako Tego, który daje życie”.⁴⁸ W ten sposób sumienie wyznacza drogę cnocie pokuty, poprzez którą następuje wyzwolenie z grzechu, by „odbudować prawdę i miłość w sercu człowieka”.⁴⁹

Istnieje zatem podwójny wymiar „przekonywania o grzechu” mocą Ducha Świętego: ukazanie w pełni zniewalamy działania zła oraz przewyciężenie go w perspektywie wyzwalamy miłości Boga. Na te dwa aspekty zwraca uwagę św. Paweł Apostoły, analizując zarówno „misterium iniquitatis”, jak i „misterium pietatis” (por. 2 Tes 2, 7; 1 Tm 3, 16). Zbawcze ujęcie „przekonywania o grzechu” sprawia, że chrześcijanin nie może zatrzymać się tylko na samym rozpoznaniu i uznaniu zniewalamy mocy grzechu, ale poznając ją, powinien przyjąć prawdę o Bożym miłosierdziu, które poprzez wyzwalamy pokutę wiedzie go do przebaczenia i pojednania. Jan Paweł II wyraża to w następującym stwierdzeniu: „Nawrócenie domaga się przekonania o grzechu, zawiera w sobie wewnętrzny sąd sumienia – a sąd ten, będąc sprawdzianem działania Ducha Prawdy wewnątrz człowieka,

⁴⁷ KDK 37; por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 211–218.

⁴⁸ DeV 55.

⁴⁹ DeV 45; por. J. Nagórny, *Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim*, w: Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 193–213.

równocześnie staje się nowym początkiem obdarowania człowieka łaską i miłością: «Weźmijcie Ducha Świętego!». Tak więc odnajdujemy w owym «przekonywaniu o grzechu» dwoiste obdarowanie: obdarowanie prawdą sumienia i obdarowanie pewnością odkupienia. Duch Prawdy jest Poczyszycielem”.⁵⁰

Chrystus, udzielając uczniom po swym zmartwychwstaniu Ducha Świętego oraz władzy odpuszczania grzechów (por. J 20, 22–23), połączył ściśle przebaczenie grzechów z dziełem Ducha Świętego. Władza odpuszczenia grzechów jest zatem owocem paschalnego misterium Chrystusa, do którego pełni należy obecność Ducha Świętego. Wyrazem tego jest odnowiona formuła rozgrzeszenia: „Bóg, Ojciec miłosierdzia, który pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów”.⁵¹ Wyzwolenie z grzechów, przebaczenie i pokój, których dostępuje pokutujący chrześcijanin, stanowią dar Trójcy Świętej. Duch Święty jest Tym, który wyzwala i leczy zranione grzechem ludzkie serca, uzdalniając je do miłości. Wyzwalający proces pokuty, którego mocą sprawczą jest Duch Święty, „oznacza zerwanie wszelkich więzów, jakimi grzech jest powiązany w całokształcie „misterium iniquitatis”.⁵² Ci zatem, którzy się nawracają, zostają przez Ducha Świętego wyprowadzeni z orbity «sądu», wprowadzeni zaś do tej sprawiedliwości, która jest w Chrystusie Jezusie – gdyż mają od Ojca jako odzwierciedlenie świętości trynitarniej. (...) Jest to z kolei ta sprawiedliwość, jaką Ojciec daje Synowi oraz wszystkim, którzy z Nim są zjednoczeni przez prawdę i miłość”.⁵³

⁵⁰ DeV 31; por. G. del Pozo, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, w: *Duch Odnowiciel*, KolCom 12, Poznań 1998, s. 228–229; A. Dulles, *Blask wiary*, Kraków 2003, s. 65.

⁵¹ OP 46.

⁵² Por. S. Majorano, *Sakrament Pojednania uprzywilejowanym miejscem formowania sumienia*, w: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Ligouri na tle współczesnych tendencji teologicznych*, red. W. Bołoz, Warszawa 1997, s. 111n.

⁵³ DeV 48; por. G. del Pozo, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, art. cyt., s. 229–232.

3.2. Umocnienie wyboru zasadniczego

Cnotę pokuty („virtus poenitentiae”) można nazwać „pokutą wewnętrzną”, a zadośćuczynienie i sakrament pokuty, będące jej realizacją, stanowią „pokutę zewnętrzną”. Wezwanie Jezusa do nawrócenia i pokuty nie ma na celu tylko czynów zewnętrznych (postów i umartwień), ale dotyczy przede wszystkim nawrócenia serca, czyli pokuty wewnętrznej. Bez niej czyny pokutne, w tym także sakrament spowiedzi świętej, pozostają bezowocne i fałszywe. Pokuta wewnętrzna skłania chrześcijanina do uzewnętrznienia tej postawy przez znaki widzialne, gesty i czyny pokutne. Polega ona na radykalnej przemianie życia i na zwróceniu się ku Bogu całym sercem. Pokuta wewnętrzna stanowi decyzję zerwania z grzechem, odwrócenia się od zła i odrazę do złych czynów popełnionych przez człowieka. Postawa pokutna zawiera również w sobie pragnienie i postanowienie zmiany życia oraz nadzieję na miłosierdzie Boże i ufność w pomoc Jego łaski. Prawdziwej pokucie towarzyszy zbawienny ból i smutek, który Ojcowie Kościoła nazywali smutkiem duszy („animi cruciatus”) lub skrucą serca („compunctio cordis”). Nawrócenie i pokuta są najpierw dziełem łaski, która sprawia, że nasze serca wracają do Boga: „Nawróć nas, Panie, do Ciebie wrócimy” (Lm 5,21). Bóg daje człowiekowi moc do tego, aby zaczynać od nowa. Serce ludzkie nawraca się, patrząc na Chrystusa, którego zraniły nasze grzechy.⁵⁴ W ostatecznej konieczności (np. niebezpieczeństwie śmierci) „pokuta zewnętrzna” może być opuszczona, ale w żadnym wypadku nie może zostać pominięta pokuta wewnętrzna, która przemienia człowieka i jest zasadniczym warunkiem odpuszczenia grzechów.⁵⁵

W teologii współczesnej zwraca się, coraz częściej, uwagę na antropologiczne aspekty cnoty pokuty, która z jednej strony jest

⁵⁴ Por. KKK 1430-1432.

⁵⁵ Por. Jan Paweł II, *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu*, Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską (13 marca 1999), OsRomPol 20(1999) nr 9–10, s. 33; św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 86, a. 6; S. Huet, *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychologii*, cz. 1, Warszawa 1955, s. 7–8.

wolnym i darmowym zwracaniem się miłosiernego Boga do grzesznika, a z drugiej – wolnym i świadomym skierowaniem się człowieka ku Bogu. Cnota pokuty umiejscowiona jest na skrzyżowaniu działania boskiego i ludzkiego. Wymiar boski pokuty zawiera w sobie pierwszeństwo inicjatywy zbawczej zmierzającej do wyzwolenia człowieka z grzechu, ale jego niezbędnym dopełnieniem staje się ludzka odpowiedź wyrażona w postawie żalu, wyznania i zadośćuczynienia. Osobista postawa człowieka stanowi zatem konstytutywną część cnoty pokuty, która jest prawdziwym „actus humanus”, czyli świadomym, dobrowolnym i etycznie odpowiedzialnym czynem ludzkim.⁵⁶

Pojednanie z Bogiem, za pośrednictwem Kościoła, umożliwia nawróconemu grzesznikowi pełnowartościowe i zasługujące życie chrześcijańskie. Poręczeniem tego życia jest nadprzyrodzony dar łaski, który niesie z sobą tytuł do nieodzownej pomocy ze strony Boga i Kościoła.⁵⁷ Umożliwia ona człowiekowi podejmowanie walki o życie odpowiadające godności chrześcijanina. Sakramentalne pojednanie bowiem jest nie tylko darem, lecz równocześnie zadaniem z uwagi na rozwój zjednoczenia z Bogiem w społeczności Kościoła.

Cnoty teologalne jako postawy chrześcijańskie są szczególnymi darami Bożymi, uzdalniającymi człowieka do życia w jedności z Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym, który jest ich zasadniczym ukierunkowaniem. Kształtują, pobudzają i charakteryzują one działanie moralne chrześcijanina, także w zakresie jego odpowiedzi na Boże wezwanie do nawrócenia.⁵⁸ Wiara, nadzieja i miłość prowadzą człowieka do odkrycia i zaakceptowania wertykalnego wymiaru jego egzystencji skierowanej ku Bogu, który jako jedyny może jej nadać pełny sens. Święty Tomasz z Akwinu określa moralność chrześcijańską jako łaskę Ducha Świętego, który objawia się w wierze działającej przez miłość.

Cnota wiary jest postawą fundamentalną, zawierającą odpowiedź człowieka na Boże wezwanie. Według J. Nagórnego stanowi ona

⁵⁶ Por. W. Kasper, *Antropologiczne aspekty pokuty*, art. cyt., s. 62-63.

⁵⁷ Por. Z. Perz, *Misterium sakramentu pokuty a życie chrześcijańskie*, w: *Grzech i nawrócenie a sakrament pokuty*, dz. cyt., s. 173-174.

⁵⁸ KKK 1812-1813.

horyzont zrozumienia i decyzji, dzięki któremu możliwe jest przyjęcie przez chrześcijanina zbawczego orędzia o wyzwoleniu z grzechów, a w konsekwencji podjęcie odpowiednich wyborów we wszystkich wymiarach ludzkiego życia.⁵⁹ W ujęciu biblijnym wiara jest postawą człowieka wobec Królestwa Bożego głoszonego przez Chrystusa. Nosi ona zatem znamiona całkowitej przemiany człowieka na drodze nawrócenia.⁶⁰ Decyzję wiary można określić jako nawrócenie.⁶¹ Nawrócenie, znajdujące swój wyraz w cnocie pokuty, jest zatem tak integralnie związane z postawą wiary, że można nawet mówić w pewnym sensie o tożsamości wiary i nawrócenia. Wiara bowiem w swej najgłębszej treści jest nawróceniem, a nawrócenie jest żywym i angażującym całego człowieka wyznaniem wiary. Takie rozumienie wiary zakłada, że nie jest ona tylko rozumowym przyjęciem określonej doktryny, ale całkowitym powierzeniem się człowieka Bogu, przylgnięciem do Niego, obejmującym także całokształt życia moralnego. Wiara stanowi przede wszystkim spotkanie z Bogiem, prowadzące do osobowej z Nim komunii w Jezusie Chrystusie. Spotkanie to dokonuje się w dialogu interpersonalnym poprzez osobową decyzję wolnego człowieka opowiadającego się w swoim życiu moralnym za Chrystusem jako najwyższą wartością. Święty Tomasz, nawiązując do nauki św. Piotra Apostoła (por. Dz 15,9), zwraca uwagę, że wiara prowadzi do oczyszczenia człowieka z grzechu: „Wiara jest pierwszym zaczątkiem oczyszczania serca; ona usuwa mroki błędu; uzbrojona zaś w miłość, dokonuje pełnego oczyszczenia”.⁶² Wiara jest zatem ściśle związana z pokutą jako wyzwoleniem z grzechu, zgodnie ze słowami Chrystusa: „Jeżeli nie uwierzycie, że Ja Jestem, pomrzecie w grzechach swoich” (J 8, 24).⁶³ Homologia, czyli wyznanie wiary,

⁵⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I-II, q. 108, a. 1; W. Giertych, *Malchusowe ucho*, Kraków 2000, s. 133–161;

⁶⁰ Por. H. Langkammer, *Wiara w Nowym Testamencie*, RTK 22(1975) z. 3, s. 24.

⁶¹ Por. S. Zawada, *Wiara*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 568–573.

⁶² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 7, a. 2.

⁶³ Por. F. Greniuk, *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 122–123.

łącząc się z pokutą jako samooskarżeniem się grzesznika w wyznaniu swych win przed Chrystusem i Kościołem, zawiera w sobie moc wyzwalającą go z grzechów. Nie jest to jednorazowy epizod w życiu chrześcijanina, ale zasada jego permanentnego rozwoju ku pełni dojrzałości w prawdzie i miłości.

Ponowne usprawiedliwienie w Sakramencie Pokuty oznacza niejako «nowe stworzenie» w świętości dziecka Bożego. Równocześnie to nowe stworzenie przejawia znamię duchowego zmartwychwstania grzesznika, które jest zadatkem i poręczeniem przyszłego zmartwychwstania w uwielbionym ciele.⁶⁴ Mocą zaś odnowionego wszczępienia w przejście paschalne Syna pod przewodnictwem Ducha zmierza on poprzez zjednoczenie z Miłosiernym Ojcem do eschatologicznego wypełnienia w wiecznej wspólnotce Trójcy Świętej. Dokonuje się to zawsze w Kościele i za pośrednictwem Kościoła. Przystąpienie do Sakramentu Pokuty jest więc wymownym przejawem żywej wiary w skuteczność aktualizującego się poprzez Kościół Odkupienia w sakramentalnym znaku usprawiedliwienia i uświęcenia. Nic więc dziwnego, że w sprawowanej w Kościele misji odpuszczania grzechów za pośrednictwem Sakramentu Pokuty, zgodnie z sakramentalną strukturą zbawienia, powinno się dostrzegać szczególnie dar Boży.⁶⁵

3.3. Odnowa moralna i ontyczna

Pokuta rozumiana jako cnota moralna jest sprawnością, dzięki której człowiek jest w stanie żałować za popełnione grzechy będące obrazą Boga i postanawiać poprawę życia.⁶⁶ Pokuta odnosi się zatem do Boga jako najwyższego Pana wszelkich ludzkich działań, które powinny się dokonywać zgodnie z Jego wolą. Stanowi ona habitualną postawę zapoczątkowaną w człowieku wraz z sakramentalnym znakiem chrztu, który jest „pierwszym nawróceniem”, czyli przejściem od śmierci do

⁶⁴ „Tak więc jak pierwsze zmartwychwstanie polega na nawróceniu serca, tak śmierć druga na wiecznej karze” (św. Filencjusz): *Z traktatu o odpuszczeniu grzechów*, w: *Liturgia Godzin*, t. IV Poznań 1988, s. 436.

⁶⁵ EE 76.

⁶⁶ Por. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 85, a. 1.

życia. Kiedy po chrzcie chrześcijanin znowu powraca do grzechu, wezwany jest do ponowienia wyzwalającej pokuty, określanej przez B. Häringa jako „ponowione pierwsze nawrócenie”, które jest „nieustanną metanoią”, czyli permanentnym procesem doprowadzania wydarzenia chrztu do pełnego, egzystencjalnego „tak”. Pokuta stanowi w tym ujęciu wyzwalające spotkanie i zjednoczenie z Bogiem dokonywane w ciągłym wysiłku zmierzającym do tego, aby człowiek stał się dzieckiem Bożym w sensie dojrzałości chrześcijańskiej, odnosząc się „do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13).⁶⁷

W cnocie pokuty występuje kierowany rozumem akt żalu za popełnione grzechy wraz z intencją całkowitego wyrzeczenia się ich i zadośćuczynienia za nie. Istotnym elementem pokuty jest akt żalu, który nie jest aktem uczucia, nie polega na poruszeniach serca, łzach czy westchnieniach, ale na rozumnym akcie woli. Akt pokuty spełnia funkcję łącznika między przeszłością a przyszłością. Przeszłe grzeszne życie (życie „starego człowieka”) pokutujący pragnie w sobie potępić jako zło i obrazę wyrządzoną Bogu. Przyszłe życie (życie „nowego człowieka”) chce on zaś poprowadzić drogą moralnie dobrą, naprawiając przez ekspiację i umartwienie skutki dawnych swych grzechów.⁶⁸

Sakrament Pokuty został ustanowiony przez Chrystusa w celu odpuszczenia grzechów; jest on skutecznym znakiem sprawczym tego procesu. Odpuszczenie grzechów realizuje się dzięki usprawiedliwieniu, które w tym przypadku oznacza, ponowne odrodzenie duchowe. Polega ono na odpuszczeniu grzechów przez obdarowanie penitenta łaską uświęcającą. Jest to więc, z uwagi na życie nadprzyrodzone, odrodzenie nie tylko moralne, lecz egzystencjalne (ontyczne).⁶⁹

Mówiąc o usprawiedliwieniu grzesznika w Sakramencie Pokuty należy więc pamiętać, że nie ogranicza się ono do odpuszczenia

⁶⁷ Por. B. Häring, *Moralność jest dla ludzi*, Warszawa 1975, s. 185.

⁶⁸ Por. J. Bramorski, *Cnota pokuty drogą chrześcijańskiego nawrócenia*, art. cyt., s. 70–72.

⁶⁹ Por. Z. Perz, *Misterium sakramentu pokuty a życie chrześcijańskie*, art. cyt., s. 149–156.

grzechów, oznacza ono nie tylko nadprzyrodzone odrodzenie, lecz również obdarowanie i uświęcenie. Co więcej, oczyszczenie z grzechów odbywa się właśnie mocą łaski wraz z dynamizmem miłości Boga, w której na nowo uczestniczy nawracający się chrześcijanin.

Jako sakrament przebaczenia i pojednania spowiedź jest więc skutecznym znakiem sprawczym ewangelicznego pocieszenia i chrześcijańskiej radości. Jej podstawowym uzasadnieniem jest sakramentalne uczestnictwo w przejściu paschalnym Chrystusa, które zmierza do eschatologicznej doskonałości, a więc i osiągalnej dla człowieka radości w życiu wiecznym. Stanowi to również i przede wszystkim radość samego Boga jako Miłosiernego Ojca, który zwraca uwagę, że „trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się” (Łk 15, 32).

Streszczenie

Prawda wiary chrześcijańskiej poucza nas, że w sytuacji zniewolenia człowieka Bóg ponownie kieruje w jego stronę swoją miłością i uzdalnia go przez swoją łaskę do istotowo wewnętrznej przemiany, która stwarza nową jakość relacji stworzenia do Stwórcy i Zbawcy. Pojednanie człowieka z Bogiem oraz z ludźmi wiąże się ściśle z przewyciężeniem nieładu, który tkwi w człowieku, a więc wymaga niejako pojednania z samym sobą przez żal i postanowienie poprawy oraz zadośćuczynienie zawarte w pokucie osobowej. Z tego względu „jedność ludzi nie dokona się bez wewnętrznej przemiany każdego z osobna. Osobiste nawrócenie jest konieczną drogą do zgody pomiędzy ludźmi”. Pojednanie z Bogiem, z ludźmi i sobą samym prowadzi również do pojednania z całym stworzeniem odpowiednio do właściwego przyporządkowania celów w ramach integralnego powołania człowieka. Zastanawiając się przeto nad znaczeniem Sakramentu Pokuty w życiu chrześcijan nie można przeoczyć znaczenia pokoju serca, którego źródłem jest ożywione łaską przeświadczenie o skutecznym pojednaniu z Bogiem i Kościołem w znaku sakramentalnym. To pojednanie stanowi podstawę nadziei na doskonalenie zjednoczenia z Bogiem i braćmi podczas ziemskiego pielgrzymowania ku wiecznemu wypełnieniu w społeczności zbawionych.

Summary

The truth of the Christian faith makes us aware that in the situation of man's enslavement, God again supports him with his love. Empowered with divine grace the man undergoes the innermost transformation, and thus new quality of relationship between man and all creatures to Creator and Saviour. The reconciliation of man with God and other people is closely connected with the need of overcoming the disorder which lies in man. This chaos requires self-reconciliation through sorrow, contrition and determination to atone - comprised in personal penance. "That is why the unity of people is possible only upon the condition of every man's individual inner transition. Personal conversion is necessary for the achievement of agreement between people." Reconciliation with God, fellowmen and oneself is a path leading to the reconciliation with all creatures in accordance with the appropriate hierarchy of goals within the framework of man's integral vocation.

When reflecting on the importance of the Sacrament of Penance in the life of a Christian, one must not overlook the significance of the peace of heart. The grace of the peace is animated by the belief in the effective reconciliation with God and Church in the sacramental sign. This reconciliation is the foundation of hope for even more perfect unification with God and fellowmen during the earthly pilgrimage towards eternal fulfillment in the community of the saved.

Słowa kluczowe: Boże Miłosierdzie, nawrócenie, sakrament pojednania, łaska, pokuta, życie religijne, moralność

Key words: Divine Mercy, conversion, sacrament of reconciliation, grace, penance, religious life, morality

Bibliografia

- Barth G., *Nawrócenie jako wartość osobowa*, w: *Nawrócenie. Ewangeliczne wezwanie i konteksty interpretacyjne*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, Lublin 2015, s. 19–34.
- Bartnik Cz., *Duch Święty a hamartologia*, w: Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 161–171.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*. Encyklika o miłości chrześcijańskiej, Watykan 2005.
- Blanchette Cl., *Penitence et Eucharistie*, Roma 1986.
- Bołoz W., *Eklezjalne aspekty moralności chrześcijańskiej*, Tuchów 1991.
- Bramorski J., *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej*, Pelplin 2004.

- Bro B., *Człowiek i sakramenty*, Warszawa 1972.
- Dulles A., *Blask wiary*, Kraków 2003.
- Franciszek, *Misericordiae vultus*. Bulla ustanawiająca nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, Watykan 2015.
- Giertych W., *Malchusowe ucho*, Kraków 2000.
- Giussani L., *Moralité: memoria e desiderio*, Milano 1980.
- Góralczyk P., *Wyzwolenie człowieka z grzechu*, „Communio” 1990, nr 1, s. 3–15.
- Greniuk F., *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1991, s. 115–130.
- Häring B., *Moralność jest dla ludzi*, Warszawa 1975.
- Huet S., *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychologii*, cz. 1, Warszawa 1955.
- Jan Paweł II, *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu*. Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarję Apostolską (13 marca 1999), *OsRomPol* 20(1999) nr 9-10, s. 32–34.
- Kasper W., *Antropologiczne aspekty pokuty*, „Communio” 1984, nr 5, s. 62–77.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.
- Laun A., *Współczesne zagadnienia teologii moralnej*, Kraków 2002.
- Lekan J., *Sakrament pokuty sakramentem wiary*, w: *Czy można dzisiaj wzywać do nawrócenia i pokuty? Chrześcijańska odpowiedź wiary*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, Lublin 2015, s. 17–40.
- Majorano S., *Sakrament Pojednania uprzywilejowanym miejscem formowania sumienia*, w: *Sumienie wyznacznikiem ludzkiej moralności w nauce św. Alfonsa Ligouri na tle współczesnych tendencji teologicznych*, red. W. Bołoz, Warszawa 1997, s. 103–118.
- Marcandalli G., *Dlaczego sakramenty s. tak ważne w życiu chrześcijańskim?*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Kolekcja Communio 15, Poznań 2003, s. 202–207.
- Matwiejuk K., *Bóg bogaty w miłosierdzie w świetle pierwszej modlitwy eucharystycznej o tajemnicy pojednania*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2016, nr 2, s. 24–37.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty, sakramentalia, błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Nagórny J., *Duch Święty w sumieniu chrześcijańskim*, w: Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 193–213.

- Nossol A., *Teologiczne aspekty Synodu na temat pokuty*, „Colloquium Salutis” 17(1985), s. 153–166.
- Nowak A.J., *Sumienie miejscem doświadczenia miłości i grzechu*, w: *Miłość większa niż grzech*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1996, s. 89–112.
- Orzeszyna J., *Sakrament pokuty nadzieją Kościoła i świata*, w: *Jezus Chrystus wczoraj i dziś, Ten sam także i na wieki (Hbr 13,8)*, Kraków 2004, s. 307–319.
- Paweł VI, *Paenitemini*, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, z. 2, red. E. Szafrowski, Warszawa 1969.
- Perz Z., *Misterium sakramentu pokuty a życie chrześcijańskie*, w: *Grzech i nawrócenie a sakrament pokuty*, red. Z. Perz, Warszawa 1999, s. 131–176.
- Perz Z., *Nawrócenie i pokuta*, w: *Grzech i nawrócenie a sakrament pokuty*, red. Z. Perz, Warszawa 1999, s. 51–74.
- Pozo G. del, *Chrześcijańskie życie w Duchu i według Ducha*, w: *Duch Odnowiciel*, KolCom 12, Poznań 1998, s. 218–232.
- Rahner K., *Das Sakrament der Busse als Wiederversöhnung mit der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1967, VII, s. 447–471.
- Rahner K., *Kirche und Sakrament*, Freiburg 1961.
- Ramos-Regidor J., *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, „Concilium” 1-10(1971), s. 17–46.
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*. Adhortacja apostołska, Kraków 1996.
- Rituale Romanum: Ordo paenitentiae*, Rome 1974.
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- Rouillard Ph., *Pénitence*, „Catholicisme” 1985, nr X, s. 1125–1168.
- Ryczan K., *Moralne przesłanie Wielkiego Jubileuszu*, w: *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*, red. J. Nagórny i A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 17–26.
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*.
- Wanat Z., *Dialogalny wymiar ludzkiego sumienia. Na kanwie nauczania Jana Pawła II*, „Sosnowieckie Studia Teologiczne” 6(2003), s. 299–311.
- Zabielski J., *Sakramentalna pokuta jako doświadczenie Bożego Miłosierdzia w ujęciu bł. Ks. Michała Sopoćki*, w: *Pokuta w życiu chrześcijańskim*, red. M. Składanowski, T. Syczewski, J. Połowianiuk, A. Mazur, Lublin 2015, s. 55–71.
- Zawada S., *Wiara*, w: Jan Paweł II, *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 568–573.

Biogram

Ks. Marek Filipczuk – kapłan diecezji warszawsko-praskiej, teolog moralista, doktor nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej, wykładowca teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Ks. PIOTR OCHOTNY

**NIE MÓWIĘ CI, ŻE AŻ 7 RAZY, LECZ AŻ 77 RAZY (MT 18, 22).
CZY PRZEBACZENIE MOŻNA NAKAZAĆ?
PRZEBACZENIE AKTEM SPRAWIEDLIWOŚCI
CZY MIŁOŚCI?**

“I tell you, not seven times, but seventy-seven times” (*Matthew 18:22*)
*Can you order someone to forgive? whether forgiveness
is an act of justice or love?*

Pytania postawione w tytule publikacji: „czy przebaczenie można nakazać?”, a w konsekwencji: „czy przebaczenie jest aktem sprawiedliwości czy miłości?” mogą się wydawać banalne. W świetle jednak uczciwej refleksji intelektualnej w rzeczywistości takimi nie są. Co więcej, okazuje się, że rozstrzygnięcie tego dylematu ma istotne znaczenie z punktu widzenia istniejących relacji międzyludzkich.

W poszukiwaniu rozwiązania zasygnalizowanego problemu intuicyjnie narzuca się odpowiedź negatywna. Dziecko lub nastolatka można bowiem przymusić do chodzenia do szkoły, pracownika do spełniania określonych zadań i obowiązków, a podwładnego do posłuszeństwa wobec starszych i przełożonych¹. Sam podmiot na

¹ W antropologii filozoficznej kwestia przymusu (determinizmu, konieczności) pojawia się w ramach refleksji nad problemem ludzkiej wolności, najogólniej pojmowanej jako „nieskrępowanie człowieka” (uwolnienie z więzów), które w zależności od rodzaju skrepowania może być: fizyczne – przeciwstawiane przymusowi; psychiczne – jako spontaniczność, aktywność człowieka, który nie podlega presjom zewnętrznym; duchowe – jako zdolność do samookreślenia się, do działania na podstawie wyboru jednej z kilku możliwości działania, nawet wbrew silniejszemu motywowi (jest to po prostu wolność woli); moralne – jako uprawnienie do czynienia lub nie, czegoś ze względu na zasady etyczne; wreszcie nieskrępowanie prawne – jako uprawnienie do czegoś ze względu na normy prawne. Zob. szerzej na ten

pląszczyźnie indywidualnego „ja” może odkryć wewnętrzny imperatyw, zobowiązujący bez żadnego ograniczenia lub dopuszczający pewien margines swobody, do przyjęcia takiej, a nie innej postawy czy postąpienia według określonej maksymy (zasady, normy)². Różnorodne formy przymusu zewnętrznego (obiektywnego) i wewnętrznego (subiektywnego) nie obejmują jednak dwóch rzeczywistości, które wykraczają poza to, co może być wymuszone lub do czego można siebie przymusić. Pierwszą z nich jest miłość, a więc zdolność do kochania i bycia kochanym. Drugą natomiast stanowi szczególnie otwarcie serca w kierunku miłości miłosiernej, dzięki czemu tworzy się w nim przestrzeń dla przebaczenia.

Miłość i przebaczenie albo dokonują się w całkowitej i absolutnej wolności, albo stają się karykaturą. Przymus do nich wydaje się być czymś niemożliwym do zrealizowania bez naruszenia autonomicznej wolności człowieka. Małżeństwo sakramentalne, czy jakakolwiek zinstytucjonalizowana forma miłości, nie oznacza jeszcze autentycznej miłości. Podobnie, żadna wymuszona, deklaracyjna forma przebaczenia, nie dokona tego, co oznacza ono w wymiarze serca. Miłość i przebaczenie tylko wtedy są prawdziwe, jeśli rodzą się w wolności.

Tymczasem w tradycji judeochrześcijańskiej odnaleźć można wezwanie do miłości i przebaczenia w formie nakazu. Już na kartach Starego Testamentu, w księdze Powtórzonego Prawa, Bóg mówi: „Będziesz miłował Pana, Boga twojego”, czyli kieruje w stronę

temat M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004; tenże, *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 1997, nr 9, s. 21–31; C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, Pallottinum, Poznań 1998, s. 234–262; *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 1997.

² Immanuel Kant w swojej teorii moralności rozwinął pojęcie imperatywu kategorycznego, który w przeciwieństwie do imperatywu hipotetycznego (technicznego lub pragmatycznego) obowiązuje bez żadnego ograniczenia, ma charakter powszechny, konieczny, aprioryczny i brzmi: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się prawem powszechnym”. Zob. także: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2001; tenże, *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1984; O. Höffe, *Immanuel Kant*, PWN, Warszawa 2003, cz. III–IV, s. 169–259.

człowieka nakaz: „Masz miłować!”³. Podobny nakaz, ale dotyczący rzeczywistości przebaczenia, zostaje sformułowany przez Chrystusa w odpowiedzi na pytanie ucznia: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie?” (zob. Mt 18, 21–35). Słowa Chrystusa: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” można zinterpretować jako wezwanie i przykazanie: „Masz przebaczać!”. Obydwa nakazy: „Masz kochać!” i „Masz przebaczać!” formułuje Bóg, a ich adresatem jest człowiek. Rodzi się jednak pytanie: Czy Bóg ma prawo żądać tego od człowieka? Czy może wymagać, abyśmy kochali i przebaczyli?

Próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie okazuje się jeszcze trudniejsza w świetle ideału doskonałości chrześcijańskiej, najpełniej objawionego przez Chrystusa w ofierze złożonej Bogu Ojcu na ołtarzu krzyża za zbawienie świata i zapowiadanego w słowach: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich. Wy jesteście przyjaciółmi moimi” (J 15, 13). Ideał ten polega na realizacji przykazania miłości rozumianej jako gotowość do poświęcenia, ofiary, daru z siebie i przebaczenia winowajcom. Potwierdzają to słowa modlitwy Jezusa zanoszonej z wysokości krzyża: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34). Pierwszą odpowiedzią Chrystusa na bezmiar doznawanych cierpień i upokorzeń jest wyrażenie przebaczenia. Na krzyżu serce, które adekwatnie do sytuacji powinno się zamknąć, otwiera się na oścież. Daleki

³ W pełnym sformułowaniu brzmi ono: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będziesz miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 4-5). Chrystus ukazuje nowe wymiary przykazania miłości: łączy miłość do Boga z miłością do człowieka. Do tradycyjnej formuły „Szema Israel” dołącza „a bliźniego swego będziesz miłował jak siebie samego” (Mt 22,39; Mk 12,31; Łk 10,27). Ponadto rozciąga przykazanie miłości na nieprzyjaciół, co sprawia, że staje się ono specyficznie chrześcijańskie. Jego potrzeba motywowana jest imitatio Dei: „Ponieważ On sprawia, że słońce wschodzi nad złymi i nad dobrymi i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 43-48).

od dochodzenia swoich praw i szukania sprawiedliwości Jezus czyni prosty, a zarazem najpiękniejszy znak: wybacza⁴.

Stajemy więc wobec dwóch przeciwstawnych opinii dotyczących istoty przebaczenia: czy jest ono aktem sprawiedliwości czy też aktem miłości, miłosierdzia. Jeżeli uznamy, że przebaczenie jest aktem sprawiedliwości, to jest obowiązkiem, przymusem, powinnością, jedną z wielu, jakie człowiek musi spełnić (obok np. składania ofiar, zachowania postów, praktykowania modlitwy), aby mógł uznać się za sprawiedliwego przed Bogiem. Czy też jest ono (przebaczenie) aktem miłości i miłosierdzia, darmowym darem, bez którego nie możliwym jest budowanie jakiegokolwiek życia we wspólnocie? Rozstrzygnięcie tej kwestii wymaga odpowiedzi w kilku etapach.

Sprawiedliwość a przebaczenie

Katechizm Kościoła Katolickiego mówiąc o cnocie sprawiedliwości naucza, że „polega [ona] na stałej i trwałej woli oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy” (KKK 1807)⁵. Jako cnota kardynalna sprawiedliwość jest sprawnością moralną uzdalniającą jej podmiot do poszanowania praw każdego człowieka i do wprowadzenia w stosunkach ludzkich harmonii, która sprzyja bezstronności względem osób i dobra wspólnego (por. tamże). W świetle tak pojmowanej sprawied-

⁴ Por. G. Danneels, *Siedem ostatnich słów Jezusa*, Jedność, Kielce 2009, 14-15. Zob. także E. Newell, *Siedem ostatnich słów z krzyża odczytywane dzisiaj*, WAM, Kraków 2004, s. 31-49.

⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 58, a. 1: „iustitia est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi”. Akwinata rozróżnia trzy rodzaje sprawiedliwości: [1] wymienną (komutatywną), która na poziomie relacji „ja” – „ty” reguluje wymianę między osobami z bezwzględnym poszanowaniem uprawnień drugiego człowieka do tych dóbr i wartości, które s. mu należne dla pełni ludzkiego życia; [2] rozdzielczą (dystrybutywną), która na poziomie relacji „my” – „ty” reguluje to, co wspólnota winna jest obywatelom proporcjonalnie do ich wkładu i potrzeb; [3] prawną (legalną), która na poziomie relacji „ja” – „my” dotyczy tego, co obywatel słusznie winien jest wspólnocie. Por. KKK 2411. Zob. szerzej na temat rodzajów sprawiedliwości: Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, ODiSS, Warszawa 1985, s. 389–390; J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 190–192.

liwości oddanie komuś tysiąca złotych nie jest ani wspaniałomyślne, ani wielkoduszne, lecz po prostu sprawiedliwe, ponieważ dokładnie tyle wynosiła kwota pożyczki.

W porządku prawnym sprawiedliwość domaga się, aby wina została ukarana. Pokrzywdzony, kierując się wyższymi wartościami, może zrezygnować z żądania kary dla winowajcy, ale z punktu widzenia sprawiedliwości jako zasady regulującej współżycie międzyludzkie, słuszniejszym zachowaniem jest dochodzenie swoich praw. Takie rozumienie sprawiedliwości, charakterystyczne dla Starego Testamentu, jasno i dobitnie wyrażone zostało w biblijnym prawie zemsty: „oko za oko, ząb za ząb”⁶. W pełnym sformułowaniu brzmi ono: „Jeśli ludzie poróżnią się między sobą (...) i gdyby doszło do śmierci, [zabójca] zapłaci życiem za życie, odda oko za oko, ząb za ząb, rękę za rękę, nogę za nogę, oparzelinę za oparzelinę, ranę za ranę, śmierć za śmierć” (Wj 21, 22–25). Prawo to, proponujące kruchą równowagę w bilansie krzywd, było swoistym hamulcem dla żądzy niepokrośmionego odwetu. Jego przestrzeganie miało przywracać zakłóconą równowagę sprawiedliwości i gwarantować ład społeczny⁷. „Wielkość [bowiem] Starego Testamentu, jak uważa francuski filozof Emmanuel Lévinas, polega na tym, że pozostaje on czuły na przelaną krew, że nie może odmówić sprawiedliwości temu, kto domaga się pomsty, że czuje odrazę do przebaczenia udzielanego per procura, bowiem prawo do niego ma tylko sama ofiara”⁸.

Mówiąc o przebaczeniu w kontekście sprawiedliwości, warto rozpocząć od przytoczenia słownikowego znaczenia tego terminu. Przebaczać (przebaczyć) to „przestawać czuć gniew lub urazę do kogoś

⁶ „W Izraelu i innych kulturach zasada ta była stosowana przez sądy i odnosiła się do prawnej formy zemsty. Prawo Mojżesza nigdy nie zezwalało na osobistą odpłatę. Dopuszczalnym wyjątkiem była zemsta ze strony krewnego zamordowanego (Lb 35, 18–21)”. C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. naukowa wydania polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2000, s. 20.

⁷ Por. A. Grün, *Siedem kroków ku życiu. Słowa Jezusa na krzyżu – otworzyć się na tajemnicę Wielkanocy*, eSPe, Kraków 2012, s. 18–19.

⁸ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 35.

z jakiegoś powodu, darować komuś jakąś winę”⁹. Przebaczenie zrzeka się więc prawa do słusznej (odpowiedniej) kary, którą sprawiedliwość chce wymierzyć, aby wina została ukarana. Zgoła różne zakresy znaczeniowe obu rzeczywistości, pozwalają stwierdzić, że są one, jeżeli nie wrogimi sobie siostrami, to co najmniej obcymi.

Przebaczenie – coś więcej niż sprawiedliwość

Prawo polskie zna instytucję przebaczenia tak na gruncie prawa karnego¹⁰, jak na gruncie prawa cywilnego materialnego. Rozumie przez nie działanie człowieka zależne od jego woli, ale nie będące czynnością prawną. W świetle prawa przebaczenie polega na puszczeniu w niepamięć doznanej krzywdy, wyrzeczeniu się powracania do przykrego zdarzenia, a to uczynić może jedynie ten, kto krzywdy doznał. Trudno mówić, że przebaczenie jest dosłownie puszczeniem w niepamięć, skoro trudno siłą woli czy rozumu wymazać z pamięci doświadczone przykrości¹¹. Jak słusznie podkreśla P. Księżak, „chodzi raczej o niewypominanie przykrości, potraktowanie jej jako niebyłej”¹². Każdorazowo warunkiem przebaczenia jest działanie z dostatecznym rozeznaniem, które obejmuje znajomość wszystkich istotnych okoliczności sprawy. Brak wiedzy o istotnych okolicznościach, błąd

⁹ Hasło: „przebaczać” w: E. Sobol, *Mały słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1994, s. 715.

¹⁰ Zob. np. ustawę z dnia 29 maja 1989r. o przebaczeniu i puszczeniu w niepamięć niektórych przestępstw i wykroczeń (Dz. U. Nr 34, poz. 179).

¹¹ Por. J. Misztal-Konecka, *Pojednanie w prawie polskim (zagadnienia wybrane)*, „Prokuratura i Prawa” 12(2013), s. 75.

¹² P. Księżak, *Przebaczenie w polskim prawie cywilnym*, „Państwo i Prawo” 11(2006), s. 57-58. Nie można wykluczyć, że przebaczenie będzie wynikiem chłodnej kalkulacji, namysłu, a nie porywu uczucia lub emocji. Najbardziej słuszne jest uznanie, że przebaczenie jest zdarzeniem czysto faktycznym. Od pojednania przebaczenie różni się jednostronnym charakterem – przebaczenie jest jednostronnym aktem dotkniętego krzywdą, w pojednaniu niezbędna jest aktywność obu podmiotów – sprawcy i pokrzywdzonego.

w rozumowaniu, podstępne wprowadzenie w błąd, wyłączają przebaczenie w znaczeniu prawnym¹³.

Przedstawione powyżej rozważania upoważniają do wniosku, że regulacje prawa polskiego nie oddają całkowicie istoty przebaczenia. Jawi się ono jako heroiczna cnota, będąca darem nadmiaru i wykraczająca poza ludzką sprawiedliwość. Rozstrzygnięcie powyższe ma istotne konsekwencje, ponieważ ukazuje, że pierwszy krok ku przebaczeniu należy do obrażonego, który nie oczekuje takiego zachowanie ze strony obrażającego. Żądanie inicjatywy od obrażającego sprowadza przebaczenie do aktu sprawiedliwości, powinności i obowiązku, który należy spełnić.¹⁴

Przebaczenie wymazuje dług i zrzeka się uzasadnionej zemsty. Tym samym stanowi akt miłości i miłosierdzia, a więc „coś” więcej niż sprawiedliwość. Znaczenie francuskiego słowa *par-don*, tłumaczonego jako przebaczenie, odkrywa jego istotę polegającą na doskonałym darze (*parfait* – doskonały, *don* – dar). Dar z natury jest darmowy, a więc takie słowa jak „dług”, „należność”, „odpłata”, będące domeną sprawiedliwości, nie pasują do rzeczywistości przebaczenia rozumianego jako akt miłosierdzia. Będąc doskonałym darem ofiarowanym innemu człowiekowi, jest ono również nieodwracalne, o czym można się przekonać czytając poniższe opowiadanie.

„Gdy po śmierci pewnego szkockiego lekarza przeglądano jego księgi rachunkowe, znaleziono wiele wpisów przekreślonych czerwonym kolorem z krótkim dopiskiem: „Przebaczone – zbyt biedny by zapłacić”. Żona zmarłego lekarza zdecydowała się odzyskać te pieniądze i założyła w sądzie sprawę przeciw osobom, które nie zapłaciły. Gdy sprawa trafiła na wokandę, sędzia zapytał: – Czy to pismo pani męża? Czy to on napisał w tych rubrykach: „przebaczone – zbyt biedny by zapłacić”? Żona potwierdziła. Wówczas sędzia odpowiedział: – Nie ma takiego sądu na ziemi, który mógłby odzyskać już raz podarowany

¹³ Szerzej zob. M. Krajewski, *Przebaczenie i inne okoliczności wyłączające możliwość uznania spadkobiercy za niegodnego*, „Państwo i Prawo” 5(1997), s. 70.

¹⁴ Por. P. Ide, *Czy możliwe jest przebaczenie?*, WAM, Kraków 2000, s. 82.

dług. Nie ma takiej możliwości, by sąd nakazał oddać pieniądze osobie, przy której mąż napisał własnoręcznie słowo „przebaczone”¹⁵.

Nieodwracalność stanowi istotną cechę przebaczenia jako darmowego aktu miłości. Jeśli wina została raz zmasana, nie ma takiej osoby czy instytucji, która mogłaby to cofnąć.

Czy przebaczenie jest wrogiem sprawiedliwości?

Pozostaje do przeanalizowania i rozstrzygnięcia kwestia wzajemnej relacji przebaczenia i sprawiedliwości. Dotychczasowe studium daje podstawy do wyciągnięcia wniosku, że te dwie złożone rzeczywistości są co najmniej obcymi sobie siostrami. Rodzi się jednak wątpliwość: czy tylko obcymi? A może raczej wrogimi sobie?

Święty Tomasz z Akwinu, mówiąc o stosunkach pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem, podkreślał, że miłość nie wyklucza sprawiedliwości, ale się jej domaga. Pierwszym przejawem autentycznego miłosierdzia jest właśnie sprawiedliwość, czyli oddanie drugiemu tego, co mu się należy. Z miłości daję drugiemu to, co jest moje. Ze sprawiedliwości daję to, co jest jego. Otóż nie mogę dać drugiemu tego, co moje, jeśli wcześniej nie oddam mu tego, co jest jego¹⁶. Jeżeli sprawiedliwość wymaga, abym część swojego dochodu oddawał w formie podatku, to miłość popycha mnie do tego, abym coś z tego, co pozostało ofiarował na taki czy inny cel dobroczynny. Sprawiedliwość stanowi więc fundament miłosierdzia, co oznacza dwie różne rzeczy: po pierwsze, miara miłości przewyższa miarę sprawiedliwości; następnie i w konsekwencji tego sprawiedliwość nie jest przeciwieństwem miłości¹⁷.

Pierwszym i najważniejszym krokiem w realizacji czynów miłosierdzia jest określenie granic sprawiedliwości, która umie rozróżnić dobro i zło, „moje” i „twoje”. Może się bowiem okazać, że znaczna część tego, co w naszym przekonaniu jest świadčeniem miłosierdzia,

¹⁵ W. Żmudziński, *Cud przebaczenia*, www.icfd.pl/index.php/czytelnia/artykuly/18-cud-przebaczenia [dostęp: 10.12.2016 r.].

¹⁶ Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, II-II, q. 117, a. 5.

¹⁷ Por. P. Ide, *Czy możliwe jest przebaczenie*, dz. cyt., s. 85.

w rzeczywistości stanowi akty zwykłej sprawiedliwości. Przypominał o tym już św. Grzegorz Wielki w słowach: „Gdy dajemy potrzebującym to, co im niezbędne, dajemy im to, co do nich, a nie do nas należy. Spłacamy raczej dług [sprawiedliwości], niż spełniamy dzieło miłosierdzia”¹⁸. Podobnie uważała św. Teresa od Dzieciątka Jezus, która zachęcała, aby nie odrywając się od miłosierdzia, bardziej zaufała sprawiedliwości: „właśnie sprawiedliwość, która przeraża tyle dusz, jest dla mnie źródłem radości i ufności. Być sprawiedliwym, to oznacza nie tylko wymierzać surową karę winowajcom, ale także uznać intencje prawe i wynagradzać cnotę. Spodziewam się tyleż od sprawiedliwości Bożej, ile od Jego miłosierdzia; właśnie dlatego, że jest sprawiedliwy, równocześnie łagodnym i miłościwym jest Panem, nieskory do gniewu i bogaty w łaskę... Wie On, z czego jesteśmy utworzeni, pamięta, że jesteśmy prochem... Jako się lituje ojciec nad synami, tak Pan się lituje nad tymi, co się go boją» (Ps 103, 8.13–14)”¹⁹. Miłosierdzie domaga się zatem sprawiedliwości. I to nie „mniej” sprawiedliwości, lecz „więcej”, jak słusznie zauważa papież Benedykt XVI w swojej książce *Jezus z Nazaretu*²⁰. Przed próbą wyeliminowania sprawiedliwości na rzecz miłosierdzia przestrzegali św. Tomasz z Akwinu, mówiąc, że „miłosierdzie bez sprawiedliwości jest matką nieporządku”²¹.

Nie można jednak poprzestać na samej sprawiedliwości i do niej się tylko ograniczać, gdyż miara miłości, jak to już zostało powiedziane, przewyższa miarę sprawiedliwości. Akwinata, kontynuując powyższą myśl, napisał, że „sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem”. Idąc po tej myśli, Jan Paweł II w encyklice o Bożym Miłosierdziu *Dives in misericordia* stanowczo stwierdza: „Sprawiedliwość sama nie wystarcza, co więcej – może doprowadzić do zaprzeczenia

¹⁸ Św. Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, III, 21.

¹⁹ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Listy św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004.

²⁰ Por. J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 94.

²¹ Por. S. Thomae Aquinatis, *Super Evangelium S. Matthaei lectura*, 5, 2.

i zniweczenia siebie samej, jeśli nie dopuści się do kształtowania życia ludzkiego w różnych jego wymiarach *owej głębszej mocy, jaką jest miłość*. To przecież doświadczenie dziejowe pozwoliło, między innymi, na sformułowanie twierdzenia: *summum ius – summa iniuria* [przyp. autora: „najwyższe prawo – najwyższą krzywdą”, albo prościej: „najwyższa sprawiedliwość – najwyższą niesprawiedliwością”]. Powyższe twierdzenie nie deprecjonuje sprawiedliwości, nie pomniejsza znaczenia porządku na niej budowanego, wskazuje jedynie, w innym aspekcie, na tę samą potrzebę sięgania do głębszych jeszcze sił ducha, które warunkują porządek sprawiedliwości” (DM 12). Dlatego też sprawiedliwość zawsze musi być otwarta na miłosierdzie, które istnieje w ramach prawa nadmiaru.

Przedstawiona powyżej relacja między sprawiedliwością a miłosierdziem pozwala zrozumieć stosunek tej pierwszej do przebaczenia. Podobnie jak miłosierdzie jest nadmiarem sprawiedliwości, tak przebaczenie przewyższa to, co jest zwykłym obowiązkiem (powinnością). Może ono zaistnieć jedynie w ramach prawa nadmiaru, czegoś „więcej”. W tym miejscu należy również jasno stwierdzić za Janem Pawłem II, że „szczodrze wymagane *przebaczenie nie niweczy* obiektywnych *wymagań sprawiedliwości*. Właściwie rozumiana sprawiedliwość stanowi poniekąd cel przebaczenia. W żadnym miejscu orędzia ewangelicznego ani przebaczenie, ani też miłosierdzie jako jego źródło, nie oznacza pobłażliwości wobec zła, wobec zgorznienia, wobec krzywdy czy zniewagi wyrządzonej. W każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorznienia, wyrównanie krzywdy, zadośćuczynienie za zniewagę, jest warunkiem przebaczenia” (DM 14). Dlatego też, jak zauważa Papież, „podstawowa struktura sprawiedliwości wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. To ostatnie posiada jednakże moc wypełnienia sprawiedliwości nową treścią. Treść ta najprościej i najpełniej uwytatnia się w przebaczeniu. Ono bowiem ukazuje, iż poza całym procesem «wyrównawczym» czy też «rozejmowym», który właściwy jest dla samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu miłość, czyli afirmacja człowieka. Spełnienie zaś warunków sprawiedliwości jest nade wszystko nieodzowne, ażeby ta miłość mogła niejako odsłonić swoje oblicze” (tamże).

Idąc tropem wskazanym przez Jana Pawła II, należy stwierdzić, że jeżeli przebaczenie jest czymś więcej niż sprawiedliwość to nakaz sprawiedliwości nie musi zostać wypełniony, aby nastąpiło przebaczenie. Co więcej, często potrzeba, aby to drugie poprzedzało egzekucję lub ją wręcz zastępowało, jeżeli w ogóle ma stać się możliwe²².

Zakończenie

Konkludując i odpowiadając na pytanie postawione w tytule publikacji: „czy przebaczenie jest aktem sprawiedliwości czy miłości?”, należy stwierdzić, że będąc darmowym aktem miłości nie przeciwstawia się ono nakazom sprawiedliwości, aczkolwiek się w nich nie wyczerpuje. Jest czymś w rodzaju nadanej łaski, przewyższającej wszelką sprawiedliwość. Hojność udzielonego przebaczenia przypomina, że sprawiedliwość istnieje dla miłości! „Nadprzyrodzony” charakter przebaczenia, przewyższający ludzkie wymogi sprawiedliwości i domagający się bezinteresownego daru ze strony pokrzywdzonego, sprawia, że nie może być ono nakazem prawa. Nakaz Chrystusa skierowany do ucznia: „Masz przebaczać!” można jednak odczytać symbolicznie.

Już Arystoteles, podejmując zagadnienia polityczne w swoich pismach etycznych, stwierdza, że człowiek jest istotą społeczną i potrzebuje do życia innych ludzi²³. Akwinata, idąc za Stagirytą, uważa, że naturalnym wyposażeniem osoby jest skłonność, pociąg w kierunku bliźniego²⁴. Człowiek jest więc skłonny, jeżeli nie do przyjaźni ze

²² Por. P. Ide, *Czy możliwe jest przebaczenie*, dz. cyt., s. 86.

²³ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa 2007, Księga IX, 1169b.

²⁴ Por. S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Społeczna natura człowieka mocno zaakcentowana została we współczesnym nurcie filozoficznym określanym jako filozofia dialogu (zwanym także filozofią spotkania). Ukazuje ona stawanie się człowieka w dialogu z drugim człowiekiem. Dialog (rozmowa) uznaje się za prawdziwy sposób bycia człowieka w świecie. Rozmowa pozwala na uwolnienie się z perspektywy przedmiotowej, z perspektywy „mieć” czy „władać” i przejście w perspektywę „być”. Człowiek jest istotą społeczną, a rozmowa buduje pierwszą wspólnotę pomiędzy Ja i Ty. Zob. szerzej na ten temat: M. Buber, *Ja i Ty*, PAX, Warszawa 1992; E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, PWN, Warszawa 2012;

wszystkimi (to jest fizycznie niemożliwe), to przynajmniej do życia we wspólnocie, do harmonii i jedności wśród ludzi. Z drugiej jednak strony natura ludzka skażona została grzechem pierworodnym, który zwrócił człowieka ku sobie samemu. Miłość własna (ukochanie siebie, pycha, egoizm) jest tym punktem naszej natury, w którym została ona najgłębiej zraniona. Jako potężna siła niszcząca wspólnotę i występująca przeciwko jedności (z Bogiem i ludźmi), może zostać zatrzymana jedynie darem przebaczenia. Sytuacja zerwanej więzi, cierpienia zasianego przez podział, stanowi więc naglące wezwanie do przebaczenia. W momencie zachwianej lub utraconej jedności pokrzywdzony słyszy niemy krzyk winowajcy: „kochaj mnie!”, „przebacz mi!”, „nie zabijaj mnie dla swojej miłości do mnie!”, „niech twoja miłość okaże się większa od mojego grzechu!”, który domaga się natychmiastowej odpowiedzi. Miłość nie jest oczekiwaniem, tylko natychmiastową odpowiedzią. Przejawia się pod znakiem wielkiego „dziś”.

O tym, jak ważna jest owa odpowiedź, niosąca w sobie najpiękniejszy dar przebaczenia, przekonywał Jan Paweł II w słowach: „ludzki świat może stawać się bardziej ludzkim tylko wówczas, gdy we wzajemne stosunki, które kształtują jego moralne oblicze, wprowadzimy moment przebaczenia, tak istotny dla Ewangelii. Przebaczenie świadczy o tym, że w świecie jest obecna miłość potężniejsza niż grzech. Przebaczenie też stanowi podstawowy warunek pojednania – nie tylko w stosunku Boga do człowieka, ale także w stosunkach wzajemnych pomiędzy ludźmi. Świat, z którego wyeliminujemy przebaczenie, może być tylko światem zimnej, bezwzględnej sprawiedliwości, w imię której każdy będzie dochodził swych praw w stosunku do drugiego, a drzemiące w człowieku egoizmy różnego gatunku mogą albo zamienić życie i współżycie ludzi w system ucisku słabszych przez silniejszych, albo też w arenę nieustannej walki jednych przeciw drugim”²⁵.

F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, Znak, Kraków 1998; J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012.

²⁵ Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 14.

Streszczenie

Autor, nawiązując do słów Chrystusa: „Nie mówię ci, że aż 7 razy, lecz aż 77 razy” (Mt 18, 22), stara się znaleźć odpowiedź na pytanie: „czy przebaczenie można nakazać?” i w konsekwencji: „czy przebaczenie jest aktem sprawiedliwości czy miłości”. Rozstrzygnięcie tej kwestii wymaga odpowiedzi w kilku etapach. W pierwszej kolejności autor ukazuje, że sprawiedliwość, która domaga się ukarania winy jest obca przebaczeniu, które zrzeka się prawa do słusznej kary. Przebaczenie jawi się zatem jako heroiczna cnota, będąca darem nadmiaru i wykraczająca poza ludzką sprawiedliwość. Tym samym stanowi akt miłości i miłosierdzia. Jest doskonałym darem ofiarowanym winowajcy, darmowym i nieodwracalnym. Nie znaczy to jednak, że przebaczenie jest wrogiem sprawiedliwości. Nie przeciwstawia się ono nakazom sprawiedliwości, aczkolwiek się w nich nie wyczerpuje. „Nadprzyrodzony” charakter przebaczenia, przewyższający wymogi sprawiedliwości i domagający się bezinteresownego daru ze strony pokrzywdzonego, sprawia, że nie może być ono nakazem prawa. Nakaz Chrystusa skierowany do ucznia: „Masz przebaczać!” można odczytać symbolicznie. Sytuacja zerwanej więzi, cierpienia zasianego przez podział, stanowi naglące wezwanie do przebaczenia. Pokrzywdzony słyszy niemy krzyk winowajcy: „kochaj mnie!”, „przebacz mi!”, „nie zabijaj mnie dla swojej miłości do mnie!”, „niech twoja miłość okaże się większa od mojego grzechu!”, który domaga się natychmiastowej odpowiedzi w postaci przebaczenia.

Summary

The author, referring to Christ's words: "I tell you, not seven times, but seventy-seven times" (Matthew 18:22), is attempting to find the answer to the question: "can you order someone to forgive?" and consequently: "whether forgiveness is an act of justice or love". A conclusion to this issue requires a response in several stages. First, the author shows that justice, which demands a punishment of guilt is unknown to forgiveness, which waives the right to a fair punishment. Forgiveness thus appears as a heroic virtue, which is the gift of excess and beyond human justice. Thus, it is both an act of love and an act of mercy. It is a perfect gift offered to the offender, free and irreversible. It does not mean, however, that forgiveness is an enemy of justice. It is not opposed to the dictates of justice, although it does not exhaust them. The "innate" nature of forgiveness, exceeding the requirements of justice and demanding an impartial and freely offered on the part

of the victim, makes it that it cannot be an order by law. Christ's command to the student: "You should forgive!" may be read symbolically. A situation of broken ties or suffering due to separation, is an urgent call to forgiveness. The victim hears the silent cry of the culprit: "Love me!", "forgive me!", "do not kill me because you love me!", "Let your love be greater than my sin!", which demands an immediate response in the form of forgiveness.

Słowa kluczowe: przebaczenie, sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość, dar

Key words: forgiveness, justice, mercy, love, gift

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, PWN, Warszawa 2007.
- Buber M., *Ja i Ty*, PAX, Warszawa 1992.
- Danneels G., *Siedem ostatnich słów Jezusa*, Jedność, Kielce 2009.
- Grün A., *Siedem kroków ku życiu. Słowa Jezusa na krzyżu – otworzyć się na tajemnicę Wielkanocy*, eSPe, Kraków 2012.
- Grzegorz Wielki, *Księga reguły pasterskiej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009.
- Höffe O., *Immanuel Kant*, PWN, Warszawa 2003.
- Ide P., *Czy możliwe jest przebaczenie?*, WAM, Kraków 2000.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*. Encyklika o Bożym Miłosierdziu, Watykan 1980.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, PWN, Warszawa 1984.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Antyk, Kęty 2001.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. naukowa wydania polskiego K. Bardski, W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2000.
- Krajewski M., *Przebaczenie i inne okoliczności wyłączające możliwość uznania spadkobiercy za niegodnego*, „Państwo i Prawo” 1997, nr 5, s. 65–74.
- Krąpiec M.A., *Ludzka wolność i jej granice*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2004.
- Krąpiec M.A., *Natura ludzkiej wolności*, „Człowiek w Kulturze” 1997, nr 9, s. 21–31.
- Księżak P., *Przebaczenie w polskim prawie cywilnym*, „Państwo i Prawo” 2006, nr 11, s. 54–66.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, PWN, Warszawa 2012.
- Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, Oficyna Literacka, Kraków 1995.

- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Misztal-Konecka J., *Pojednanie w prawie polskim (zagadnienia wybrane)*, „Prokuratura i Prawa” 2013, nr 12, s. 65–78.
- Newell E., *Siedem ostatnich słów z krzyża odczytywane dzisiaj*, WAM, Kraków 2004.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, Znak, Kraków 1998.
- Sobol E., *Mały słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1994.
- Strzeszewski Cz., *Katolicka nauka społeczna*, ODiSS, Warszawa 1985.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Listy św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*,
- Valverde C., *Antropologia filozoficzna*, Pallottinum, Poznań 1998.
- Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 1997.
- Żmudziński W., *Cud przebaczenia*, „Eleuteria” 2011, nr 2(86).

Biogram

Ks. Piotr Ochotny – mgr lic. teologii, doktorant na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej i Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, nauczyciel podstaw filozofii w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym im. Bł. Ks. R. Archutowskiego w Warszawie. Zainteresowania badawcze dotyczą problematyki tożsamości osobowej i granic ingerencji medycznych, relacji między naukami przyrodniczymi a teologią, a także zastosowania podejścia systemowego w programowaniu duszpasterskim.

SERGIUSZ ANOSZKO

POSŁUGA DUSZPASTERSKA W NOWYCH RUCHACH RELIGIJNYCH: KAPŁAŃSTWO I „SPOWIEDŹ” SCJENTOLOGICZNA

*Ministry in the new religious movements: the priesthood
and the „confession” in the Church of Scientology*

Organizacja religijna, znana jako scjentologia, chociaż liczy sobie niespełna siedemdziesiąt lat¹, to jednak przejawia istotne cechy, właściwe wielu religiom świata. Jedną z nich jest instytut ordynowanych podmiotów urzędu stanu duchownego. Chociaż nie każdy nowy ruch religijny ma ukształtowany system święceń duchownych i kapłanów, Kościół Rona Hubbarda² stanowi tu wyjątek, posiadając rozbudowaną strukturę powiązanych ze sobą różnych stanowisk prezbiterkich o rozmaitych funkcjach kościelnych. Są nimi *audytor*, *case-supervisor*, *supervisor* i *kapelan*. Każdemu z wymienionych szczebli przypisane s. szczególnie określone zadania i czynności, które ma wykonywać konkretna osoba, piastująca zajmowane stanowisko. Wymienione cztery urzędy stanu duchownego stanowią bazę kapłaństwa scjentologicznego. Ponadto istnieje szereg innych stopni, które różnią się nie tyle istotą pełnionej funkcji, co raczej wewnętrzną hierarchią święceń, rangą i godnościami wtajemniczonych.

¹ Kościół Scjentologiczny był oficjalnie zarejestrowany w Los Angeles w 1954 roku. D.G. Bromley, *Making Sense of Scientology: Prophetic, Contractual Religion*, w: *Scientology*, red. J.R. Lewis, Oxford 2009, s. 87.

² Lafayette Ronald Hubbard (1911–1986) – założyciel i twórca religii scjentologicznej. W gronie swoich wyznawców bywa także określany jako Mistrz, Źródło, Założyciel, Ron.

Audyting, czyli „spowiedź” scjentologiczna

Elementem fundamentalnym w scjentologii jest *audyting* (można spotkać się również z pisownią *auditing*), określane niekiedy przez samych wyznawców doktryny LRH terminem *processing*³. Głównym celem tej czynności, bądź też procederu, jest „doprowadzenie osoby do dogłębnego kontaktu z fizycznym wszechświatem, aby mogła ona odzyskać moc i zdolności swoich przemyśleń”⁴. *Audyting* składa się z precyzyjnych, dokładnie określonych czynności, skierowanych na usunięcie tzw. *engramów*, tkwiących w umyśle reaktywnym. *Engram* tworzy się podczas stanów nieprzytomności, omdleń, cierpień, chorób, zaburzeń somatycznych⁵. Scjentolodzy uważają *audyting* za praktykę, podobną do spowiedzi chrześcijańskiej, pomagającą człowiekowi uwolnić się od negatywnych presji wspomnień z przeszłości, które są gromadzone przez całe okresy egzystencji *thety* Θ, bądź ducha. W ciągu życia ludzie doznają różnych strat, a każda z nich odbiera im jakąś porcję owej ilości Θ. W umyśle powstaje wówczas coś w rodzaju cysty wypełnionej smutkiem i rozpaczą. Umysł analityczny, pod wpływem oddziaływania zasobów danych z umysłu reaktywnego, tworzy przegrody i podziały przy kolejnych stratach, aż do całkowitego zatrzymania swobodnych przepływów – śmierci⁶.

Hubbard traktował *audyting* jako terapię wyprowadzającą *engramy* na poziom świadomości umysłu analitycznego, przez co umysł reaktywny zostawał opróżniony, *Thetan*⁷ natomiast stawał się oczyszczony duchowo. Stąd również pochodzi określenie osoby odbywającej

³ L. Ron Hubbard, *Scjentologia: Podstawy myśli – Podstawowa książka o teorii i praktyce Scjentologii dla początkujących*, Glostrup 2009, s. 113.

⁴ L. Ron Hubbard, *The Creation of Human Ability. A Handbook for Scientologists*, Copenhagen 2007, s. 26.

⁵ Por. N. Potthoff, *W labiryncie scjentologii*, Katowice 2001, s. 90.

⁶ Por. L. Ron Hubbard, *Dianetyka: Współczesna nauka o zdrowiu umysłowym*, Glostrup 2009, s. 145.

⁷ Thetan – w teologii antropologicznej Kościoła Scjentologicznego jedna z trzech części składowych człowieka; synonim ducha. I. Macut, *Scjentološka „Crkva”*, Zagreb 2015, s. 41–42.

processing jako *pre-clear*, PC (ang. *przed oczyszczeniem*)⁸. Człowiek przejrzysty, odprężony, wolny od bólu somatycznego, błędów i nieracjonalnych zachowań – *aberracji*⁹ – zdobywa status *clear*¹⁰, co stanowi konieczny warunek do rozpoczęcia poziomu OT I na *Moście ku całkowitej wolności*¹¹, aby móc osiągnąć zbawienie. *Processing* to „jedyna w swoim rodzaju forma indywidualnej konsultacji, która pomaga jednostce przyjrzeć się własnemu życiu i poprawić zdolność do konfrontacji z tym, kim jest i gdzie jest”¹².

Od strony praktycznej technika *audytingu* polega na asystowaniu umysłowi analitycznemu „*pre-cleara*” przez umysł analityczny *audytora* – osoby prowadzącej *audyting* zawodowo i posługującej się w swoim postępowaniu tzw. *Kodeksem audytora* – nadrzędnym zestawem zasad określających ogólne postępowanie w trakcie sesji audytowania¹³. Podczas trwania seansu audytor przyjmuje na siebie rolę dodatkowego umysłu analitycznego osoby poddającej się oczyszczeniu.

Akt obrzędu odbywa się w stanie noszącym nazwę *dianetycznej reverie*: *pre-clear* siada w wygodnym fotelu lub kładzie się na kanapie w cichym pokoju, aby wpływ zewnętrznych bodźców rozpraszających był jak najmniejszy¹⁴. Osoba odbywająca *audyting* ma być najedzona i wypoczęta. Zaleca się także, aby na dwa-trzy dni przed obrzędem nie piła napojów alkoholowych¹⁵. Audytor prosi ją o spojrzenie na sufit i liczy od jednego do siedmiu cichym, spokojnym i przyjemnym

⁸ N. Potthoff, *W labiryncie scjentologii*, dz. cyt., s. 268.

⁹ Zob. L. Ron Hubbard, *Dianetyka: Pierwotna teoria*, Glostrup 2009, s. 53–56.

¹⁰ M.P. Gardini, *Byłam scjentologiem. Rozmowa z Albertem Laggią*, Radom 2008, s. 24,44; A. Laggia, M.P. Gardini, *Byłam scjentologiem. Prawdziwe historie ludzi, którym udało się opuścić sektę*, Kraków 2010, s. 148.

¹¹ Zob. L. Ron Hubbard Library, *The Bridge to Total Freedom: Scientology Classification Gradation and Awareness Chart of Levels and Certificates*, Los Angeles 1998.

¹² L. Ron Hubbard, *Komponenty zrozumienia*, Copenhagen 2006, s. 16.

¹³ Zob. L. Ron Hubbard, *Scjentologia: Podstawy myśli...*, dz. cyt., s. 115.

¹⁴ I. Macut, *Scjentološka „Crkva”*, dz. cyt., s. 47–48.

¹⁵ P. Rozkošná, *Teorie Waltera Burkerta sociobiologie aplikovaná na rituály Scjentologické církve v porovnání s křesťanskými rituály: Seminární práce do kurzu Teorie mýtu a rituálu*, Brno 2010, s. 4.

głosem; liczy dalej, aż powieki pacjenta opadną. Hubbard podkreślał, że nie jest to hipnoza, będąca *narzędziem szarlatanów*, lecz nauka o ludzkim umyśle: *pre-clear* nie śpi, może się wycofać w dowolnym momencie¹⁶. Ponadto hipnoza, jako środek leczenia duszy, nie może być porównywana z *audytingiem*, mającym na celu tę duszę zbawić¹⁷.

Audytor, przesłuchując pacjenta, ma wykrywać jego ograniczenia poprzez przypominanie momentów powstawania *engramów*. Werbalizacja traumatycznego wydarzenia powtarza się dopóty, dopóki *pre-clear* nie zacznie się śmiać ze swoich własnych przeżyć¹⁸. Wówczas doświadczenia te są uznawane za wymazane¹⁹, a osobę uznaje się za taką, która osiągnęła stan *clear*, nazywany również *release* – pełnią samodeterminacji i szczytowym rozwojem wyobraźni twórczej. Im więcej osób osiągnie stan *clear*, tym większa szansa pomyślnego rozwoju społeczeństwa, uważają wyznawcy religii Rona²⁰.

Audytor, któremu nie wolno okazywać żadnego współczucia *pre-clearowi*, wykorzystuje w trakcie seansu (choć nie jest to konieczne) tzw. *E-metr* – elektropsychometr, galwanometr elektrostacyjny działający na zasadzie zbliżonej do wykrywacza kłamstw i mający wskazywać poziom *engramów* oraz moment, w którym *engram* zostaje usunięty. Każdy *engram*, zanim będzie wykryty przez audytora, przejawia antagonizm wobec prowadzącego terapię, albowiem może zawierać wspomnienia z okresu przedurodzeniowego, stąd konieczność wielokrotnego powracania do przypomnienia sobie *preclear*em tego wydarzenia²¹. Gdy *engramiczne* i nieświadome doświadczenia zostaną uwolnione jako niewiarygodne i błędne, osoba w stanie *clear* nie jest już produktem zniszczonej osobowości, lecz kombinacją najlepszych i najszcześniejszych części jednostki. Taki człowiek zaczyna wówczas interesować się tym, by doprowadzić do

¹⁶ L. Ron Hubbard, *Dianetyka: Pierwotna...*, dz. cyt., s. 85–86.

¹⁷ Я.Ф. Трофимов, *Церковь Саентологии. Опыт религиоведческого анализа*, Алматы 2006, s. 44.

¹⁸ M.P. Gardini, *Byłam scjentologiem...*, dz. cyt., s. 38.

¹⁹ A. Zwoliński, *Scjentologia*, Kraków 2007, s. 66.

²⁰ L. Ron Hubbard, *Dianetyka: Współczesna nauka...*, dz. cyt., s. 206–207.

²¹ L. Ron Hubbard, *Dianetyka: Pierwotna...*, dz. cyt., s. 103.

podobnego stanu inne osoby. Scjentolog nie może pozostawać bierny wobec nieszczęść istniejących na kuli ziemskiej. Jego odpowiedzialność jest większa, gdyż posiada on zdolności, by pomóc zarówno sobie, jaki i innym²². Założyciel organizacji scjentologicznej tłumaczy konieczność takiego wspólnego działania negatywnym nastawieniem wszechświata *MEST*²³ wobec działań jednostki. *MEST* wymaga organizacji oraz koordynacji *beigness* – jednej z trzech kondycji istnienia (opisanych w *Dianetyce* i składających się na życie). Dwie pozostałe to *doingness* – robienie i *havingness* – posiadanie²⁴. Indywiduum działające samodzielnie napotyka na liczne przeszkody, gdyż nie potrafi rozwiązać problemu. Stąd celem scjentologii jest *oczyszczenie* całej planety, by, jak mówił Hubbard na wykładach w Saint Hill, nie pozwolić iskrom zgasnąć²⁵.

Powyżej został opisany klasyczny seans procedury *audytingu*. Jednak w organizacji L. Rona Hubbarda wyróżnia się także *auto-audyting*, nazywany w żargonie dianetycznym *straightwire* (ang. *gorąca linia*), oraz *ko-audyting*, polegający na wzajemnym audytowaniu²⁶. Ostatnia forma tego obrzędu jest oczywiście ofertą dla osób będących audytorami wysokiej rangi, którzy potrafią pomóc sobie nawzajem. Dla tych zaś, którzy rozpoczynają swoją przygodę ze scjentologią, ale mają pewne obawy przed audytorem, Hubbard napisał *Podręcznik dla pre-cleara*, który może być stosowany właśnie podczas *auto-audytingu*²⁷.

²² Zob. L. Ron Hubbard, *ScIENTOLOGY: A History of Man – A List and Description of the Principal Incidents to be Found in a Human Being*, Copenhagen 2007, s. 74.

²³ Skrót utworzony od pierwszych liter angielskich słów *matter, energy, space, time* – *Aut*.

²⁴ Zob. L. Ron Hubbard, *ScIENTOlogia: Podstawy myśli...*, dz. cyt., s. 31–32, 121.

²⁵ Л. Рон Хаббард, *Бытийность ОТ*, „The magazine of the Flag Land Base” 2009, nr 204, s. 6–7.

²⁶ Zob. L. Ron Hubbard, *Autoanaliza – Podstawowy podręcznik do Auto-processingu*, Glostrup 2009, s. 95.

²⁷ Może być on używany także jako pomoc dydaktyczna w innych opisanych tam sytuacjach. Por. L. Ron Hubbard, *Podręcznik dla Precleara*, Los Angeles 2009, s. 1.

Stan OT – *Operującego Thetana* jest uważany wśród scjentologów za wyższy poziom stanu świadomości osoby ludzkiej aniżeli *clear*. W scjentologii OT jest bytem, który poprzez poświęcenie i ofiarowanie się kategoriom *MEST* podąża ku ponownemu egzystowaniu bez ciała, jak to już było 75 miliardów lat temu, zgodnie z nauczaniem owej religii²⁸. OT nie jest już uwikłany w kategorie cielesne jak *clear*, lecz potrafi działać i kierować, budować i tworzyć, kształtować właściwe formy i organizmy. Właśnie stąd wypływa misja scjentologii: poprzez *audyting* poszerzyć wiedzę *pre-cleara*, aby odzyskał on świadomość, kim jest i co robi – *clear*. Następnie, już na różnych poziomach stanu OT, zastosować swoje uzdrawiające zdolności wobec własnego ciała, otoczenia, a także wobec innych ciał²⁹. Takie osoby są uważane w ideologii Rona nie tylko za wyzwolone duchowo, lecz również za takie, które stanęły na wysokości zadania wobec zaawansowanych wymogów etyki scjentologicznej. Osiągnięcie stanu OT przybliży człowieka do Absolutu, obiecując stan idealnej egzystencji, składającej się na szczęśliwe życie tu i teraz, a zarazem osobiste zbawienie po śmierci.

Rodzaje audytingu

W scjentologii wyróżnia się dwa rodzaje *audytingu*: dianetyczny i scjentologiczny. Pierwszy jest introspekcją poprzednich momentów życia człowieka, które mogą nieść negatywny ładunek wspomnień, stanowiących źródło bólu, niepokoju, niepożądanych zachowań, chorób psychosomatycznych. Ten rodzaj *audytingu* odnajduje *engram podstawowy* na tzw. *ścieżce czasu* – zapisie pamięciowym jednostki, idąc śladem *łańcucha engramów*, które potem usuwa³⁰. *Audyting* dianetyczny, według zwolenników tej metody, pozwala osobie osiągnąć stan *clear*, co skutkuje bardziej prawidłowym i duchowo ukształtowanym życiem. Drugi rodzaj *audytingu* – scjentologiczny powoduje

²⁸ N. Potthoff, *W labiryncie...*, dz. cyt., s. 270.

²⁹ Por. L. Ron Hubbard, *Scjentologia: Nowe spojrzenie na życie*, Glostrup 2009, s. 27.

³⁰ L. Ron Hubbard, *Dianetyka: Pierwotna...*, dz. cyt., s. 96.

natomiast duchowy wzrost człowieka do stanu OT. Przejście z jednego poziomu na kolejny, od stopni podstawowych do bardziej zaawansowanych. Nazywa się to ruchem po *moście ku całkowitej wolności* – *The Brige to Total Freedom*³¹. *Most* zawiera także klasyfikację poziomów kształcenia audytorów, od klasy *the Student Hat* (ang. *Kapelusz Ucznia*), aż po wyższą, zaawansowaną klasę XII. Poziomy OT mają także swoją gradację: najwyższym jest OT XV. Zdobywanie kolejnych stopni – *training* – wiąże się z pewnymi ograniczeniami natury geograficznej, gdyż nie każda placówka scjentologiczna ma uprawnienia do tego, aby owe stopnie nadawać. Stopnie OT I–IV można na przykład zdobyć prawie w każdym przedstawicielstwie organizacji Rona na świecie, OT V – tylko w placówce szczybla *Advanced Org*³², OT VI–VII – w naziemnej bazie Flag w Clearwater (Floryda), natomiast OT VIII i wyżej – jedynie na statku *Freewinds*, będącego siedzibą elitarniej jednostki kościelnej *Sea Org*³³.

W scjentologii istnieje szereg specjalnych kursów, które mają pomóc adeptom w ich ruchu po *Moście*, by mogli osiągnąć stan *clear* albo OT. Zgodnie z informacją udostępnioną przez byłych członków organizacji, podstawowy kurs *audytingu* obejmuje 12,5 godziny³⁴ i kosztuje, w zależności od miejsca odbycia *processingu* oraz stopnia wybranego kursu, od 200 do 750 dolarów za sesje podstawowe, do 8–9 tysięcy za sesje zaawansowane³⁵. Koszt przejścia całego *Mostu* (do stopnia OT VIII) jest szacowany na ok. 250 000³⁶ dolarów, do

³¹ Zob. L. Ron Hubbard Library, *A Description of Scientology. Based on the works of L. Ron Hubbard*, Los Angeles 2008, s. 78–79.

³² Dla Europy taką jednostką zarządzającą, co kontroluje i sprawuje pieczę nad organizacjami narodowymi, jest centrala w Kopenhadze, gdzie można zdobyć poziom OT V, ale już nie wyżej.

³³ J. Miscavige Hill, *Ofiarowana: moje życie w sekcje scjentologów*, Kraków 2013, s. 28.

³⁴ M.P. Gardini, *Byłam scjentologiem...*, dz. cyt., s. 37.

³⁵ W publikacjach sponsorowanych przez Kościół Scjentologiczny pojawia się informacja o przystąpieniu do darmowych seansów *audytingu* w wybranych placówkach i centrach. Zob. Я.Ф. Трофимов, *Церковь Саентологии...*, dz. cyt., s. 42.

³⁶ A. Laggia, M.P. Gardini, *Byłam scjentologiem...*, dz. cyt., s. 27.

wyższych stopni – są jeszcze droższe. Powyższy aspekt jest często wykorzystywany przez krytyków tej organizacji. Wiele bowiem osób popada w poważne tarapaty finansowe, zadłużając się na opłatę kursów i niezbędnych materiałów³⁷. W konsekwencji kwestia zbawienia lub, jak chce terminologia Hubbarda, całkowitego wyzwolenia duchowego jest wprost uzależniona od zawartości portfela i stanu konta bankowego wyznawców tej ideologii. Koncepcja *clear* stoi w sprzeczności z antropologią Kościoła katolickiego, dlatego katolik nie powinien stosować tego typu praktyk³⁸.

Dość specyficzną praktyką scjentologiczną jest tzw. *purification rundown* (tzw. *purif*) – program odtrucia organizmu człowieka, zwykle poprzedzający seanse *audytingu*. Hubbard bowiem stwierdza, że osiągnięcia duchowe mogą być hamowane przez nieusunięte przeszkody natury fizycznej. Na program składają się: zestaw ćwiczeń fizycznych, wystarczająco długi sen, specjalna dieta z olejem, duża ilość warzyw, potasu i soli, zażywanie wysokiej dawki witamin, zwłaszcza niacyny³⁹, codzienne wielogodzinne (od 3 do 6 godzin⁴⁰) przebywanie w saunie w temperaturze 70°C⁴¹. To wszystko ma służyć oczyszczeniu organizmu z trucizn i narkotyków, konserwantów i pestycydów, środków chemicznych i leków – wszystkich produktów współczesnego świata, które zanieczyszczają ludzki organizm⁴². Proces ten trwa co najmniej dwa tygodnie⁴³. Podstawy teoretyczne, uzasadnienie oraz szczegółowo opisany tryb, w jakim należy prowadzić program *rundown*, zostały podane w publikacji autorstwa Hubbarda

³⁷ A. Zwoliński, *Scjentologia*, dz. cyt., s. 67–68.

³⁸ I. Macut, *Scjentološka „Crkva”...*, dz. cyt., s. 190–191.

³⁹ Medycyna konwencjonalna stosuje witaminę B tylko w leczeniu schorzeń dermatologicznych i sercowo-naczyniowych, dawkowanie sięga 15 mg dziennie. W programie oczyszczenia Rona Hubbarda zaczyna się od 100 mg dziennie i może sięgać nawet 5 000 mg.

⁴⁰ A. Laggia, M.P. Gardini, *Byłem scjentologiem...*, dz. cyt., s. 51, 88.

⁴¹ J. Miscavige Hill, *Ofiarowana...*, dz. cyt., s. 216.

⁴² P. Thompson, J. Meisler, *Briefing Purification Campaign. The Vital Role of PR* [instrukcja wewnętrzna International Scientology Church], Los Angeles 1982, s. 1.

⁴³ N. Potthoff, *W labiryntach...*, dz. cyt., s. 114.

Czyste ciało – czysty umysł, opatrzoną wstępem specjalistów z medycyny⁴⁴. Uczestnicy tych *oczyszczających* seansów twierdzą, że mogą one doprowadzać do halucynacji, zaburzenia procesów myślowych, problemów zdrowotnych, szczególnie zakłócenia pracy serca i nerek. Prokuratura w Hamburgu, badająca sprawę środowiska scjentologów w Niemczech, uważa, że powyższy program odtrucia skierowany jest raczej na wywołanie stanu ekstazy, by w ten sposób uzależnić ludzi od siebie⁴⁵.

Scjentologiczny *Most* obejmuje *training*, *audyting* i wiedzę⁴⁶. W pismach Rona Hubbarda obecna jest wyraźnie teza, że na drodze zbawienia ważne jest nie tylko oczyszczenie swojego ciała z toksyn, a umysłu z *engramów*, ale również studiowanie przygotowanego materiału, stanowiącego *tryumf technologii Hubbarda*. Proces edukacji w scjentologii jest umownie podzielony na dwie części: edukacyjną ofertę dla zwykłych wiernych oraz kształcenie kapłanów. Szeregowi adepci scjentologii uczą się fundamentalnych prawd, zawartych w Kanonie Pism autorstwa L. Hubbarda, by lepiej zrozumieć naturę duchową człowieka, warunki zharmonizowanego istnienia osoby w rodzinie, zespole i społeczeństwie. Dlatego studiowanie stanowi osobistą ścieżkę adeptów ku całkowitej wolności. Wykształcenie kapłańskie natomiast pozwala zwykłym scjentologom zdobyć dodatkowe umiejętności prowadzenia seansów *audytingu* i posługiwania w organizacji⁴⁷.

Można zatem stwierdzić, że *audyting*, będąc *differentia specifica* scjentologii, jest procesem, który pomaga wyznawcy tej ideologii uświadomić sobie jego misję oraz jego nieśmiertelność jako istoty duchowej. Jednocześnie jest on drogą pokonywania cierpień. Życie codzienne, skupiające uwagę człowieka na rzeczach materialnych,

⁴⁴ L. Ron Hubbard, *Clear Body, Clear Mind. The Effective Purification Program*, Copenhagen 2002, s. XII.

⁴⁵ A. Zwoliński, *Scjentologia*, dz. cyt., s. 69.

⁴⁶ Church of Scientology International, *Dianetics & Scientology: materials by L. Ron Hubbard*, Los Angeles 2010, s. 3.

⁴⁷ Г.А. Кукушкина, *Церковь Саентологии: основы вероучения, культовая и внекультовая практика (социально-философский анализ)*, Москва 2003, s. 74.

przysłania sobą świadomość bycia jednostką spirytualną. *Audytng*, oprócz treści *stricte* psychologicznych i religijnych, ma także wymiar egzystencjalny. Nie jest bowiem zjawiskiem wyłącznie eschatologicznym, lecz spełnia także funkcję poprawy zdolności konfrontacji problemów z rzeczywistością, pozwala sobie z nimi radzić.

Stany kapłaństwa scjentologicznego

Audytorem jest osoba, która przeszła specjalny, niekiedy dwunastostopniowy, kurs nauczania, oparty o materiały autorstwa *Komodora* oraz techniki religii Wschodu, i posiada niezbędne umiejętności do przeprowadzenia seansu *audytngu*⁴⁸. Rola audytora w trakcie *procesingu* jest wręcz nieodzowna i bardzo istotna. Dlatego każdy audytor musi być wyświęconym kapłanem⁴⁹. Ta czynność pozwala takiej osobie kierować i zarządzać procesem oczyszczenia *pre-clearów*⁵⁰. Etos osobisty, oddanie sprawie oraz poziom kompetencji zawodowych są cechami, które brane są pod uwagę w czasie selekcji i nominacji szeregowych scjentologów na stanowisko audytora⁵¹. Osoba z taką godnością nie postępuje w trakcie swojej pracy z *pre-clearami* według własnych upodobań, lecz posługuje się precyzyjnie opisanymi wytycznymi, opracowanymi przez założyciela organizacji⁵².

Odpowiedzialność za przebieg procesu *audytngu* leży po stronie *case-supervisorów*. Ich funkcja polega na obserwacji porządku procesu scjentologicznej „spowiedzi” oraz, w razie konieczności, na konfrontacji technik stosowanych przez audytora z metodami, jakimi należy

⁴⁸ H. Karp, *Maski sekt. Strategie sekt i nowych ruchów religijnych w obliczu komercjalizacji rynku religijnego na przykładzie Kościoła Scjentologicznego*, „Kultura-Media-Teologia” 2010, nr 3, s. 29.

⁴⁹ Zob. B.R. Wilson, *Scientology: An Analysis and Comparison of its Religious Systems and Doctrines*, w: *Scientology: Theology & Practice of a Contemporary Religion*, A Reference Work presented by The Church of Scientology International, Los Angeles 1999, s. 126.

⁵⁰ L. Ron Hubbard, *Dianetyka: pierwotna...*, dz. cyt., s. 79.

⁵¹ Church of Scientology World Wide Saint Hill Manor, *The Scientology Religion*, London 1974, s. 112.

⁵² L. Ron Hubbard, *The Creation of Human Ability...*, dz. cyt., s. 5–7.

się posługiwać wedle standardu konwencjonalnego. *Case-supervisor* nie tylko nadzoruje powyższy proces, ale także interweniuje w razie zaistnienia nieprawidłowości w toku *audytingu*. Osoba pełniąca taki urząd kościelny jest audytorem wysokiej klasy, a zatem każda nieprawidłowość będzie przez nią natychmiast zauważona i naprawiona. Często *case-supervisor* nie wchodzi w kontakt z *pre-clearem*, ocenia bowiem jedynie wyniki *processingu*⁵³, pracuje z rezultatami przeprowadzonych seansów *audytingu*, oceniając dane dostarczane przez *E-metr*. Na podstawie tego dokonuje się przygotowanie kolejnej sesji, którą audytor poprowadzi z *pre-clearem*.

Supervisor jest funkcjonariuszem kościelnym o jeszcze wyższym stopniu profesjonalizmu, gdyż jest specjalistą od stosowania metodyki kształcenia i nauczania, nakreślonej przez L. Rona. Co więcej, *supervisor* posiada uprawnienia do prowadzenia szkoleń pozostałych audytorów. Zadanie tego kapłana polega przede wszystkim na tym, aby śledzić postępy *pre-cleara* w zgłębianiu podstaw teoretycznych pism kanonu scjentologicznego, zasad technologii religijnej Hubbarda, jak również stosowania otrzymanej wiedzy w praktyce, posługując się nawykami, przekazanymi przez mentora-nauczyciela. *Supervisor* nie ma prawa interpretować lub dodawać coś od siebie. Zostawia *pre-cleara* niby sam na sam z ewentualnymi błędami w rozumieniu otrzymanej informacji⁵⁴. Jego rola polega na tym, aby skierować studenta ku materiałom wyjaśniającym, jeśli ma on problemy⁵⁵.

W zasadzie, *supervisor* i *case-supervisor* nie stanowią odrębnej klasy duchowieństwa, są raczej audytorami wyższego szczebla, bardziej urzędnikami, funkcjonariuszami, aniżeli kapłanami *sensu stricto*. Role, pełnione przez te osoby, wzajemnie się uzupełniają, a nawet, do pewnego stopnia, niekiedy pokrywają⁵⁶.

⁵³ L. Kin, *Scientology-A Handbook For Use: The Procedures*, Wiesbaden 1992, s. 46.

⁵⁴ Пор. В.И. Ионе, *Человек в религиозных практиках Церкви Саентологии*, Вестник Полоцкого Государственного Университета. Серия А. Гуманитарные науки. Философия, 7(2008), s. 96.

⁵⁵ Я.Ф. Трофимов, *Церковь Саентологии...*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁶ Zob. B.R. Wilson, *Scientology...*, art. cyt., s. 125.

Każda placówka lub misja scjentologiczna ma swojego kapelana (co prawda, na początku становienia dianetyki i scjentologii na misjach częstokroć był zauważalny brak przygotowanych do tego kapelanów⁵⁷) – wysokokwalifikowanego audytora z ukończonym kursem kapłaństwa. Obowiązkowym składnikiem kompendium wiedzy na tym etapie jest nie tylko potężna i głęboka erudycja scjentologiczna, którą kapelan otrzymuje w okresie nauczania, lecz także dobra znajomość historii religii świata, perfekcyjne opanowanie z tematyką kościelnego *Credo*⁵⁸, dobra orientacja w stosowanych metodykach, profesjonalizm i biegłość w sprawowaniu służby i ceremonii scjentologicznych, a ponadto doświadczenie w prowadzeniu konsultacji duszpasterskich. Kapelan jest tym kapłanem w organizacji, na którym spoczywa obowiązek celebrowania niedzielnej służby oraz pozostałych rytuałów i świąt⁵⁹.

Ordynacja: święcenia scjentologiczne

Osobą duchowną w scjentologii może zostać audytor po ukończeniu specjalnego kursu kapłańskiego, zwieńczeniem którego jest ryt święceń – ordynacja na urząd duchownego. Zwykły audytor, aby zostać kapłanem, musi spełniać ściśle określone przez organizację wymagania. Przede wszystkim powinna to być osoba, która wyróżnia się wiedzą oraz swoim zaangażowaniem w działalność misyjną scjentologii. Powinna ona posiadać nieskalaną reputację i dobrą opinię wśród współwyznawców, a także potrafić stosować w praktyce religijną technologię *Mistrza*. Stopień wiedzy przysługujący kapłanowi jest weryfikowany w zakresie zasad etyki, norm kodeksów, filarów

⁵⁷ R. Dericquebourg, *How Should We Regard the Religious Ceremonies of the Church of Scientology?*, w: *Scientology*, red. J.R. Lewis, Oxford 2009, s. 178.

⁵⁸ L. Ron Hubbard, *Scientology 0-8: The Book of Basics*, Copenhagen 2007, s. 409–410.

⁵⁹ И.Я. Кантеров, *Символы, церемонии, обряды и праздники Церкви Саентологии*, w: *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 7. Сборник статей*, red. М.И. Одинцов, Н.И. Щемелёва, Л.А. Ли, Санкт-Петербург 2009, s. 44.

doktryny wiary, zdolności prowadzenia ceremonii religijnych oraz udzielania rad duszpasterskich⁶⁰.

Po ukończeniu kursu nowo wyświęcony kapłan otrzymuje certyfikat Działu Egzaminów, Certyfikatów i Nagród, potwierdzający odbyte szkolenia i, w zależności od wyniku, posiadaną rangę duchownego⁶¹. Swoją wiedzę teoretyczną nowicjusz utrwala w czasie tzw. internatury, podczas której młodzi kapłani pod opieką doświadczonych duszpasterzy ugruntowują otrzymane umiejętności w praktyce. Pełnienie funkcji kapłana w tej organizacji jest nie tylko honorowym zaszczytem, ale również przejawem ufności i uprzywilejowania ze strony społeczności wiernych. Po zakończeniu okresu studiów oraz odbyciu praktyk kapłan jest gotów do sprawowania sakramentów. Ordynacja kończy się przedstawieniem nowego kapłana członkom zebrania, którzy powinni go zaakceptować⁶².

Końcowy etap sakramentu ordynacji, odbywającego się w kaplicy budynku misji bądź kościoła, składa się z trzech części: prezentacji, podczas której duchowny uroczyście czyta *Kodeks Audytora* i *Kodeks Scjentologa*, zobowiązując się do ich wykonywania; inwokacji, zawierającej ogłoszenie imienia wyświęconego wraz z przysługującymi mu prawami, przywilejami, obowiązkami, oraz przekazanie wyświęconemu ośmioramiennego krzyża scjentologicznego⁶³ (jest to właściwie jedyny zewnętrzny znak całej ceremonii święceń)⁶⁴; akceptacji, w której kapłan ślubuje dochowanie dogmatów religijnych

⁶⁰ R. Dericquebourg, *How Should...*, art. cyt., s. 170.

⁶¹ Church of Scientology World Wide Saint Hill Manor, *The Scientology...*, dz. cyt., s. 112.

⁶² R. Dericquebourg, *Are the Ceremonies of the Church of Scientology really important?* A paper presented at the 2005 CESNUR International Conference *Religious Movements, Globalization and Conflict: Transnational Perspectives* in Palermo, Sicily June 2–5, 2005.

⁶³ С.А. Аношка, *Символіка нових релігійних рухів як адлюстрування доктринальних надстав віри: семіотика крижа у Царкве Саенталогії*, w: *Религия и общество-10: сборник научных статей*, red. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко, Могилёв 2016, s. 329–330.

⁶⁴ I. Macut, *Obred ređenja i uloga zaređenog službenika (svećenika) u Scijentološkoj crkvi*, „Vrhbosnensia” 2014, nr 2, s. 428.

i etycznych, nakazów oraz zasad, stanowiących podwaliny ideologii scjentologicznej. Zgromadzenie przyjmuje oraz akceptuje nowego duchownego w swoim gronie⁶⁵. Wspólnota, która w czasie ceremonii nie pełni wyłącznie roli statystów, ma wyrazić swoją zgodę na wyświęcenie przedstawionej osoby. Później kapłan decyduje o tym, czy będzie pracował bezpośrednio przy kościele lub misji, czy też będzie kapłanem, pracującym w terenie⁶⁶. Decyzja o zostaniu kapłanem w religii scjentologicznej jest tylko i wyłącznie wolną wolą kandydata, nikt bowiem nie powinien być zmuszany do uzyskania stopnia duchownego⁶⁷.

Kapłaństwo scjentologiczne a kapłaństwo chrześcijańskie

Zasadnicza różnica między kapłanem scjentologicznym a księdzem chrześcijańskim polega na tym, że ten pierwszy nie otrzymuje specjalnych, nadzwyczajnych łask na sprawowanie swojej misji od Boga. Cała działalność na płaszczyźnie duszpasterskiej jest określona znajomością i przestrzeganiem reguł technologii Rona Hubbarda w kwestiach dotyczących ceremonii, rad pastoralnych lub pytań o wychowanie wiernych. Co więcej, podczas rytu święceń Bóg nie jest w ogóle wspomniany, ani jawnie ani metaforycznie. Posługa duchownych w scjentologii nie polega więc na wspólnych modlitwach kapłana z ludem, składaniu ofiar i przebłaganiu za grzechy, lecz ma zupełnie inne powołanie i naturę⁶⁸. Kontakt z adeptami tej ideologii określony jest w ramach instrukcji i wytycznych Hubbarda, obejmujących komplet zadań duchownego: od pytań w sprawach ślubu, pomocy biednym, poprzez kwestie zdrowia duchowego aż po trudności w procesie kształcenia. Stan zgodności zachowania kapłanów wobec wykładni *Źródła* nieustannie monitoruje *Religious Technology Center*, którego

⁶⁵ Church of Scientology World Wide Saint Hill Manor, *The Scientology...*, dz. cyt., s. 113–114.

⁶⁶ И.Я. Кантеров, *Символы, церемонии...*, art. cyt., s. 45.

⁶⁷ I. Macut, *Obred ređenja...*, art. cyt., s. 433.

⁶⁸ Tamże, s. 435–436.

nieodzownym elementem działalności jest zapewnienie czystości religijnej technologii oraz właściwe używanie i ochrona danych⁶⁹.

Kapłani w swojej posłudze stosują metody oparte na teorii dwóch trójkątów – *ARK* i *WOK*⁷⁰. Pokonanie problemu sprowadza się do przenikliwego rozumienia natury konfliktu wraz z pedantycznym zachowywaniem metodyki jego rozwiązywania. Nie należy jednak sądzić, że pełnienie funkcji kapłańskiej sprowadza się jedynie do ślepego naśladowania formułek, które zostawił adeptom Ron, np.: ryt każdej ceremonii zawiera ciepłe i życzliwe słowa, skierowane do obecnych na uroczystości osób⁷¹.

Istotna różnica między jednym kapłaństwem a drugim polega także na tym, że w tradycyjnych konfesjach chrześcijaństwa – prawosławiu i katolicyzmie – święcenia kapłańskie są zarezerwowane wyłącznie dla osób płci męskiej. Inaczej jest w organizacji Hubbarda. Studiować w Akademii Scjentologii oraz być następnie ordynowanymi podmiotami urzędu kapłańskiego mogą zarówno mężczyźni, jak i kobiety⁷².

Spółeczność scjentologów jest dość unikatowym fenomenem pod względem organizacji życia swoich wiernych. Siedziba kościoła, misja albo centrum dianetyczne są nie tylko ośrodkiem *stricto* religijnym, lecz także tworzą ośrodek życia społeczno-kulturalnego. Równoległe pełni on funkcję placówki kształcenia: zwykli scjentolodzy uczą się metod dianetycznych, technologii *Źródła*, poznają pisma, a od strony praktycznej odbywają szkolenia audytowania wraz z niezbędnymi konsultacjami pastoralnymi.

⁶⁹ Por. Religious Technology Center, *Monitoring Scientology Ecclesiastical Hierarchy*, Religious Technology Center: Holder of the Dianetics and Scientology Trademarks, www.rtc.org/guarant/pg005.html [dostęp: 31.10.2016 r.].

⁷⁰ Skróty, utworzone z pierwszych liter komponentów tychże pojęć: *ARK* – afinicja, rzeczywistość, komunikacja (ang. *ARC* – affinity, reality, communication); *WOK* – wiedza, odpowiedzialność, kontrola (ang. *KRC* – knowledge, responsibility, control). L. Ron Hubbard, *Scientology 0-8...*, dz. cyt., s. 9–12.

⁷¹ Zob. И.Я. Кантеров, *Символы, церемонии...*, art. cyt., s. 40.

⁷² Por. M.P. Gardini, *Byłam scjentologiem...*, dz. cyt., s. 17.

Streszczenie

Artykuł przedstawia dwa podstawowe zagadnienia pastoralne: kapłaństwo i „spowiedź” w ujęciu scjentologii – nowego ruchu religijnego, który powstał w drugiej połowie lat 50. XX wieku. Tekst został podzielony na kilka części, poświęconych wątkom *audytingu*, definicji tego obrzędu, teologii oraz praktyce. Omówiono także rodzaje kapłaństwa scjentologicznego z ukazaniem głównych funkcji duchownych i przedstawiono ryt święceń. Ponadto, na zasadzie metody porównawczej, zrobiono krótką analizę statusu duchowieństwa w Kościele Scjentologicznym oraz w chrześcijaństwie.

Summary

Text presents two basic pastoral issues – the priesthood and the “confession” in terms of theory and practice of the Church of Scientology – a new religious movement that was established in the second half of the 50s of the twentieth century. The text is divided into several parts, respectively devoted to the threads so-called auditing, the definition of this sacrament, theology and practice. In the second part of the proposed article is information on the types of the priesthood of Scientology, are listed the main functions of the priests, described the rite of ordination. Despite this, on the basis of comparative method, it is made a brief analysis of the status of the clergy in the Church of Ron Hubbard and Christianity.

Słowa kluczowe: *audyting*, audytor, *case-supervisor*, *clear*, Kościół Scjentologiczny, L. Ron Hubbard, *pre-clear*, *supervisor*

Key words: auditing, auditor, case-supervisor, Church of Scientology, Clear, L. Ron Hubbard, Preclear, supervisor

Bibliografia

- Аношка С.А., *Символіка нових релігійних рухаў як адлюстраванне дактрынальных падстаў веры: семіётыка крыжа ў Царкве Саенталогіі*, w: *Религия и общество–10: сборник научных статей*, red. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко, Могилёв 2016, s. 328–330.
- Bromley D.G., *Making Sense of Scientology: Prophetic, Contractual Religion*, w: *Scientology*, red. J.R. Lewis, Oxford 2009, s. 83–101.
- Church of Scientology International, *Dianetics & Scientology: materials by L. Ron Hubbard*, Los Angeles 2010.

- Church of Scientology World Wide Saint Hill Manor, *The Scientology Religion*, London 1974.
- Dericquebourg R., *Are the Ceremonies of the Church of Scientology really important?*, A paper presented at the 2005 CESNUR International Conference *Religious Movements, Globalization and Conflict: Transnational Perspectives* in Palermo, Sicily June 2–5, 2005.
- Dericquebourg R., *How Should We Regard the Religious Ceremonies of the Church of Scientology?*, w: *Scientology*, red. J.R. Lewis, Oxford 2009, s. 165–181.
- Gardini M.P., *Byłam scientologiem. Rozmowa z Albertem Laggią*, Radom 2008.
- Хаббард Л. Рон, *Бытийность ОТ*, „The magazine of the Flag Land Base” 2009, nr 204, s. 6–7.
- Hubbard L. Ron, *Autoanaliza – Podstawowy podręcznik do Auto-processingu*, Glostrup 2009.
- Hubbard L. Ron, *Clear Body, Clear Mind. The Effective Purification Program*, Copenhagen 2002.
- Hubbard L. Ron, *Dianetyka: Pierwotna teoria*, Glostrup 2009.
- Hubbard L. Ron, *Dianetyka: Współczesna nauka o zdrowiu umysłowym*, Glostrup 2009.
- Hubbard L. Ron, *Komponenty zrozumienia*, Copenhagen 2006.
- Hubbard L. Ron, *Podręcznik dla Precleara*, Los Angeles 2009.
- Hubbard L. Ron, *Scientology 0–8: The Book of Basics*, Copenhagen 2007.
- Hubbard L. Ron, *Scientology: A History of Man – A List and Description of the Principal Incidents to be Found in a Human Being*, Copenhagen 2007.
- Hubbard L. Ron, *Scjentologia: Nowe spojrzenie na życie*, Glostrup 2009.
- Hubbard L. Ron, *Scjentologia: Podstawy myśli – Podstawowa książka o teorii i praktyce Scjentologii dla początkujących*, Glostrup 2009.
- Hubbard L. Ron, *The Creation of Human Ability. A Handbook for Scientologists*, Copenhagen 2007.
- Ионе В.И., *Человек в религиозных практиках Церкви Саентологии*, „Вестник Полоцкого Государственного Университета. Серия А. Гуманитарные науки. Философия” 2008, nr 7, s. 95–103.
- Кантеров И.Я., *Символы, церемонии, обряды и праздники Церкви Саентологии*, w: *Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 7. Сборник статей*, red. М.И. Одинцов, Н.И. Щемелёва, Л.А. Ли, Санкт-Петербург 2009, s. 37–64.

- Karp H., *Maski sekt. Strategie sekt i nowych ruchów religijnych w obliczu komercjalizacji rynku religijnego na przykładzie Kościoła Scjentologicznego*, „Kultura-Media-Teologia” 2010, nr 3, s. 21–32.
- Kin L., *Scientology-A Handbook For Use: The Procedures*, Wiesbaden 1992.
- Кукушкина Г.А., *Церковь Саентологии: основы вероучения, культовая и внекультовая практика (социально-философский анализ)*, Москва 2003.
- L. Ron Hubbard Library, *A Description of Scientology. Based on the works of L. Ron Hubbard*, Los Angeles 2008.
- L. Ron Hubbard Library, *The Bridge to Total Freedom: Scientology Classification Gradation and Awareness Chart of Levels and Certificates*, Los Angeles 1998.
- Laggia A., Gardini M.P., *Byłem scjentologiem. Prawdziwe historie ludzi, którym udało się opuścić sektę*, Kraków 2010.
- Macut I., *Obred ređenja i uloga zaređenog službenika (svećenika) u Scjentološkoj crkvi*, „Vrhbosnensia” 2014, nr 2, s. 425–444.
- Macut I., *Scjentološka „Crkva”*, Zagreb 2015.
- Miscavige Hill J., *Ofiarowana: moje życie w sekcie scjentologów*, Kraków 2013.
- Potthoff N., *W labiryncie scjentologii*, Katowice 2001.
- Religious Technology Center, *Monitoring Scientology Ecclesiastical Hierarchy*, Religious Technology Center: Holder of the Dianetics and Scientology Trademarks, www.rtc.org/guarant/pg005.html [dostęp: 31.10.2016 r.].
- Rozkošná P., *Teorie Waltera Burkerta sociobiologie aplikovaná na rituály Scjentologické církve v porovnání s křesťanskými rituály: Seminární práce do kurzu Teorie mýtu a rituálu*, Brno 2010.
- Thompson P., Meisler J., *Briefing Purification Campaign. The Vital Role of PR* [instrukcja wewnętrzna International Scientology Church], Los Angeles 1982.
- Трофимов Я.Ф., *Церковь Саентологии. Опыт религиоведческого анализа*, Алматы 2006.
- Wilson B.R., *Scientology: An Analysis and Comparison of its Religious Systems and Doctrines*, w: *Scientology: Theology & Practice of a Contemporary Religion*. A Reference Work presented by The Church of Scientology International, Los Angeles 1999, s. 111–145.
- Zwoliński A., *Scjentologia*, Kraków 2007.

Biogram

Sergiusz Anoszko (biał. **Сяргей Анатольевіч Аношка**, ur. 1986 r.) ukończył studia na Wydziale Historycznym Uniwersytetu im. A. Kulaszowa w Mohylewie w zakresie historii ogólnej i historii Białorusi. Pracował jako nauczyciel historii i WOS-u. W 2011 r. podjął studia magisterskie na Wydziale Teologicznym UKSW, które ukończył w 2016 r. Obecnie jest doktorantem w Katedrze Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego Instytutu Dialogu Kultury i Religii WT UKSW. Jest autorem kilku artykułów, poświęconych tematyce scjentologii i Bahá'í, które ukazały się w publikacjach krajowych i zagranicznych. Zainteresowania naukowe: historia i teoria religii, nowe ruchy religijne, teologia, geopolityka.

BŁAŻEJ SZOSTEK

**BEZROBOTNY W ŚWIETLE REFLEKSJI
PSYCHOLOGICZNO-PASTORALNEJ**
Unemployed reflection of psychological and pastoral

Jednym z głównych problemów społecznych mających miejsce w Polsce po przemianach ustrojowych roku 1989 było zjawisko bezrobocia. W okresie PRL bezrobocie prawie nie występowało. Działo się tak ze względu na realizowaną politykę państwa komunistycznego, która polegała na zapewnieniu każdemu obywatelowi miejsca pracy. Choć oficjalnie wszyscy mieli pracę było jednak bezrobocie ukryte, polegające na niedostatecznym wykorzystaniu czasu pracy i kwalifikacji zatrudnionych pracowników, co powodowało spadek dyscypliny pracy i jej niską wydajności. Gwałtowne przejście do gospodarki wolnorynkowej za sprawą tzw. „planu Balcerowicza” przyniosło masowe bezrobocie. Objęło ono różne warstwy i grupy społeczne. W niektórych rejonach Polski w których istniały Państwowe Gospodarstwa Rolne¹ bezrobocie sięgało nawet 40%.

W latach 90-tych i na przełomie wieków bezrobocie rosło w zaskakującym tempie osiągając w 2004 roku granicę 20,7% osób zdolnych do pracy, a zarejestrowanych w urzędach pracy jako bezrobotne.²

¹ Sytuacje osób bezrobotnych na terenach popegeerowskich dobrze ukazuje wielokrotnie nagradzany film dokumentalny Ewy Borzęckiej pt. Arizona. Film odsłania historię i patologię bezrobotnych mieszkańców podsłupeckiej wsi Zagórki.

² Główny Urząd Statystyczny, Stopa bezrobocia w latach 1990-2016, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rynek-pracy/bezrobocie-rejestrowane/stopa-bezrobocia-w-latach-1990-2016,4,1.html> (dostęp: 25.11.2016 r.).

Gwałtowny wzrost liczby osób pozbawionych pracy w początkowym okresie przekształceń transformacyjnych sprawił, że bezrobocie stało się najpoważniejszą kwestią reformującego się państwa i społeczeństwa oraz wyzwaniem dla polskiej gospodarki. Oznaczało ono w swej istocie dramatyczną sytuację na krajowym rynku pracy, gdzie nadmierny popyt na pracę został zastąpiony nadmierną podażą pracy.³

Ostatnie badania Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) zwracają uwagę na fakt, że problem bezrobocia w naszym kraju zmniejsza się, a bezrobocie w gospodarstwach domowych od trzech lat systematycznie maleje. Z marcowego i kwietniowego sondażu wynika, że w mniej więcej co piątej rodzinie (21%) są osoby bezrobotne i poszukujące pracy, a mianem bezrobotnych określa się 9% ogółu badanych. Bezrobocie w Polsce ma w przeważającym stopniu charakter bezrobocia długotrwałego. Trzy piąte osób bezrobotnych (61%) pozostaje bez pracy dłużej niż rok, w tym jedna szóstą (16%) nie ma pracuje od ponad dwóch do pięciu lat, zaś jedna trzecia (34%) nie jest zatrudniona od ponad pięciu lat.⁴

Mimo zmniejszającego się zjawiska bezrobocia w Polsce wciąż można jednak twierdzić, że jest ono jednym z większych problemów społecznych. Brak zatrudnienia dla osób pozostających bez pracy, a chętnych do jej podjęcia jest wielkim dramatem, gdyż dla większości jest zrozumiałe, że praca służy życiu i zaspokajaniu wielu potrzeb. Przyczynia się także do samorealizacji i kształtowania osobowości, co jest szczególnie ważne dla ludzi młodych. Problem bezrobocia staje się więc znakiem czasu nie tylko w Polsce, ale i w całej Europie⁵

³ Por. A. Kraszewski, Bezrobocie jako zjawisko społeczne, <http://www.edukacja.edux.pl/p-6319-bezrobocie-jako-zjawiskospoleczne.php> (dostęp: 25.11.2016 r.).

⁴ Centrum Badania Opinii Społecznej, Bezrobotni 2016. Komunikat z badań 70/2016, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_070_16.PDF, s. 3, (dostęp: 23.10.2016 r.).

⁵ Zob. P. Koźmian, Tam gdzie euro bezrobocie jest wyższe, <http://www.pch24.pl/tam-gdzie-euro-bezrobocie-jest-wyzsze,45926,i.html> (dostęp 6.12.2016 r.).

a Kościół powszechny musi ten problem we właściwy sposób odczytać i próbować na niego odpowiedzieć.⁶

Problem bezrobocia jest wieloaspektowy. O bezrobociu można mówić nie tylko w aspekcie socjologicznym czy ekonomicznym, można je rozpatrywać również w aspekcie psychologicznym i pastoralnym. Tym właśnie dwóm perspektywom widzenia zjawiska bezrobocia będzie poświęcony niniejszy interdyscyplinarny artykuł.

Definiując bezrobocie z perspektywy psychologicznej jako wymuszony brak aktywności zawodowej człowieka wielu badaczy odwołuje się do funkcji jakie spełnia praca i zatrudnienie, jako do podstawowych form aktywności życiowej osoby dorosłej. Praca zawodowa zapewnia strukturalizację dnia i wymusza aktywność, dostarcza doświadczeń i zapewnia kontakty społeczne, stawiając cele i zadania umożliwia człowiekowi wykraczanie poza siebie, jest wreszcie źródłem tożsamości i statusu społecznego.⁷

W literaturze psychologicznej na temat bezrobocia można się spotkać z podziałem na fazy psychologicznych reakcji na utratę pracy. Podstaw dokonania takiego podziału dostarczyły m.in. badania brytyjskich psychologów – Warra, Jacksona oraz Payna. Warr i Jackson przeprowadzili badania na próbie około 1000 bezrobotnych mężczyzn, których podzielili na 6 grup w zależności od czasu pozostawania bez pracy (mniej niż 1 mies., 1-2 mies., 2-3 mies., 3-6 mies., 6-12 mies., i powyżej 12 mies.). Badani określali za pomocą samoopisu swoje zdrowie fizyczne i psychiczne. W trakcie pierwszego miesiąca przebywania na zasiłku zdrowie psychiczne było gorsze u bezrobotnych aniżeli w grupie kontrolnej osób, które nie utraciły pracy. Potem (2-3 mies.) następowała nieznaczna poprawa, a następnie (3-6 mies.) stopniowe pogarszanie i około szóstego miesiąca

⁶ Por. B. Mierzwiński, Zjawisko bezrobocia i jego skutki w życiu rodzinnym, w: Komisja Duszpasterska Ogólnego Episkopatu Polski, Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Katowice 2000, s. 286.

⁷ Por. T. Chirkowska-Smolak, Aktywność bezrobotnych w świetle psychologicznych modeli poszukiwania pracy, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, r. LXII, z. 4 (2000), s. 152.

następowała stabilizacja. Dziewięć miesięcy ci sami badacze przeprowadzili ponowne badania na tej samej próbie, porównując dwie grupy osób, które nadal pozostawały bez pracy. Do pierwszej grupy przyporządkowano bezrobotnych, którzy w pierwszym badaniu przebywali krócej niż 3 miesiące bez pracy, do drugiej grupy tych, którzy byli dłużej niż 3 miesiące na zasiłku. W trakcie pierwszego pomiaru obie grupy różniły się istotnie wskaźnikami zdrowia psychicznego, natomiast po upływie 9 miesięcy wyniki w obu grupach były na tym samym poziomie. Zdaniem autorów negatywne konsekwencje zdrowotne bezrobocia pojawiały się w ciągu pierwszych trzech miesięcy i później pozostawały względnie stabilne.⁸

Psychologia badając wpływ szczególnie długotrwałego bezrobocia na postawy i osobowość człowieka konstruuje inne także modele i schematy funkcjonowania bezrobotnego. Przykładem takiego działania jest pięciofazowy model bezrobocia autorstwa M. Jahody i P.F. Lazarsfelda.

– Faza 1. Antycypacja bezrobocia – pobudzenie, zmiany nastroju, labilność emocjonalna.

– Faza 2. Szok po utracie pracy – poczucie klęski, krzywdy, upokorzenie, lęk przed przyszłością, przynębnienie.

– Faza 3. Wchodzenie w sytuację bezrobocia i optymizm – efekt urlopu, traktowanie sytuacji jako przejściowej, aktywność, wiara w sukces.

– Faza 4. Pesymizm i rezygnacja – negatywne reakcje emocjonalne, problemy zdrowotne i finansowe.

– Faza 5. Fatalizm i apatia, dopasowanie do sytuacji – poczucie beznadziejności, dążenie do izolacji społecznej, redukcja oczekiwań życiowych, zainteresowań.⁹

Utrata pracy a w konsekwencji bezrobocie (szczególnie dotkliwie jest długotrwałe bezrobocie czyli pozostawanie bez pracy przez

⁸ Por. T. Chirkowska-Smolak, Aktywność bezrobotnych w świetle psychologicznych modeli poszukiwania pracy, dz. cyt., s. 157.

⁹ Zob. Jahoda, M., Lazarsfeld P.F., Zeisel H., *Bezrobotni Marienthalu*, Warszawa 2007.

dłuższy czas dłużej niż 1 rok) jest dla człowieka wydarzeniem traumatycznym.¹⁰ Wielu badaczy zajmujących się psychologią pracy twierdzi, że utrata źródła zarobkowania jest jednym z największych stresorów¹¹, których może doświadczyć człowiek. Stres psychospołeczny wywołany bezrobociem nie jest związany wyłącznie z problemami ekonomicznymi osób bezrobotnych i ich rodzin. Brak pracy to także słaba pozycja społeczna, ograniczona możliwość kontaktów interpersonalnych czy niemożność wykorzystywania i rozwijania umiejętności. Zubożone o te cechy środowisko funkcjonowania bezrobotnego może stanowić potencjalne zagrożenie dla jego zdrowia psychicznego i somatycznego. Wyniki badań wskazują, że brak pracy może być odpowiedzialny za większą, niż wśród pracujących, umieralność bezrobotnych, częstsze zażywanie przez nich leków oraz częstsze korzystanie z usług medycznych.¹²

Bezrobocie jest już wspomniano wyżej jest zjawiskiem wieloaspektowym. Także Kościół i teologia upatruje w bezrobociu zła, które może w życiu człowieka doprowadzić do naruszenia jego godności.

Papież Paweł VI zwracał uwagę, na fakt, że „charakterystyczną cechą Kościoła po Soborze jest zwracanie szczególnej uwagi na rzeczywistość ludzką ujmowaną historycznie, to znaczy na fakty, wydarzenia i zjawiska naszego czasu”.¹³ Takim znakiem czasów jest zjawisko bezrobocia. Według Jana Pawła II „Kościół nie posiada technicznych narzędzi ani też nie ma środków do rozwiązywania problemów bezrobocia. Jednak w swojej służbie ludzkości Kościół ma inne ważne zadanie do wypełnienia w tym polu: przypominanie

¹⁰ Zob. Z. Ratajczak, Utrata pracy jako doświadczenie traumatyzujące i wyzwanie rozwojowe, w: Z. Ratajczak (red.), *Bezrobocie. Psychologiczne i społeczne koszty transformacji systemowej*, Katowice 1995.

¹¹ Zob. I. Reszke, *Wobec bezrobocia: opinie, stereotypy*, Katowice 1999.

¹² Por. H. Worach-Kardas, Sz, Kostrzewski, *Stres bezrobocia i jakość życia długotrwale bezrobotnych*

w starszych grupach wieku, *Problemy Higieny i Epidemiologii*, 2011, 92(3), s. 404.

¹³ Paweł VI, *Odczytanie znaków czasu, Rozważanie w czasie Audiencji Generalnej – 16 IV 1969*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_16041969.html (dostęp: 7.12.2016).

wszystkim, którzy włączeni są na każdym poziomie w działalność o charakterze ekonomicznym, że bezrobocie nie może być traktowane jedynie jako czynnik gry ekonomicznej na wolnym rynku. Bezrobocie jest bowiem problemem człowieka i to problemem o ogromnym zasięgu. Bezrobocie jest zawsze złem, a przy szczególnym nasileniu staje się klęską społeczną. Nikt nie może być obojętny wobec tego zła, a człowiek wierzący powinien mu się przeciwstawić na miarę swoich sił i możliwości”¹⁴. Wbrew niektórym współczesnym koncepcjom ekonomiczno – politycznym, Jan Paweł II mówi wprost o potrzebie zapewnienia pracy wszystkim bez wyjątku¹⁵.

Na zjawisko bezrobocia wśród młodych ludzi zwraca uwagę papież Franciszek. Podczas podczas audiencji dla uczestników Projektu Policoro Włoskiej Konferencji Biskupiej wskazuje, że wielu ludzi młodych pada ofiarą bezrobocia. A gdy nie ma pracy, zagrożona jest godność, bo brak pracy nie tylko nie pozwala ci przynosić chleba do domu, ale nie czujesz się godny, by zarabiać na życie. Papież zwrócił uwagę, że zwłaszcza młodzi powinni móc ufać, że „ich wysiłki, ich entuzjazm, wkład ich energii i ich zdolności nie pozostaną bezużyteczne”¹⁶.

Szczególnie bolesnym zjawiskiem jest bezrobocie młodego pokolenia. Według Komisji Europejskiej około 6 milionów Europejczyków poniżej 25 roku życia jest bez pracy, a 7,5 miliona młodych mieszkańców naszego kontynentu nie jest ani zatrudnionych, ani w trakcie nauki bądź szkolenia.¹⁷ „Stopa bezrobocia wśród młodych (poniżej 25. roku życia) w Europie (EU28) w trzecim kwartale 2013 roku wyniosła 23,5% i była tym samym ponad dwukrotnie wyższa niż analogiczny wskaźnik dla dorosłych”¹⁸. „Najwyższe bezrobocie

¹⁴ B. Mierzwiński, *Bezrobotnych duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin, 2006, s. 93-94.

¹⁵ Por. Tamże, s. 94.

¹⁶ KAI/RV, Franciszek apeluje o pokonanie bezrobocia wśród młodzieży, <https://ekai.pl/wydarzenia/watykan/x95127/franciszek-apeluje-o-pokonanie-bezrobocia-wsrod-mlodziezy/> (3.12.2016).

¹⁷ Por. http://www.nestle.pl/asset-library/documents/nestle%20C3%A9%20youth%20employment%20initiative_kontekst%20spo%20C5%82eczny.pdf (pobrano 15-05-2014).

¹⁸ Tamże.

wśród młodych odnotowano w Grecji (58,4%) oraz w Hiszpanii (55,7%)¹⁹. „W Polsce stopa bezrobocia w tej grupie plasuje się na poziomie 28,1%”²⁰. Oznacza to, że co czwarty aktywny zawodowo młody Polak pozostaje bez pracy. Obecnie młodzi ludzie w Unii Europejskiej, w tym także w Polsce, mimo wyższego wykształcenia i dobrej znajomości języków obcych, mają większy problem ze znalezieniem pracy niż ich rodzice dwie lub trzy dekady temu²¹.

Bezrobocie jest dramatem człowieka. Rozprzestrzenia się w atmosferze obojętności, rodzi antagonizmy, konflikty, biedę i społeczne wykluczenie. Solidarność międzyludzka, do której wzywa Kościół, daje siłę do walki z tym niepożądanym zjawiskiem. Jeżeli bowiem bezrobocie nie da się sprowadzić do sfery oddziaływań ekonomicznych czy do samych bezrobotnych, pozostaje jedynie solidarne współdziałanie wszystkich podmiotów życia społeczno-gospodarczego w celu ograniczenia jego rozmiarów, a z czasem do jego całkowitego wyeliminowania.²² „Do społeczeństwa należy, w miarę zachodzących okoliczności, pomagać ze swej strony obywatelom w znalezieniu sposobności do znalezienia odpowiedniej pracy”²³. Zatem tworzenie nowych miejsc pracy jest obowiązkiem nie tylko samych pracodawców, ale wszystkich tworzących rynek pracy, z państwem na czele.

W adhortacji apostolskiej „Ewangelii Gaudium” (Radość Ewangelii) będącej „programem” jego pontyfikatu Franciszek napisał: „Dzisiaj musimy powiedzieć «„nie” dla ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej». Ta ekonomia zabija. Nie może tak być, że nie staje się wiadomością dnia fakt, iż z wyziębienia umiera starzec zmuszony, by żyć na ulicy, natomiast staje się nią spadek na giełdzie o dwa punkty. To jest wykluczenie. Nie można dłużej tolerować faktu, że wyrzuca

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. Tamże.

²² Por. M. Duda, Bezrobocie, Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II, Radom 2014, dostęp elektroniczny http://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Bezrobocie#Nauczanie_Ko.C5.9Bcio.C5.82a_nt._bezrobocia (10.12.2016).

²³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes nr 67.

się żywność, podczas gdy są ludzie cierpiący głód. To jest nierówność społeczna. Dzisiaj wszystko poddane jest prawom rywalizacji i prawu silniejszego, gdzie można pożera słabszego. W następstwie tej sytuacji wielkie masy ludności są wykluczone i marginalizowane: bez pracy, bez perspektyw, bez dróg wyjścia. Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić. Daliśmy początek kulturze «odrzućcia», którą wręcz się promuje. Nie chodzi już tylko o zjawisko wyzysku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie zra-niona jest w samej swej istocie przynależność do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, ponieważ nie jesteśmy w nim nawet na samym dole, na peryferiach czy pozbawieni władzy, ale poza nim. Wykluczeni nie są «wyzyskiwani», ale są odrzućci, są «niepotrzebnymi resztkami».²⁴

Od początku przemian gospodarczych w Polsce, niosących ze sobą wzrastające bezrobocie, Jan Paweł II przypominał, że Kościół musi zająć się tym niepokojącym zjawiskiem. Podczas wizyty biskupów polskich w Rzymie, powiedział: „Z duszpasterstwem ludzi pracy związane jest ściśle duszpasterstwo bezrobotnych. Ich liczba w Polsce ciągle rośnie. Jest to zjawisko nowe w naszej Ojczyźnie i wymaga ze strony Kościoła specjalnej troski”. W obliczu gwałtownie wzrastającego bezrobocia Episkopat Polski opublikował obszerny list społeczny: *W trosce o nową kulturę życia i pracy*, ogłoszony 30 października 2001 r. Kilka miesięcy przedtem abp Damian Zimoń ogłosił list pasterski z okazji uroczystości św. Józefa, zatytułowany: *Kościół katolicki na Śląsku wobec bezrobocia*, w którym nie tylko ukazuje to zjawisko, ale odpowiada na pytanie, co Kościół powinien uczynić, by pomóc bezrobotnym. Arcybiskup Józef Życiński w styczniu 2002 r. powołał do istnienia Dzieło Pomocy Rodzinom Bezrobotnych i zachęcał do utworzenia go w każdej parafii (List pasterski z 3 stycznia 2002 r.). Od wielu już lat z pomocą dla bezrobotnych i ich rodzin przychodzi kościelna organizacja Caritas.²⁵

²⁴ Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*, nr 53, w: http://www.niedziela.pl/download/adhortacja_evangelii_gaudium.pdf (11.12.2016).

²⁵ B. Mierzwiński, Jan Paweł II wobec problemu bezrobocia, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 2001 (10), s. 107.

„Jedynym skutecznym sposobem walki z bezrobociem jest solidarność międzyludzka.²⁶” Pobudzanie, ożywianie tego ducha solidarności międzyludzkiej, to zadanie Kościoła, który nie może zajmować się programami gospodarczymi, ale realizując swoją misję głoszenia Ewangelii, może mieć wpływ na kształtowanie postaw międzyludzkich. Kościół ma powinność spieszenia z konkretną pomocą w imię preferencyjne opcji na rzecz ubogich²⁷. Duszpasterska działalność Kościoła powinna dotyczyć i obejmować bezrobotnych. Jego istotą powinno być dostrzeżenie i dowartościowanie bezrobotnego, dodanie mu nadziei oraz pobudzenie do aktywności i działania²⁸.

Misja kościoła sprowadza się więc do uwrażliwiania społeczeństwa na problem bezrobocia, odpowiedniego kształtowania sumień oraz przywracania bezrobotnym nadziei²⁹. Kościół powinien być wspólnotą, w której bezrobotni odnajdą sens swojego życia cierpienia, poprzez otwarcie się na łaskę Boga i na drugiego człowieka.

Problem bezrobocia powinien być ukazywany i omawiany na katechezie młodzieży, zwłaszcza w klasach starszych. W dobie obecnej tak wiele się mówi o potrzebie regularnej katechezy dorosłych. W obrębie tej katechezy można byłoby rozwinąć problematykę bezrobocia jako jedną z palących kwestii społecznych.

Jednostką kościelną, najbardziej przystosowaną do wykrycia rzeczywistych potrzeb i niesienia skutecznej pomocy, także wobec zjawiska bezrobocia, jest niewątpliwie parafia. Obok tradycyjnej i zawsze potrzebnej pomocy charytatywnej, księża wraz z laikatem aktywnym na terenie parafii mogą stworzyć lub rozwinąć szereg cennych inicjatyw, na przykład spotkania dla bezrobotnych z jakimś sensownym i atrakcyjnym programem, pewne formy pośrednictwa pracy, organizacja bezpłatnych kursów doształcających, a nawet stworzenie kas pożyczkowo-zapomogowych.

²⁶ B. Mierzwiński, *Bezrobotnych duszpasterstwo*, dz. cyt., s. 94.

²⁷ Por. Tamże.

²⁸ Por. Tamże.

²⁹ Por. Tamże.

Zagadnieniem bezrobocia warto zainteresować radę parafialną oraz wszelkie ruchy działające na terenie parafii, zwłaszcza wspólnoty rodzin. Odwiedziny duszpasterskie parafian powinny ułatwić wykrycie dramatycznych nieraz sytuacji związanych z bezrobociem i doprowadzić do taktownej, dyskretnej pomocy. Przedmiotem szczególnej troski duszpasterskiej muszą stać się rodziny wielodzietne dotknięte bezrobociem. Cenną pomoc mogą przynieść także tradycyjne formy duszpasterskie. Przykładem może być skarbonka św. Antoniego, ciesząca się dużym powodzeniem wśród wiernych. W kategorii ubogich coraz częściej znajdują się bezrobotni. Nie tyle chodzi o przydzielanie upokarzającej jałmużny, ile o wsparcie różnych sensownych inicjatyw w imię zasady pomocniczości.³⁰ Parafia powinna być także miejscem, w którym bezrobotni będą mieli szansę dojść do przekonania, że w trudnej chwili ich życia nie są opuszczeni. Warto aby w parafii zostało wprowadzone wezwanie w modlitwie powszechnej za bezrobotnych, ich rodziny i organizatorów nowych miejsc pracy. Wspólnota parafialna musi również wychowywać do działania w zespole, kładąc akcent na postawę solidarności z bezrobotnymi, ubogimi i bezradnymi. W walce z bezrobociem należy współpracować z władzami samorządowymi i urzędami pracy.

Bardzo pomocnym mógłby być ośrodek krajowy, diecezjalny, czy nawet parafialny zajmujący się sytuacją bezrobotnych. Jego zadania byłyby wielorakie, zależnie od sytuacji i potrzeb, na przykład wsparcie moralne i materialne bezrobotnych, informacja o przysługujących prawach, swoista „giełda” miejsc pracy, organizacja bezpłatnych kursów doszkalających, ułatwienie kontaktów z różnymi instytucjami, zwłaszcza z Urzędami Pracy.

Na terenie diecezji warto byłoby utworzyć „Centra aktywizacji bezrobotnych”³¹, w których te osoby znalazłyby życzliwe przyjęcie,

³⁰ B. Mierzwiński, Duszpasterstwo bezrobotnych, w: <http://www.stp.uksw.edu.pl/node/136?theme=bluemarine> (dostęp: 02.12.2016 r.)

³¹ W sumie ponad 6 400 inicjatyw dla bezrobotnych tworzą kościelne organizacje charytatywne, aby pomóc im znaleźć pracę, są to m.in. Kluby Integracji Społecznej, Centra Aktywizacji Bezrobotnych, świetlice i spółdzielnie socjalne. Zob. KAI,

możliwość rozmowy, fachową poradę, tani posiłek, ewentualnie konkretną pomoc w znalezieniu pracy. Katolickie organizacje i stowarzyszenia powinny włączyć się aktywnie w działalność instytucji rządowych i pozarządowych, mających na celu zapobieganie bezrobociu i łagodzenie jego skutków. Powinny mieć także wpływ na politykę społeczną państwa. Trzeba stworzyć odpowiednie instrumenty nacisku, uaktywnić parlamentarzystów. Liberalizm, zakładający, że bezrobocie jest nieodzownym elementem wzrostu gospodarczego, jest niezgodny z katolicką nauką społeczną.³²

W zjawisku bezrobocia trzeba dostrzegać nie tylko pojedyncze osoby, lecz także liczne rodziny dotknięte jego konsekwencjami. Kościół katolicki, świadomy faktu, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości, nieustannie przypomina rządzącym, że te instytucje winny być otoczone szczególną opieką państwa. Chodzi zwłaszcza o konsekwentną politykę rodzinną, dostosowaną do potrzeb i wymagań obecnych czasów. „W tym duchu Stolica Apostolska, 22 października 1983 roku, zaproponowała wszystkim ludziom dobrej woli, instytucjom i rządowi Kartę Praw Rodziny. Artykuł 9 tej Karty podkreśla wyraźnie:

a) Rodziny mają prawo do takich warunków ekonomicznych, które zapewnią im poziom życia odpowiadający ich godności i pełnemu rozwojowi.

b) Rodziny mają prawo do takich decyzji na płaszczyźnie społecznej, które uwzględniają ich potrzeby, *zwłaszcza w wypadku bezrobocia*”³³.

Chrześcijański pracodawca musi kierować się logiką praw ekonomicznych. Ekonomia nie może jednak usuwać w cień zasad moralnych. Wśród głębokich przemian społeczno-ekonomicznych, jakie

Kościół w Polsce pamięta o bezrobotnych, w: <http://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,24255,kosciol-w-polsce-pamieta-o-bezrobotnych.html>, (dostęp: 1.12.2016).

³² Tamże.

³³ B. Mierzwiński, Duszpasterska troska o bezrobotnych, http://www.wdo.diecezja.tarnow.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=235:ks-bronisaw-mierzwiski-duszpasterska-troska-kocioa-o-bezrobotnych&catid (17-05-2016).

zachodzą w Polsce, od czasu powrotu do wolności i demokracji, borykając się ze zjawiskiem masowego bezrobocia, nie wolno zapominać o słowach Jana Pawła II z Legnicy³⁴. Jest w nich pełne zrozumienia pochylenie się nad dramatem bezrobocia, jest wezwanie do odpowiedzialnej, solidnej i uczciwej pracy zwrócone do wszystkich rodaków, ale są też i mocne słowa skierowane do chrześcijańskich pracodawców w Polsce i na całym świecie: „Zwracam się tu przede wszystkim do tych braci w Chrystusie, którzy zatrudniają innych. Nie dajcie się zwieść wizji natychmiastowego zysku, kosztem innych. Strzeżcie się wszelkich pokus wyzysku. W przeciwnym razie każde dzielenie eucharystycznego Chleba stanie się dla was oskarżeniem”³⁵.

Skutki zjawiska bezrobocia dotykające człowieka bez pracy, jego rodzinę i najbliższych można łagodzić. Kościół ma wiele narzędzi, żeby docierać do bezrobotnych, a także im pomagać. Zaangażowanie pasterzy Kościoła oraz laikatu szczególnie na gruncie wspólnot parafialnych może prowadzić do wiania nadziei, dodania otuchy w tym trudnym, a niekiedy dramatycznym momencie życia.

Streszczenie

Zjawisko bezrobocia jest problemem psychologicznym i pastoralnym. Jest też znakiem naszych czasów. Długotrwałe bezrobocie skutkuje zmianami w psychice człowieka. Kościół ma zadanie odpowiadać na ten problem. Artykuł opisuje zjawisko bezrobocia w perspektywie psychologicznej i eklezjalnej.

Summary

Unemployment is a problem of psychological and pastoral. There is also a sign of our times. Long-term unemployment leads to changes in the human psyche. The Church has the task of responding to this problem. The article describes the phenomenon of unemployment in the perspective of psychological and ecclesial.

Słowa kluczowe: bezrobocie, praca, Kościół, duszpasterstwo.

Key words: unemployment, work, church, ministry.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże.

Bibliografia

- Centrum Badania Opinii Społecznej, *Bezrobotni 2016. Komunikat z badań 70/2016*, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2016/K_070_16.PDF, s. 3, (dostęp: 23.10.2016 r.).
- Chirkowska-Smolak T., *Aktywność bezrobotnych w świetle psychologicznych modeli poszukiwania pracy*, *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, r. LXII, z. 4 (2000), s. 147-166.
- Duda M., *Bezrobocie*, Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II, Radom 2014, http://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Bezrobocie#Nauczanie_Ko.C5.9Bcio.C5.82a_nt._bezrobocia (dostęp: 10.12.2016).
- Franciszek, *Adhortacja apostołska Ewangelii Gaudium*, nr 53, w: http://www.niedziela.pl/download/adhortacja_ewangelii_gaudium.pdf (dostęp: 11.12.2016).
- Główny Urząd Statystyczny, *Stopa bezrobocia w latach 1990-2016*, <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/rynek-pracy/bezrobocie-rejestrowane/stopa-bezrobocia-w-latach-1990-2016,4,1.html>, (dostęp: 25.11.2016 r.).
- http://www.nestle.pl/asset-library/documents/nestl%C3%A9%20youth%20employment%20initiative_kontekst%20spo%C5%82eczny.pdf (dostęp: 15-05-2014).
- Jahoda, M., Lazarsfeld P.F., Zeisel H., *Bezrobotni Marienthalu*, Warszawa 2007.
- KAI/RV, *Franciszek apeluje o pokonanie bezrobocia wśród młodzieży*, <https://ekai.pl/wydarzenia/watykan/x95127/franciszek-apeluje-o-pokonanie-bezrobocia-wsrod-mlodziezy/> (dostęp: 3.12.2016).
- KAI, *Kościół w Polsce pamięta o bezrobotnych*, w: <http://m.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,24255,kosciol-w-polsce-pamieta-o-bezrobotnych.html>, (dostęp: 1.12.2016).
- Koźmian P., *Tam gdzie euro bezrobocie jest wyższe*, <http://www.pch24.pl/tam-gdzie-euro-bezrobocie-jest-wyzsze,45926,i.html>, (dostęp: 6.12.2016 r.).
- Kraszewski A., *Bezrobocie jako zjawisko społeczne*, <http://www.edukacja.edux.pl/p-6319-bezrobocie-jako-zjawiskospoleczne.php> (dostęp 25.11.2016 r.).
- Mierzwiński B., *Duszpasterstwo bezrobotnych*, w: <http://www.stp.uksw.edu.pl/node/136?theme=bluemarine> (dostęp: 02.12.2016 r.)
- Mierzwiński B., *Bezrobotnych duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin, 2006.

- Mierzwiński B., *Duszpasterska troska o bezrobotnych*, [http://www.wdo.diecezja.tarnow.pl/index.php?option=com_content &view=article&id=235:ks-bronisaw-mierzviski-duszpasterska-troska-kocioa-o-bezrobotnych&catid](http://www.wdo.diecezja.tarnow.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=235:ks-bronisaw-mierzviski-duszpasterska-troska-kocioa-o-bezrobotnych&catid) (17-05-2016).
- Mierzwiński B., *Jan Paweł II wobec problemu bezrobocia*, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 2001 (10), s. 99-108.
- Mierzwiński B., *Zjawisko bezrobocia i jego skutki w życiu rodzinnym*, w: *Komisja Duszpasterska Ogólnego Episkopatu Polski, Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001*, Katowice 2000, s. 286.
- Paweł VI, *Odczytanie znaków czasu*, Rozważanie w czasie Audiencji Generalnej – 16 IV 1969, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_16041969.html (dostęp: 7.12.2016).
- Ratajczak Z., *Utrata pracy jako doświadczenie traumatyzujące i wyzwanie rozwojowe*, w: Z. Ratajczak (red.), *Bezrobocie. Psychologiczne i społeczne koszty transformacji systemowej*, Katowice 1995.
- Reszke I., *Wobec bezrobocia: opinie, stereotypy*, Katowice 1999.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* nr 67.
- Worach-Kardas H., Kostrzewski Sz., *Stres bezrobocia i jakość życia długotrwanie bezrobotnych w starszych grupach wieku*, *Problemy Higieny i Epidemiologii*, 2011, 92(3), s. 403-414.

Biogram

Błażej Szostek (ur. 1983), teolog pastoralista, psycholog o specjalności klinicznej, wykładowca akademicki, psychoterapeuta w trakcie certyfikacji w Ośrodku Intra. Studia specjalistyczne ukończył na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, otrzymując tytuł magistra psychologii w 2009 roku oraz stopień doktora teologii w 2011 roku. Od 2011 roku zatrudniony na UKSW na stanowisku adiunkta w Katedrze Teologii Pastoralnej i nauk pomocniczych. Pracuje także w poradniach zdrowia psychicznego udzielając pomocy psychologicznej. Od 2012 roku doktorant w Instytucie Psychologii UKSW. Członek redakcji pisma naukowego *Warszawskie Studia Pastoralne*. Autor artykułów naukowych z dziedziny teologii i psychologii publikowanych w polskich i zagranicznych czasopismach

Ks. ŁUKASZ MAZUREK MIC

**DUSZPASTERZ NADZIEI W ŚWIECIE (BEZ)NADZIEI
– REALIZACJA *REPRAESENTATIO CHRISTI*
W POSŁUDZE EKLEZJI DZISIAJ**

*Pastor of hope in a world without hope – realization repraesentatio
Christi in the ministry of the Church today*

Owocem siedemdziesięcioletnich intelektualnych, a nade wszystko duchowych poszukiwań Malcolma Muggeridge (1903–1990) – nazwanego przez abp. Józefa Życińskiego „nowożytnym Koheletem”¹, porównywanego do G.K. Chestertona i C.S. Lewisa – jest trafnie charakteryzująca człowieka ponowoczesnego refleksja. M. Muggeridge, znany z kreatywnej pracy dziennikarskiej m.in. w BBC, mówi wprost „(...) człowiek Zachodu postanowił skończyć ze sobą. Znużony walką o to, by pozostać sobą, z własnego dostatku stworzył własną nudę, z własnej erotomanii własną impotencją, z własnej siły brak odporności na ciosy”². Wobec szeroko zakrojonego relatywizmu w podejściu do rzeczywistości na poziomie epistemologicznym oraz tak zarysowanej charakterystyki człowieka, który przecież jest podmiotem wieloaspektowej troski „aktywnie uczestniczącego w realizacji misji pośrednictwa zbawczego Chrystusa”³ duszpasterza, Benedykt XVI staje z mocnym, w swej najgłębszej warstwie, stricte chrześcijańskim orędziem o nadziei.⁴ Orędziem, które prezentuje nie

¹ J. Życiński, *Chrystus malowany pasją*, w: M. Muggeridge, *Jezus człowiek, który żyje*, Kraków 1990, s. 9.

² M. Muggeridge, *Jezus człowiek, który żyje*, Kraków 1990, s. 55-56.

³ J. Mikołajec, *Duszpasterz*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 218.

⁴ Benedykt XVI, *Spe salvi*. Encyklika o nadziei chrześcijańskiej, Watykan 2007 [dalej skrót: SS].

tylko dyskurs teologii historycznej, fundamentalnej czy systematycznej, ale również pastoralne ujęcie (zarówno w wymiarze poznania normatywnego, jak i krytycznego⁵) danej chrześcijanom na całym świecie rzeczywistości⁶.

W kontekście poszukiwania kontynuacji duszpasterskiej myśli Jana Pawła II w nauczaniu Benedykta XVI staje się to niezwykle cennym odkryciem, gdyż nikt inny, jak posłany przez Kościół *imago Dei*, musi stawić czoła nowej, dotychczas nieznannej mu sytuacji pastoralnej, ku której winien zinkulturować swoje dotychczasowe myślenie i postępowanie. Tym samym nowe pastoralne rozwiązania dla posługi duszpasterza w konkretnej przestrzeni danej mu wspólnoty, czy to parafialnej czy np. formacyjnej lokalnego Kościoła, stają się fundamentalnymi dla owocności, znajdującej się *in statu missionis*, Eklezji. Kościoła, który – jak podkreślał to wielokrotnie Jan Paweł II – „(...) zawsze i wszędzie jest misyjnym”⁷. Co więcej, „misje tak bardzo należą do natury Kościoła, iż w żadnym czasie ani miejscu (...), Kościół nie może być innym niż misyjnym”⁸.

⁵ Por. A. Przybecki, *Pojęcie teologii praktycznej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków 2011, s. 25.

⁶ Fakt umiętnego i trafnego przełożenia teologii dogmatycznej na doświadczenie pastoralne Kościoła, szczególnie widoczne w części encykliki *Spe salvi* mówiącej o prawdziwym obliczu chrześcijańskiej nadziei: punkty 24–31, znajduje potwierdzenie także w samych założeniach teologii pastoralnej. Istotne jej elementy składowe prezentuje opracowanie: T. Špidlík, M.I. Rupnik, *Teologia pastorale. A partie dalla bellezza*, Roma 2005. Szczególnie interesująca jest część II tej pozycji: *L'uomo, persona Agapita*, traktująca m.in. o naturze człowieka i jego dialogu z Bogiem. Tamże, s. 137–276. Natomiast cechy charakterystyczne *Theologia Benedicta* ukazuje: J. Szymik, *(Dei) scientia speculativa (de Deo). Benedykta XVI rozumienie teologii*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Gózdź, t. 1, Lublin 2009, s. 301–313.

⁷ John Paul II, *Memory and identity. Personal reflections*, London 2005, s. 131. Ojciec Święty podkreślił: „The Church in Europe and in every continent has to recognize that it is always and everywhere a missionary Church (*in statu missionis*)” [Kościół w Europie i na każdym kontynencie musi rozpoznać, iż zawsze i wszędzie jest Kościołem misyjnym (tłum. Ł.M.)].

⁸ Tamże. Jan Paweł II napisał: „The mission belongs s. much to its nature [nature of the Church – Ł.M.] that at no time and in no place (...), can the Church be other

Misterium Jezusa Chrystusa źródłem nadziei duszpasterskiego zaangażowania

Zarysowana powyżej wstępna dogmatyczno-pastoralna charakterystyka drugiej encykliki Benedykta XVI uwidacznia się już w samym wprowadzeniu *Spe salvi*, które następnie rozwijane jest w sposób konsekwentny w dalszej części dokumentu. Można śmiało stwierdzić, że już samo wprowadzenie, ze względu na wartość teologiczną jego treści, niezwykle trafnie precyzuje sens i cel posługi duszpasterskiej każdego *imago Dei*. Ojciec Święty stwierdza bowiem, że zbawienie, rozumiane jako wydarzenie nadzwyczajne, „zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej terażniejszości: terażniejszość, nawet uciążliwą, można przeżywać i akceptować, jeśli ma jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi”⁹. Innymi słowy, remedium na bolączki współcześnie utrudzonego człowieczeństwa Zbawiciela w tysiącach niesprawiedliwie wykorzystywanych naszych braciach i siostrach – których w codzienności swej służby spotyka każdy duszpasterz, wypełniający eklezjalną preferencyjną opcję na rzecz ubogich – jest właśnie Misterium Jezusa Chrystusa (Ef 3, 1–19; Kol 1, 26–27; Rz 12–15; 1 Kor 12–15), będące nadzieją na lepsze jutro. Co więcej, dzięki odkupieniu dokonanemu w Chrystusie „(...) komunijny charakter natury

than missionary” [Misje tak bardzo należą do natury Kościoła, iż w żadnym czasie ani miejscu (...), Kościół nie może być innym niż misyjnym (tłum. Ł.M.)].

⁹ SS 1. Na gruncie dyskursu teologicznego, w kontekście posługi duszpasterskiej Kościoła, doskonałym komentarzem do tego punktu encykliki może być refleksja J. Szymika, który stwierdza: „Teologia w swej proludzkiej misji postrzega *uzasadnienie nadziei, która w was jest* (1 P 3, 15b) jako podstawowy sens swego posłannictwa wobec współczesnych i jako jedno z najważniejszych zadań swej aktywnej obecności w wielkiej rodzinie siostr-nauk. Bowiem obok wielu szans i pozytywnych wartości naszych czasów, poważnym zagrożeniem zdaje się być dziś rozpacz, a dojmującym głodem – brak nadziei. Jest to bodaj główne zadanie antropologicznego wymiaru teologii dzisiaj: przywrócić ludzkiej nadziei jej chrześcijański wymiar, czyli chry-stologiczno-eschatologiczne uzasadnienie, takż ciężar i sens”. J. Szymik, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, s. 282.

ludzkiej zawarty w stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga, zniekształcony następnie przez grzech”¹⁰, zostaje odnowiony.

Mając taką – jak określa to Benedykt XVI – „niezawodną” nadzieję, każdy duszpasterz może podejmować trudy codziennej rzeczywistości, a powierzeni mu wierni mogą wypełniać swoje życiowe powołanie, choć wiązałyby się z tym trudności co do podstawowych warunków jego realizacji. W tym sensie wstęp dokumentu jest niezwykle bliski problematyce pastoralnej, gdyż wskazując na eschatologiczny cel ludzkiego życia, pozwala mimo trudności i kryzysów wiary, trwać i podejmować posłannictwo Kościoła. Idąc dalej, cytując słowa św. Pawła do Tesaloniczan: „Nie powinniście smuć się, jak wszyscy ci, którzy nie mają nadziei (1 Tes 4, 13)” (SS 2), Ojciec Święty wskazuje na „(...) element wyróżniający chrześcijan – fakt, że oni mają przyszłość: nie wiedzą dokładnie, co ich czeka, ale ogólnie wiedzą, że ich życie nie kończy się pustką. Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna, można żyć w teraźniejszości” (SS 2). Duszpasterz więc, winien być na tyle czytelny i przejrzysty ikoną Boga dla ludzi, do których zostaje posłany, by mogli oni poznać prawdziwego Boga, co „oznacza otrzymać nadzieję” (SS 3) i pośród tego świata szukać przyszłej ojczyzny (por. Hbr 11, 13–16; Flp 3, 20), jako członkowie „(...) nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje” (SS 4). Czytelnym i nośnym przykładem dogłębnej metamorfozy całego jestestwa osoby ludzkiej, na skutek spotkania z Żywym Bogiem, jest przywołane przez Ojca Świętego świadectwo życia Afrykanki Józefiny Bakhity¹¹ (1868–1947),

¹⁰ Z. Kiernikowski, *Kościół wspólnotą odkupionych grzeszników*, Kraków 2003, s. 57.

¹¹ Słowa Papieża prezentujące osobę Józefiny Bakhity, warto zacytować w obszerniejszym fragmencie, precyzującym na podstawie jej życiorysu fenomen doświadczenia Boga Żywego. Józefina Bakhita „urodziła się około 1869 roku – sama nie знаła precyzyjnej daty – w Darfurze w Sudanie. W wieku dziewięciu lat została porwana przez handlarzy niewolników, była bita do krwi i pięć razy sprzedawana na targach niewolników w Sudanie. Ostatecznie jako niewolnica znalazła się na służbie u matki i żony pewnego generała, gdzie każdego dnia była chłostana do krwi. Pozostały jej po tym do końca życia 144 blizny. W 1882 roku została kupiona

kanonizowanej przez Jana Pawła II 1 października 2000 r. To poprzez jej osobę dogłębnie ukazana zostaje prawda, że „kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie” (SS 2).

Wiara w osobowego Boga fundamentem chrześcijańskiej nadziei

Nie kto inny, jak właśnie zwiastun Dobrej Nowiny dającej prawdziwą nadzieję wobec trudnej, niejednokrotnie paradoksalnej sytuacji swoich wiernych żyjących w zmiennych warunkach ponowoczesnej kultury, winien dawać świadectwo, że „to nie żywioły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale osobowy Bóg rządzi gwiazdami, czyli wszechświatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość – Osoba” (SS 5). Nieznajująca więc tutaj potwierdzenia teza o przypadkowości ludzkiego życia, historii człowieka i świata, staje się niezwykle nośna w zetknięciu z realiami duszpasterskimi, choćby ze względu na często jeszcze spotykaną ogromną różnicę między wiarą deklaratywną a praktykowaną współczesnych Polaków¹².

przez pewnego włoskiego konsula Callista Legnaniaego, który wobec ofensywy mahdystów powrócił do Włoch. Znając tak okrutnych „panów”, których do tej pory była własnością, tu Bakhita poznała „Pana” całkowicie innego, żyjącego Boga, Boga Jezusa Chrystusa – w dialekcie weneckim, którego się nauczyła, nazywała Go „Paron” (Pan). Do tej pory znała tylko panów, którzy ją poniżali i maltretowali albo – w najlepszym przypadku – uważali ją za użyteczną niewolnicę. Teraz natomiast usłyszała o istnieniu „Parona”, który jest ponad wszystkimi panami, jest Panem panów, oraz że ten Pan zna także ją, że ją stworzył – co więcej, że ją kocha. Również ona była kochana właśnie przez najwyższego „Parona”, w porównaniu z którym wszyscy inni panowie s. jedynie marnymi sługami. Ona sam była znana, kochana i oczekiwana. Co więcej, ten Pan osobiście poznał los bitego, a teraz oczekiwał jej „po prawicy Boga Ojca”. Teraz miała „nadzieję” – już nie nikłą nadzieję na znalezienie panów mniej okrutnych, ale wielką nadzieję: jestem do końca kochana i cokolwiek się zdarzy, jestem oczekiwana przez tę Miłość. A zatem moje życie jest dobre. Przez poznanie tej nadziei została „odkupiona”, nie czuła się już niewolnicą, ale wolną córką Boga” (SS 3).

¹² Opublikowane przez Główny Urząd Statystyczny wyniki badań na temat religijności Polaków, pochodzące z Badania Spójności Społecznej zrealizowanego w 2015 r., wskazują, że 93% Polaków deklaruje się jako katolicy, ale już tylko 11% jako głęboko wierzący, a 70% jako wierzący. Odsetek osób niezdecydowanych, obojętnych oraz

Na najgłębsze pragnienia ludzkiego serca człowiek nie znajdzie jednak wiarygodnych, w pełni miarodajnych odpowiedzi w powierzchownych formach współczesnego konsumpcjonizmu. Dlatego Benedykt XVI z mocą przypomina w encyklice o nadziei, że życie „nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość” (SS 5). Podkreślany w ten sposób przez Ojca Świętego Bóg – Osoba, a w Jezusie Chrystusie wcielona Miłość, wydaje się w dobie technicyzacji XXI wieku często dla wielu ludzi niezauważanym, wręcz nieobecnym. Dlatego w kontekście pasterskiej misji Kościoła wydaje się szczególnie istotnym i cennym owe podkreślenie. Tym bardziej, że bez wiary w osobowego Boga nie ma także nadziei, gdyż „(...) przez wiarę są w nas już obecne, na sposób inicjalny, możemy powiedzieć „w zarodku” – „*substantia*” – te rzeczy, których się spodziewamy – a więc wszystko, życie prawdziwe” (SS 7). Jak rekapitułuje w tym samym punkcie encykliki Ojciec Święty: „Ona [wiara – Ł.M.] coś nam daje. Już teraz daje nam coś z samej oczekiwanej rzeczywistości, a obecna rzeczywistość stanowi dla nas „dowód” rzeczy, których jeszcze nie widzimy” (SS 7).

„Wiara jest substancją nadziei. Tu jednak pojawia się pytanie: czy naprawdę tego chcemy – żyć wiecznie?” (SS 10), skoro jednym z nurtów ponowoczesnej kultury jest temporalizm¹³ – liczy się tylko doczesność. W kontekście przedstawionych już na początku artykułu zagrożeń ze strony współcześnie popularnych nurtów filozoficznych i wynikających ze słabości ludzkiej kondycji postaw pytanie to wydaje się być uzasadnionym. Również z tej racji, że „być może wiele osób odrzuca dziś wiarę, gdyż życie wieczne nie wydaje się im rzeczą pożądaną. Nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara

niewierzących wynosi 20%. Natomiast tylko 49% z owych 93% deklarujących się jako katolicy Polaków uczestniczy w praktykach religijnych przynajmniej raz w tygodniu. Wyniki badań dostępne na stronie: <http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/inne-opracowania/wyznania-religijne/zycie-religijne-w-polsce,3,1.html> [dostęp: 27.12.2016 r.].

¹³ Interesującą pozycją omawiającą ten temat wieloaspektowo jest: M. Szulakiewicz, *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011.

w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą” (SS 10). Gdy wziąć pod uwagę sytuację duszpasterza stojącego wobec ludzi dotychczas znających prawdziwego i jedynego Zbawiciela Jezusa Chrystusa, a dziś ograniczających swoją z Nim relację do deklaracji, ewentualnie zewnętrznych rytuałów (np. święcenie pokarmów w Wielką Sobotę), głoszenie nadziei na prawdziwą radość życia wiecznego z Bogiem jest z jednej strony momentem wyzwolenia, z drugiej jednak wymaga od duszpasterza dojrzałej wiary, by mógł być wiarygodnym świadkiem¹⁴ dla kontestującego – w imię źle rozumianej wolności – wszelkie chrześcijańskie wartości człowieka XXI wieku. Duszpasterz – ikona Boga, postępując stopniowo w przepowiadaniu Słowa Życia owym spragnionym nadziei na lepsze jutro, a dotychczas jej pozbawionym, ludom i narodom, winien tak ich ukierunkować na prawdę Ewangelii, by sami zobaczyli, że „(...) to co na co dzień nazywali „życiem” w rzeczywistości nim nie jest” (SS 11). Tylko Bóg Ojciec mocą Ducha Świętego w Jezusie Chrystusie ofiarowuje człowiekowi to, czego głęboko pragnie – życia prawdziwego. Choć – jak słusznie zauważa Ojciec Święty komentując list o modlitwie św. Augustyna do rzymskiej wdowy Proby – „w jakiś sposób pragniemy życia, tego prawdziwego, którego potem śmierć nie tknie; równocześnie jednak nie znamy tego, ku czemu zmierzamy. Nie możemy zaprzestać dążenia do tego, a równocześnie wiemy, że to wszystko, czego możemy doświadczyć albo co

¹⁴ Co ciekawe, sama wewnętrzna struktura danego przez duszpasterza świadectwa znajduje swoje źródło w dialogicznej strukturze osoby. Co więcej, warto zauważyć, że „(...) świadectwo jest najwyższym stopniem komunikacji międzyosobowej. Najniższy poziom tej komunikacji stanowi propaganda, która usiłuje wpłynąć na opinię, postawę czy konkretne zachowanie odbiorcy przez sugestywność i wykorzystanie skłonności do irracjonalnych zachowań, lekceważąc logiczność argumentacji, duchową łączność z prawdą czy godność osoby. W nauczaniu, stanowiącym pośredni poziom komunikacji, przekonanie o prawdziwości wiedzy jest wynikiem podawania intelektualnych i intersubiektywnie sprawdzalnych racji, wyrażających wewnętrzną siłę prawdy. Świadczenie, będące najwyższym stopniem międzypersonalnej komunikacji, najlepiej odpowiada godności odbiorcy oraz naturze i doniosłości przedkładanej mu prawdy, której przepowiadanie stanowi kontynuację danego wcześniej świadectwa Bożego, czyli Objawienia”. G. Dziewulski, *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin 2010, s. 61, 64.

zrealizować, nie jest tym, czego pragniemy. Ta nieznana „rzecz” jest prawdziwą „nadzieją”, która nas inspiruje (...)” (SS 12).

Nadzieja inspiracją różnorodności form duszpasterskiej posługi epifana Dobrej Nowiny

Nadzieja inspiruje także duszpasterzy, którzy podejmują nie tylko posługę pasterską, nauczania czy uświęcania, lecz swą troską obejmują także duszpasterstwo nadzwyczajne, szczególnie istotne dzisiaj duszpasterstwo rodzin czy też duszpasterstwo indywidualne. To wszystko dlatego, by słowo Dobrej Nowiny stało się ciałem w realiach życia każdego człowieka na ziemi. By każdy mógł doświadczyć Boga, „który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości” (SS 31). Obecność i działalność duszpasterzy pozwala unaocznic prawdziwe królestwo Boga, rozumiane nie jako „wymagowane zaświaty, umiejscowione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie, (...) [ale jako – Ł.M.] królestwo obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera” (SS 31). Zgodnie z koncepcją integralnego rozwoju człowieka, obejmującą nie tylko wszechstronny, ale także harmonijny całościowo rozwój¹⁵, posługa duszpasterska

¹⁵ W kontekście duszpasterskiej posługi Kościoła zorientowanej na każdego człowieka warto podkreślić, że z koncepcji jego integralnego rozwoju wynika fakt mówiący o tym, iż „(...) aby jego rozwój osobowy był zdrowy i pełny, aby był istotnie rozwojem osoby ludzkiej, a nie jej jednostronnym wypaczeniem, aby był humanistyczny i antropocentryczny, to znaczy motywowany prawdziwie ludzkimi wartościami i w przypadku ludzi wierzących skierowany ku Bogu, jako najwyższemu wzorcowi bytu ludzkiego, konieczny jest rozwój integralny, to znaczy rozwój całościowy, a więc nie tylko wszechstronny, lecz również stanowiący pewną harmonijną całość. Koniecznym warunkiem takiego rozwoju jest prymat ducha nad materią, kierowanie zatem rozwojem osobowym przypada stronie duchowej, a nie materialnej człowieka. Ze względu jednak na nierozzerwalny związek pierwiastka duchowego i fizycznego w człowieku, rozwój musi integralnie i harmonijnie objąć całą osobę ludzką. Co więcej, ponieważ człowiek został postawiony na czele stworzenia i jego naturalnym obowiązkiem jest pokierowanie i wykorzystanie otaczającego go świata materialnego, warunkiem rozwoju człowieka jest jego kierownictwo w rozwoju otaczającego go świata przyrody, rozwój tego świata i jego humanizacja. Powstaje stąd nowe sprzężenie: rozwój osoby człowieka i rozwój, czyli humanizacja

Kościół pozwala tej miłości Boga pokonywać wszelkie bariery w dochodzeniu do głębi ludzkiego serca. Jednocześnie potwierdza ona, że „tylko Jego miłość daje nam możliwość trwania w umiarkowaniu, dzień po dniu, bez utraty zapału, który daje nadzieja, w świecie ze swej natury niedoskonałym. Równocześnie Jego miłość jest dla nas gwarancją, że istnieje to, co jedynie mgliście przeczuwamy, a czego mimo wszystko wewnętrznie oczekujemy: życie, które prawdziwie jest życiem” (SS 31).

Dodatkowym argumentem potwierdzającym ogromną wartość duszpasterskiej obecności Kościoła na gruncie współczesnego świata jest fakt właściwego reprezentowania przez konkretnego duszpasterza rozumienia i uobecniania tajemnicy Królestwa Bożego. Zważywszy na to, że „wydarzenie Chrystusa stoi pod znakiem posłania. Naznacza historię w nowy sposób. Biblia mówi o tym jako o królestwie Bożym (*basileia tou Theou*)”¹⁶ oraz na to, iż historia uczy nas, że wielokrotnie „biblijna nadzieja królestwa Bożego została zastąpiona nadzieją na królestwo ludzkie (...)” (SS 30), duszpasterz przychodzący z orędziem prawdziwej nadziei królestwa Bożego, staje się epifanem samego Boga. Tym samym „może więc głosić Jego tajemnicę z całym spokojem”¹⁷. Bo „choć jest niezbędne nieustanne zaangażowanie na rzecz poprawy świata, lepszy świat jutra nie może stanowić właściwego i wystarczającego zakresu naszej nadziei” (SS 30). Ostatecznie każdy człowiek doświadcza, w obliczu swoich sukcesów i porażek, że to „Bóg jest fundamentem nadziei (...)” (SS 31). Odpowiadając niejako na wynikające z powyższych stwierdzeń konsekwencje, wyrażające się w konkretnych pytaniach współczesnego człowieka o miejsce nabywania tej prawdziwej nadziei, Ojciec Święty w dalszej części dokumentu mówi o „miejscach uczenia się i ćwiczenia w nadziei” (SS 32-48).

kosmosu”. Cz. Strzeszewski, *Ewangelizacja a rozwój integralny*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 342.

¹⁶ W. Breuning, *Nauka o Bogu*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, t. 2, Kraków 1999, s. 212.

¹⁷ K. Müller, *Misjonarze (DM, 23–27)*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak, K. Rybacka, B. Skóra, F. Zapłata, B. Wodecki, Płock 1981, s. 192.

Tendencje współczesności w konfrontacji z miejscami uczenia się nadziei

Publikując 30 listopada 2007 r. encyklikę o nadziei, „(...) podobnie jak w poprzedniej encyklice poświęconej miłości, Papież chce skoncentrować się na jednym z fundamentów wiary chrześcijańskiej, dowodząc, że nic nie jest samo przez się zrozumiałe i że trzeba jeszcze wyjaśnić”¹⁸. Dlatego też, gdy Ojciec Święty mówi o modlitwie, działaniu i cierpieniu, oraz sądzi ostatecznym jako „miejscach uczenia się i wprawiania w nadziei”, nikogo nie powinno dziwić przypomnienie – tak wydawać by się mogło – oczywistych prawd. Zwłaszcza w kontekście „dążenia do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa” (EE 9)¹⁹, które staje się obecnie „jedną z przyczyn gaśnięcia nadziei” (EE 9), przypomnienie wartości modlitwy i przywrócenie właściwego miejsca ludzkiemu czynowi i cierpieniu wydaje się szczególnie cennym. „Jezus Chrystus jest nadzieją każdej osoby ludzkiej, bo daje życie wieczne. Jest On Słowem życia (1 J 1, 1), które przyszło na świat, aby ludzie mieli życie i mieli je w obfitości (J 10, 10). Źródłem tejże nadziei jest Zmartwychwstały Chrystus, który przyjdzie znowu jako Odkupiciel oraz Sędzia, który wzbudzi wszystkich do zmartwychwstania i do wiecznej nagrody (EE 21)”²⁰.

W dobie technicyzacji i globalizacji XXI wieku trzeba powrócić w sposób szczególny do właściwej chrześcijaństwu antropologii,

¹⁸ A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, Kraków 2011, s. 112.

¹⁹ Zagrożenia wynikające z tego zjawiska zarysowuje w dalszej części cytowanego punktu posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II, stwierdzając: „Taki typ myślenia doprowadził do tego, że uważa się człowieka za absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka i dlatego nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”.

²⁰ A. Siudak, *Teologia misji w adhortacjach posynodalnych*, „Światło Narodów. Papińska Unia Misyjna” 2010, nr 2(30), s. 38.

zwłaszcza „(...) najbardziej dynamicznej jej części, czyli antropologii pragnienia Boga”²¹. Dodatkowym motywem potwierdzającym konieczność powrotu do źródeł antropologii teologicznej jest fakt coraz częstsze występowania niepokojących tendencji w życiu zarówno pojedynczych osób, jak i całych wspólnot czy narodów. Wśród najbardziej widocznych we współczesnym kontekście kulturowym plasują się:

- tendencja „niepohamowanego – czy wręcz nieograniczonego – rozwoju pożądania w konsumpcjonizmie i takiej samej przyjemności w hedonizmie”²²;
- tendencja „totalnego zmęczenia, tragiczna niemożność bycia, co objawia się śmiercią wielkich pragnień”²³;

²¹ M. Zawada, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011, s. 13.

²² „Z tym wiąże się podejście do człowieka uwzględniające jedynie jego potrzeby; podejście, które traktuje człowieka jako bezwiednie dążącego do zaspokojenia tych potrzeb, czy to uświadomionych, czy nie. A mamy do czynienia z nieproporcjonalnym rozwojem pragnień, dzięki możliwościom technicznym. Zwolennicy postępu twierdzą, że „rozwój nowych pragnień i nowych rodzajów konsumpcji nie zna żadnych granic” (por. P. Góralczyk, *Uszlachtetniać dążenia i pożądania*, „Communio” 2001, nr 1, s. 83). Wpisujący się w ten nurt, Herbert Marcuse w książce *Eros i cywilizacja* (por. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, Warszawa 1998) proponuje budowę społeczeństwa, w którym zasadniczą kwestią jest uzyskanie egzystencji uspokojenia (*pacified existence*) opartej na nowych możliwościach uzyskiwania przyjemności i rozrywki w konsumpcyjnej mentalności, a zmierzającej do nieograniczonego rozkoszowania się światem (przykładem może być D. Vasse, który jedną z książek zatytułował *Le temps du désir*, Paris 1969)”. M. Zawada, *Homo desiderans Deum...*, dz. cyt., s. 13–14.

²³ „Żyjąc zgodnie z wizją egzystencjalizmu pośród nie tylko wielu możliwości, ale i w ich chaosie, można dojść do absurdałnego stanu, gdzie „momentem największej wieloznaczności jest nieskończona ilość możliwości, która okazuje się niemożnością” (por. E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, Warszawa 1980, s. 453). Pragnienie się wyczerpuje, nuży i człowiek zaczyna żyć bez jakiegokolwiek ukierunkowania. Można mówić o niewydolności pragnienia, o jego zapaści. Ostatnim słowem w takiej sytuacji jest pragnienie unicestwienia – nie tylko dążenia do śmierci pragnienia, ale widzenie jej jako jedynego rozsądnego rozwiązania”. M. Zawada, *Homo desiderans Deum...*, dz. cyt., s. 14–15.

- tendencja „przerostu intelektualnego podejścia do człowieka, które nie tylko czerpie z oświeceniowych przekonań o pierwszeństwie wiedzy, ale zapuszcza się w gnostyckie przekonanie, że wiedza jest najistotniejsza”²⁴.

Wobec zarysowanych trzech niepokojących tendencji, papież Benedykt XVI przedstawia w *Spe salvi* inną – alternatywną dla neopogańskiej rzeczywistości agresywnych nurtów ideologicznych (odmiany ateistycznego materializmu lub świeckiego humanizmu) – triadę, czerpiącą ze źródeł personalizmu chrześcijańskiego:

- modlitwa – rozumiana jako „(...) ćwiczenie pragnienia [owego *desiderium Deum* zagłuszane przez wyżej przedstawione, cieszące się popularnością wśród współczesnej inteligencji, tendencje – Ł.M.]. Człowiek został stworzony dla wielkiej rzeczywistości – dla samego Boga, aby był przez Niego wypełniony. (...) Prawidłowa modlitwa jest procesem oczyszczenia wewnętrznego, który czyni nas otwartymi na Boga i przez to właśnie otwartymi na ludzi” (SS 33);
- prawe działanie człowieka i doświadczenie cierpienia. Pierwsze, rozumiane jako „(...) czynna nadzieja. [Działanie człowieka – Ł.M.] jest nią przede wszystkim w takim sensie, że w ten sposób usiłujemy wypełnić nasze małe i większe nadzieje: wywiązać się z takiego czy innego zadania, które ma znaczenie dla dalszej drogi naszego życia; przez własne zaangażowanie przyczynić się do tego, aby świat był bardziej promienny i ludzki, i aby tak otwierały się drzwi na przyszłość” (SS 35). Drugie, rozumiane

²⁴ „Wydaje się, że to, co zostało wyeksponowane w *cogito* Kartezjusza, może być przezwyciężone przez dowartościowanie pragnienia (por. J. Filek, *Umierać z pragnienia wieczności*, „Mélée. Kwartalnik Filozoficzno-Kulturalny” 2009, nr 5, s. 65). By przywrócić równowagę, należałoby ukazać dynamikę, która *wynosi* człowieka – jak to nazywał św. Paweł – by szukał „tego, co w górze” (Kol 3, 1) i dostrzegł ogromną siłę, która jest istotną autorką wielkości człowieka, zwłaszcza gdy zмага się z umysłem uwikłanym jedynie w doczesność. W pragnieniu bowiem drzemie przeczucie nieosiągalnego”. M. Zawada, *Homo desiderans Deum...*, dz. cyt., s. 15.

jako „element fundamentalny człowieczeństwa, którego porzucenie zniszczyłoby samego człowieka” (SS 39)²⁵;

- Sąd Ostateczny, którego „perspektywa od najwcześniejszych czasów oddziaływała na codzienne życie chrześcijan, stanowiąc jakby kryterium, według którego kształtowali życie doczesne, jako wyzwanie dla sumień i równocześnie jako nadzieja pokładana w sprawiedliwości Boga” (SS 41). Finalnie więc „Sąd Boży jest nadzieją, zarówno dlatego, że jest sprawiedliwością, jak i dlatego, że jest łaską” (SS 47).

Odpowiadając na istniejące współcześnie, dalekie od chrześcijańskiej koncepcji człowieka, tendencje, Ojciec Święty Benedykt XVI pogłębia jednocześnie wyraźnie obecny w nauczaniu Karola Wojtyły, a potem Jana Pawła II, personalizm chrześcijański. Personalizm, który staje się istotnym kierunkiem w posłudze duszpasterskiej Kościoła dzisiaj, umożliwiając duszpasterzowi przywracanie nadziei w świecie coraz bardziej jej pozbawionym, w którym człowiek nie jest traktowany jako podmiot, a raczej jako przedmiot, kolejny numer

²⁵ Porzucenie i wyeliminowanie cierpienia z codziennego doświadczenia człowieka spowodowałyby owe *zniszczenie samego człowieka*, gdyż „(...) miłość wciąż na nowo wymaga samowyrzeczenia, w którym pozwalam się przycinać i ranić. Miłość w rzeczywistości nie może istnieć bez tego wyrzeczenia się samego siebie, również bolesnego, inaczej staje się czystym egoizmem, a przez to samo staje się zaprzeczeniem miłości” (SS 38). Konieczność cierpienia w życiu każdego człowieka Papież potwierdza także poprzez ukazanie skutków próby jego całkowitego wyeliminowania, stwierdzając: „Właśnie tam, gdzie ludzie, usiłując uniknąć wszelkiego cierpienia, starają się uchylić od wszystkiego, co może powodować ból, tam, gdzie chcą zaoszczędzić sobie wysiłku i bólu związanego z prawdą, miłością, dobrem, staczają się w życie puste, w którym być może już prawie nie ma bólu, ale coraz bardziej dominuje mroczne poczucie braku sensu i zagubienia. Nie unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością” (SS 37). Ukoronowaniem tej prawdy s. słowa z kolejnego punktu omawianej encykliki, mówiące wprost, że: „Człowiek jest dla Boga tak bardzo cenny, że On sam stał się człowiekiem, aby móc współcierpieć z człowiekiem w sposób rzeczywisty, w ciele i krwi, jak to nam przedstawia opis Męki Jezusa” (SS 39).

w kolejce do tego czy innego punktu usługowego. „Do współczesnych pogan Papież wychodzi zatem nie z aktem wypowiedzenia wojny, ale z zaproszeniem do dialogu²⁶ o poszukiwaniu prawdy i Boga”²⁷, nie wahając się jednocześnie wytrwale ukazywać podstawowych norm chrześcijaństwa, które stale prowadzą do Chrystusa, będącego „ostatnim słowem na temat człowieka”²⁸. Zarówno tego mieszkającego

²⁶ Konieczność dialogu w relacji Kościoła ze światem podkreślał już Karol Wojtyła podczas obrad *Vaticanum II*, wyrażając radość z dokumentu znanego wówczas pod nazwą Schematu XIII – *Gaudium et spes* [Kościół w świecie współczesnym]. „Wzywaniu do dialogu wynika stąd, że Wojtyła pojmuje człowieka jako osobę powołaną do życia w prawdzie przez osobę Chrystusa. W odpowiedzi dla przedsoborowej komisji przygotowawczej Wojtyła podkreślał doniosłość chrześcijańskiego personalizmu. (...) Ostrzegając przed religijnym indywidualizmem, w zaleceniu dotyczącym projektu *De Ecclesia* Wojtyła zauważa, iż osoba ludzka stanowi komórkę (*cellulam*) Kościoła, który jako Mistyczne Ciało Chrystusa jest autentyczną społecznością. Powołany do uczestnictwa w świętości Trójcy Świętej, sam Kościół predestynowany jest do świętości w osobach swych członków (*sanctitas Ecclesiae in personis humanis*). Akcentowanie znaczenia osoby rozciąga się nawet na sposób, w jaki używamy języka dotyczącego zasadniczych wartości ludzkich. Podkreślanie znaczenia osoby otworzyło przed Wojtyłą personalistyczne podejście do prawa naturalnego, co umożliwiło mu przewyżczenie współczesnej dychotomii między tym, co naturalne i tym, co ludzkie, a także uwydatnienie osobowego charakteru tradycyjnego prawa naturalnego”. K.L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 128–129.

²⁷ M. Zając, *Otworzyć dziedziniec pogan*, „Więź” 2010, nr 4(618), s. 32–34. Podkreślając otwartość Benedykta XVI na dialog, autor ukazuje podobieństwo zachodzące między Benedyktem XVI a św. Benedyktem, dodając: „Tak samo św. Benedykt nie zwoływał krucjaty przeciw zbarbaryzowanemu światu, ale odmienił jego oblicze właśnie mocą swego świadectwa, które w jemu współczesnych obudziło tęsknoty dotychczas nieznanne. Dlatego jako drogę ponad kryzysami i rumowiskami współczesności Benedykt XVI wskazuje fragment Reguły swego świętego imiennika: *Podobnie jak istnieje zawziętość zła i gorzka, która oddala od Boga i prowadzi do piekła, tak jest i gorliwość dobra, która oddala od grzechów, a prowadzi do Boga i do życia wiecznego*. Rzecz jasna, nie możemy być naiwni. (...) Ale musimy zdobyć się na wysiłek, by zawziętość zaczęła ustępować miejsca gorliwości. Europa potrzebuje Boga, potrzebuje chrześcijaństwa. Potrzebuje misji, a nie podboju”. Tamże.

²⁸ M.I. Rupnik, *Powiedzieć człowiek*, Kraków 2009, s. 132.

w stechnicyzowanej Europie, jak też tego, który boryka się z dostępem do wody pitnej w Burkina Faso.

Streszczenie

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: jak winna wyglądać posługa duszpasterska Kościoła XXI wieku w świecie, który coraz szybciej się zmieniając, sam staje się ofiarą swojego nieuporządkowanego rozwoju, z pomocą przychodzi encyklika *Spe salvi* Benedykta XVI. Człowiek zagubiony w licznych powierzchownych alternatywach konsumpcyjnego stylu życia traci nadzieję na lepsze jutro, zawęża perspektywę do materialnego wymiaru codzienności, stając się ostatecznie obiektem zainteresowania tej czy innej sieci handlowej zorientowanej na zysk. Człowiekowi osamotnionemu i zagubionemu przychodzi z pomocą przywrócenia nadziei duszpasterz, wskazując na otrzymane w Jezusie Chrystusie zbawienie, będące niezawodną nadzieją. Duszpasterz – ikona Boga pomaga zdemaskować człowiekowi jego iluzoryczne dotychczas życie, opierając się na właściwej chrześcijaństwu antropologii. W swej posłudze może ukazać przedstawioną przez Benedykta XVI triadę (modlitwa, prawe działanie i doświadczenie cierpienia, Sąd Ostateczny), będącą konkretną odpowiedzią na trzy główne niepokojące tendencje współczesności (niepohamowany rozwój, totalne zmęczenie i śmierć wielkich pragnień, przerost intelektualnego podejścia do człowieka).

Summary

In search of answers to the question of how should look like pastoral care of the Church of the twenty-first century in a world that is changing faster and faster, he becomes a victim of its disorderly development, with help comes encyclical *Spe Salvi*, Pope Benedict XVI. The man lost in the numerous superficial alternatives consumer lifestyle lose hope for a better tomorrow, narrows the prospects for the here and now, finally becoming a subject of interest in this or any other retail chain profit-oriented, and not the good of emphasizing his dignity. Pastor to the solitude confused man helps him to restore hope indicating received in Jesus Christ, salvation, being dependable hope. Pastor – an icon of God helping to unmask man his illusory so far life, based on the relevant Christianity anthropology may show presented by Benedict XVI triad (prayer, upright human conduct and the experience of suffering, the Last Judgement), which is a concrete

response to the three major worrying trends of modernity (unrestrained development, total exhaustion and death of the great desires, overgrowth of the intellectual approach to human).

Słowa kluczowe: duszpasterz, nadzieja, beznadzieja, wyzwania, wiara, posługa, personalizm

Key words: pastor, hope, hopelessness, challenges, faith, service, personalism

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Spe salvi*. Encyklika o nadziei chrześcijańskiej, Watykan 2007.
- Breuning W., *Nauka o Bogu*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, t. 2, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 141–297.
- Dziewulski G., *Świadectwo chrześcijańskie jako znak wiarygodności Kościoła*, Lublin 2010.
- Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*. Posynodalna adhortacja apostolska, Watykan 2003.
- John Paul II, *Memory and identity. Personal reflections*, London 2005.
- Kiernikowski Z., *Kościół wspólnotą odkupionych grzeszników*, Kraków 2003.
- Mikołajec J., *Duszpasterz*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 218–222.
- Muggeridge M., *Jezus człowiek, który żyje*, Kraków 1990.
- Müller K., *Misjonarze (DM, 23–27)*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak i in., Płock 1981, s. 186–204.
- Przybecki A., *Pojęcie teologii praktycznej*, w: *Metodologia teologii praktycznej*, red. W. Przyczyna, Kraków 2011, s. 23–33.
- Rupnik M.I., *Powiedzieć człowiek*, Kraków 2009.
- Schmitz K.L., *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1997.
- Siudak A., *Teologia misji w adhortacjach posynodalnych*, „Światło Narodów. Papieska Unia Misyjna” 2010, nr 2(30), s. 36–60.
- Špidlík T., Rupnik M.I., *Teologia pastorale. A partie dalla bellezza*, Roma 2005.
- Strzeszewski Cz., *Ewangelizacja a rozwój integralny*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 340–351.
- Szulakiewicz M., *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury*, Toruń 2011.

- Szymik J., *(Dei) scientia speculativa (de Deo). Benedykta XVI rozumienie teologii*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, t. 1, Lublin 2009, s. 301–313.
- Szymik J., *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008.
- Valli A.M., *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, Kraków 2011.
- Zając M., *Otworzyć dziedziniec pogan*, „Więź” 2010, nr 4(618), s. 30–35.
- Zawada M., *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011.
- Życiński J., *Chrystus malowany pasją*, w: M. Muggeridge, *Jezus człowiek, który żyje*, Kraków 1990, s. 5–22.

Biogram

Ks. Łukasz Mazurek MIC – mgr teologii, doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, od 2003 r. członek Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księży Marianów. Pracował jako duszpasterz i katecheta dzieci i młodzieży na warszawskiej Pradze, obecnie posługuje w kościele rektoralnym św. Józefa w Sulejówku. Współpracuje z Radiem Warszawa i Radiem Plus. Zainteresowania badawcze koncentrują się wokół kategorii relacji w przestrzeni pasterskiej posługi Kościoła, personalizmu i interdyscyplinarnego podejścia do wyzwań stojących przed Kościołem w czasach transformacji kulturowej.

DR PAWEŁ PŁATEK

WPŁYW INTERNETU NA ROZWÓJ CZŁOWIEKA W REFLEKSJI SEMANTYCZNO-KULTUROWEJ

*The impact of the Internet on human development
in semantic and cultural reflection*

Zawsze aktualna pozostaje kwestia właściwego sposobu korzystania z Internetu¹. Jasne wybory, pożyteczne, służące dobru osobistemu i wspólnemu s. źródłem zdrowej świadomości osoby i społeczeństwa. Obraz cywilizacji zbudowanej na technologiach nowych mediów to wyzwanie nie dla gospodarki, polityki czy kultury, ale dla osoby². Każdy nowy wynalazek, mający ułatwić życie człowiekowi, powinien być poddany etycznej analizie, by zachować miejsce osoby na szczycie

¹ J.P. Foley, *Internet nadaje nowe znaczenie wyrażeniu „Deus ex machina”*: w: J. Kloch ks. (red.), *„Internet i Kościół*, Warszawa 2011, s. 202.

² Według Umberta Eco dochodzimy do klasyfikacji społeczeństwa pod względem możliwości i umiejętności korzystania z nowych mediów. Pierwszą i zarazem najsłabszą klasą w takim społeczeństwie będą ludzie, którzy nie posiadają odpowiedniej wiedzy do obsługi nowoczesnych mediów. W prawdzie będą odbierali informacje płynące np.: z radia, czy gazety, ale będą uczestniczyli w odbiorze informacji w sposób pasywny. Druga klasa będzie mieściła w sobie osoby zdolne do posługiwania się komputerem oraz Internetem. Będą one bez problemu pobierać potrzebne informacje w dowolnym czasie i przestrzeni. Ostatnia klasa została określona również, jako Web 2.0, s. to ludzie, którzy nie tylko radzą sobie z szybkim dotarciem do potrzebnych informacji, ale sami je tworzą. Stając się współtwórcami globalnej kultury i kreatorami przemian społecznych. Obecny progres w cyberprzestrzeni wg Levinsona osiągnął już miano Web 3.0 dla tych ludzi, którzy posiadli możliwości wpływania na świat poprzez mobilny Internet. zob. U. Eco, *Diariusz najmniejszy*, Kraków 2007, s. 32–39 oraz por. K. Czuba, *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, Toruń 2007, s. 245–246.

wartości ponad złudną władzą i bogactwem. Kategorią oceny winny być zatem trzy cnoty służące człowiekowi: prawda, dobro i piękno.

Chrześcijańska propozycja wizji rozwoju człowieka a oddziaływanie Internetu

Obserwacja współczesnego świata stawia nowe zadanie dla ludzi odpowiedzialnych za kształtowanie postaw, ludzi uważanych za autorytety. Dotyczą one pomocy we właściwym korzystaniu z nowego medium jakim jest Internet³. To medium, dzięki swej powszechności, daje możliwość zaistnienia na scenie współczesnej kultury bardzo wielu ludziom, w tym także osobom o niezwykle radykalnych poglądach, często nawet destruktywnych postawach w stosunku do życia i kultury. We właściwym korzystaniu z Internetu kluczowe znaczenie winien mieć głos rodziny, powołanej do wychowania odpowiedzialnego i pomocy w celu przystosowania człowieka do moralnej egzystencji w społeczeństwie. Dlatego też, tak istotne jest odpowiednie przygotowanie rodziców do wychowywania i wybór świadomej koncepcji rozwoju człowieka. Nie jest to łatwe, bo Internet jest wirtualnym „targowiskiem”, które proponuje młodym ludziom różne wartości i formy egzystencji.

Podstawą dla właściwego wychowania rodzicielskiego jest propozycja dorastania w duchu wartości chrześcijańskich. Źródłem zaś tego modelu wychowania są: Ewangelia, katechizm i nauczanie Kościoła. Obok dokumentów Kościoła, należy zwrócić uwagę na interpretację Ewangelii w kontekście współczesnego życia. Rozwój człowieka w takim rozumieniu ukierunkowany jest ku prawu miłości i poszanowania bliźniego, ku dorastaniu w społeczeństwie zbudowanym na fundamentach prawdy. W świecie chrześcijańskim dorastanie człowieka do odpowiedzialności odbywa się w świetle Objawienia Bożego. Z perspektywy takiego postrzegania, fundamentem jest prawda

³ W niniejszej pracy pojęcie Internet to „ogólnoświatowa sieć komputerowa, umożliwiająca przesyłanie poczty elektronicznej, rozmowy na listach dyskusyjnych, przeglądanie stron WWW, wymianę danych między komputerami itp.” M. Bańko, *Wielki Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 2010, hasło: „Internet”.

o Bogu kochającym, który jest Miłością miłującą. Taki wybór świata wartości prowadzi osobę do uczestnictwa w życiu Boga, które jest dla człowieka drogą do życia szczęśliwego tu i teraz, a także w wieczności⁴. Miłość chrześcijańska nie zakłada jednak bezwarunkowego i ślepego zaufania. Postawa dojrzałego chrześcijanina to życie według przykazań, zanurzone w realizmie codziennego życia⁵. To świadomy wybór świata wartości.

Powstało wiele dokumentów Kościoła dotyczących wychowania w duchu chrześcijańskim. Historia podejścia Kościoła do metod kształtowania człowieka przeszła daleką drogę ewolucji.

Wspólnota wiernych od zawsze była ukierunkowana na głoszenie Słowa Bożego i udzielanie Sakramentów. Eklezja – Kościół ma pełnić trzy podstawowe funkcje: prorocką, kapłańską i pasterską⁶. Do spełniania tych zadań powołani s. wszyscy członkowie rodziny dzieci Bożych.

Funkcja prorocka⁷ – według KK jest to rola prorocka Kościoła, która wyraża się w trzech podstawowych zadaniach: poprzez odpowiedni przykład dla świata, przez głoszenie Dobrej Nowiny oraz przez dary Ducha Świętego, darowane wiernym według wyboru Boga, które mają być narzędziem potrzebnym ku budowaniu społeczności wiernych⁸. Funkcja ta jest budowaniem więzi między światem współczesnym a osobą wierzącą. Jest również fundamentem szerzenia wiary chrześcijańskiej w przestrzeni Internetu i tam właśnie „głoszenie Chrystusa dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera swojego charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu”⁹. Należy podkreślić, że pełnia tej funkcji ma miejsce dopiero, gdy wierzący chrześcijanin sam przyjmuje Słowo Boże i je wypełnia oraz zanosí Chrystusa do innych

⁴ Zob. por. KKK 13

⁵ Por. M. Dziewiecki, *Zwykłym językiem o niezwykłym chrześcijaństwie*, Toruń 2010, s. 83–140.

⁶ Por. R. Kamiński, *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 259.

⁷ Zob. E. Robek, *Kościółowi w Polsce powiedz... Refleksja teologicznopastoralna*, Warszawa 2009, s. 275.

⁸ Zob. KK 12.

⁹ KK 35.

w sposób pełny i bez przymusu. Wierzący zawsze ma wybrać Boga dobrowolnie¹⁰.

Funkcja kapłańska – jest odwzorowaniem realnego uczestnictwa wierzącego w Kościele. Powszechne kapłaństwo wierzących ma swoje odzwierciedlenie w chrzcie i bierzmowaniu, a także Eucharystii. „Eucharystia jest sakramentem, który bardziej niż wszystkie pozostałe łączy ochrzczonych z misterium paschalnym Jezusa Chrystusa, które było kulminacyjnym aktem wypełnienia Jego kapłaństwa, pozwala ona chrześcijanom na ciągle zjednoczenie ofiary ze swojej osoby i ze swojego życia z tą ofiarą, którą Chrystus uczynił „raz na zawsze” na krzyżu i którą ustawicznie przedstawia Ojcu”¹¹. Podstawą wychowania chrześcijanina do mediów jest, zatem nie tylko głoszenie Słowa Bożego, ale również czynny udział w społeczności wiernych nie jako „obserwatorów”, ale jako aktywnych uczestników włączonych przez chrzest do Kościoła.

Funkcja królewska – w ścisłym znaczeniu odnosi się do Osoby Jezusa, który jest Królem¹². Jednak działalność Chrystusa na ziemi nie skupiała się na ludzkim pojmowaniu funkcji króla jako niepodzielnego władcy¹³. Czyny Jezusa podkreślają, iż kluczem do zrozumienia królewskiego posłannictwa nie jest szczególne urodzenie, lecz świadomość o własnym oddaniu i służbie ludziom. W tym rozumieniu współczesny człowiek zanurzony w przestrzeni Internetu i poddany chrześcijańskiemu wychowaniu, ma za zadanie przyjąć odpowiedzialność za swoje słowa i czyny. W procesie komunikacji w sieci może spełniać tę misję w zwyczajnej rozmowie z drugim człowiekiem, czy choćby w jednej z wielu akcji humanitarnych, które uwydatniają swoją działalność w Internecie¹⁴.

¹⁰ J 1, 13 – fragment nawiązuje do dawnego definiowania, kto jest prawdziwym uczniem Jezusa Chrystusa w pierwszych gminach chrześcijańskich.

¹¹ E. Robek, dz. cyt., s. 278.

¹² Por. np.: Mt 1, 1–25 oraz J 18, 37.

¹³ Zob. KDK 42.

¹⁴ Np.: Akcja „Pajacyk” – jest to, działający od 1998 roku, program Polskiej Akcji Humanitarnej, którego celem jest pomoc niedożywionym dzieciom w Polsce i na świecie. Źródło: www.pajacyk.pl.

Omówione wyżej funkcje mogą służyć za środek interpretacyjny w procesie wychowania i kształtowania świadomości chrześcijanina – internauty. Najistotniejszym jest jednak szacunek dla godności człowieka, poszukiwanie prawdy, życie w prawdzie i działanie w duchu miłości bliźniego.

Nauka Kościoła, dotycząca wychowania w rodzinie, zawarta w Adhortacji *Familiaris Consortio* podkreśla, że współcześnie zaburzone s. relacje rodzinne. Jedną z przyczyn jest tutaj wpływ mediów, a w tym szczególnie Internetu, który daje człowiekowi szeroki zakres zaspokajania „głodu” informacyjnego i rozrywkowego¹⁵. Bardzo często jest to informacja czy rozrywka niezgodna z prawdą i dobrem człowieka. Komputer, a za jego pośrednictwem, Internet, stały się źródłem rzeczywistej transformacji osoby nie tylko na poziomie jej wnętrza duchowego. Często zmieniają charakter właściwych relacji między ludźmi, przekształcają funkcje i normy w rodzinie. Inwersji podlega także rozumienie życia w małżeństwie, którego zasadnicze pojmowanie, jako „my” poprzez działanie mediów stają się wyłącznie „ja” i towarzyszące obok, przygodne „ty”. Jak przypominał św. Jan Paweł II, owe zjawisko ma swoje źródło w nieumiejętnym posługiwaniu się wolnością¹⁶. Człowiek zapomina, iż jego wolność ograniczona jest przez niezależność drugiej osoby. Postrzeganie jednak wyłącznie negatywnych skutków transformacji pod wpływem medium, jakim jest Internet, byłoby jednostronnym rozumieniem świata, jako ze swej natury złego. Należy podkreślić, że nowe, współczesne realia życia codziennego nie s. wyłącznie negatywne, o czym przypomina również św. Jan Paweł II. Media próbują pozytywnie oddziaływać na społeczeństwo między innymi poprzez liczne kampanie społeczne dotyczące, np.: szacunku do ludzi w podeszłym wieku, należnego miejsca kobiety w społeczeństwie, prawa dzieci do posiłku, uśmiechu i szczęścia w ognisku domowym. Ważną rolę odgrywają w tym zakresie media katolickie.

¹⁵ Por. FC, nr. 4. Tekst Adhortacji dostępny jest na stronie: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/familiaris.html

¹⁶ Zob. FC, nr 6.

W oparciu o przekaz Adhortacji można stworzyć spójną koncepcję rozwoju człowieka, który w sposób odpowiedzialny, będzie kierował swoimi czynami także w przestrzeni Internetu. Jest to metoda, którą święty Jan Paweł II określił mianem „nowego humanizmu”¹⁷. Jest to stworzenie nowej kultury opartej na sprawiedliwej mądrości, której podstawą jest zgodne z prawem naturalnym podejście do praw i zobowiązań mężczyzny i kobiety w strukturach społecznych. „Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi”¹⁸. By jednak wdrażać te ideały, należy pracę rozpocząć od odnowienia wartości moralnych w rodzinach.

Podstawowym zadaniem dla „nowego humanizmu” jest uświadomienie człowiekowi, że w zamyśle Boga istnieje on przez miłość i dla miłości¹⁹. Wyzwanie, jakie staje przed nowoczesnym społeczeństwem, to przypomnienie i uświadomienie sobie, że człowiek jest istotą społeczną, że jego stanowi element konieczny oraz że nie jest tylko „samotną wyspą” pośrodku świata. Ludzkość jest rodziną zbudowaną na fundamencie miłości²⁰.

Kolejnym krokiem w ewolucji dla budowania „nowego humanizmu” jest ukazanie tożsamości człowieka, jako mężczyzny i kobiety²¹. Częstym przejawem odchyień od własnej tożsamości osobowej i społecznej s. różnego typu zachowania także wynikające z przekazu internetowego. Są to dewiacje, czy dysfunkcje osobowościowe. Prowadzą one do zatarcia granic płciowości i często radykalnie przekształcają świadomość i rzeczywistość internauty.

¹⁷ Por. FC, nr 8.

¹⁸ KDK, nr 15.

¹⁹ FC, nr 11.

²⁰ Zob. T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Poznań 2008, s. 19–26.

²¹ Por. Jan Paweł II, T. Styczeń, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1998.

Spoleczne i psychologiczne zagadnienia związane z rozwojem człowieka

Geneza pojęcia „rozwój” wywodzi się już od Arystotelesa, który poszukiwał odpowiedzi na pytanie „jak pojmować istotę tego, co leży u podłoża różnorodnych zmian w zjawiskach?”²² Poprzez wieki problematyka rozwoju osoby ludzkiej jest procesem badanym przez różne dyscypliny naukowe. Odnalezienie jednej uniwersalnej sztuki ukierunkowania człowieka do korzystania z mediów, a szczególnie z Internetu, jest niezwykle trudne. Wynika to z faktu, iż istnieją różne koncepcje człowieka i poznawania świata przez osobę. Często s. one wytworem filozofii indywidualistycznej, dalekiej od realizmu poznawczego. Nie prowadzą więc do pomocy człowiekowi w jego rozwoju.

Badając zagadnienie rozwoju człowieka należy zrozumieć cały zsystematyzowany świat pojęć z dziedziny psychologii, który bada i opisuje zjawiska występujące w procesie dorastania. Samo pojęcie „rozwój” może być rozumiane, jako przemiana, czy też nawet przyrost wagi. Jednak „w słowie rozwój zawiera się więcej: przeobrażenie, zmiana w istotę doskonalszą”²³. Choć można je rozumieć również na inne sposoby. Z wiekiem rozwój przeradza się w doświadczenie. Doświadczenie, które należy rozumieć także, jako formę przeżycia niepowodzeń oraz zdarzeń z dnia codziennego²⁴. Takie gromadzenie empirycznych doznań jest potrzebne przy budowaniu także wirtualnych relacji z ludźmi.

Rozwój to również pojęcie, które może być definiowane jako zmiany biologiczne. Można również tym określeniem wyrazić przemiany na poziomie intelektualnym. Oznacza to wzrost świadomości wynikający ze zdobytej wiedzy, zdolności kierowania innymi, czy choćby egzystowania obok innych. Relacje te jednak nie zawsze s. właściwe. Często s. antyrozwojowe. Mogą prowadzić do różnego

²² M. Przetacznik – Gierowska, M. Tyszkowska, *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, t. 1, Warszawa 2003, s. 45.

²³ E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1998, s. 9.

²⁴ Por., tamże, s. 10.

typu zaburzeń osobowościowych. Rozwój oznacza świadomość własnych czynów i przemian w środowisku, w którym człowiek żyje i przemian w świecie. Osoba powinna zaakceptować te przemiany, ale nie bezkrytycznie. Winna mieć świadomość, że nie każde osiągnięcie naukowe musi zawsze prowadzić do dobra człowieka. Nowoczesność wynikająca z techniki, czy korzystania z nowych mediów, nie oznacza automatycznego progresu w ubogaceniu swojej świadomości. Często jest zaprzeczeniem, a nawet uwstecznieniem.

Także błędem w interpretowaniu własnego rozwoju jest przesądzenie o tym, że wraz z doskonaleniem wybranych umiejętności, człowiek będzie w stanie przewyciężyć swoją niską samoocenę. Jednak nie istnieje żadna relacja „między rozwojem człowieka, a jego samopoczuciem czy zadowoleniem z siebie”²⁵. Zadowolenie z siebie może być swoistą pychą czy megalomanią. Człowiek nie jest w stanie obiektywnie oceniać własnego rozwoju zwłaszcza moralnego i duchowego. Perspektywa czasu i doświadczeń może być drogą do rzeczywistej oceny. W odniesieniu do wiedzy i możliwości człowieka w zakresie Internetu nie można też mówić, że jest to jakiś sprawdzian rozwoju człowieka. Sprawdzianem rozwoju jest dostrzeżenie granic własnych talentów i własnych ograniczeń. Wymaga od człowieka cnoty pokory. Brak pokory to izolacja od prawdy o Bogu i drugim człowieku. Mądrość i dojrzałość, które s. sprawdzianem rozwoju to uznanie granic własnego „ja”. To uznanie własnej zależności w układzie egzystencjalnym²⁶.

Dzisiejszy świat sukcesu zaraża jeszcze jedną iluzją rozwoju, która polega na pięciu się po szczeblach kariery zawodowej. Nie ma nic bardziej mylnego w rozumieniu awansu zawodowego jako rozwoju osobistego. Stanowisko nie jest dzisiaj bezpośrednio związane z ubogacaniem własnego „ja”. Jest często antytezą pojęcia „rozwój”. Obserwacja procesu awansowania w firmach to przede wszystkim liczba wypracowanych godzin, polegających na permanentnym powtarzaniu ustalonego schematu czynności. Istnieje, zatem różnica

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. K. Czuba, dz. cyt., s. 34.

między awansem, a rozwojem. Awans, może prowadzić człowieka do mylnego przeświadczenia o swojej wielkości. Rozwój osobisty nie jest ściśle związany z postępowaniem w karierze²⁷. Kariera nierzadko jest efektem znajomości czy układów społeczno-politycznych. Jeżeli człowiek przyjmuje taką sytuację tylko jako własną szansę, nie widząc w tym zagrożeń i nie pracując nad własnym rozwojem, ogranicza własny postęp i jest zaporą w rozwoju innych. Na tej podstawie ludzie mogą oceniać, że najważniejsza jest właśnie kariera i ona stanowi o tym kim jest człowiek.

Koncepcja rozwoju człowieka w psychologii to niezwykle złożony zespół definicji i pojęć analizujących przede wszystkim postawy i zachowania człowieka w procesie pojmowania świata i koegzystencji w nim z innymi ludźmi. W tej dziedzinie istnieje oddzielna dyscyplina, jaką jest psychologia rozwoju²⁸. Wczesna idea analizy przemiany osoby ludzkiej pojawia się już u samego początku rozwoju intelektualnego człowieka. Założki wiedzy o rozwoju i postępowaniu człowieka możemy znaleźć już w pierwszych kulturach, u: Egipcjan, Persów, Rzymian czy Greków, a wcześniej również Minojczyków²⁹. Ich dokonania i odkrycia posłużyły do stworzenia pierwszych kodeksów postępowania i kształtowania młodych ludzi. Jednak sama refleksja nad psychologią rozwoju narodziła się dopiero w wieku XIX. We wcześniejszych okresach wkład w to zagadnienie wnieśli: Jan

²⁷ Zob. tamże, s. 21.

²⁸ Przyjęta definicja: „Psychologia rozwoju człowieka jest jedną z teoretycznych dyscyplin psychologii. Jako gałąź psychologii zajmuje się ona badaniem zmian w zachowaniu się, procesach i strukturach psychicznych człowieka. Są to problemy teoretyczne o podstawowym znaczeniu dla nauki, gdyż poznanie jakiegokolwiek dziedziny zjawisk wymaga zrozumienia sposobu ich istnienia i rozwoju. (...) W odróżnieniu od innych nauk psychologicznych psychologia rozwojowa bada zachowanie się i przeżycia człowieka z punktu widzenia zmian, jakim podlegają one w czasie, tzn. uwzględnia w swoich badaniach zmienną czasu.” Czasu tego nie można utożsamiać z wiekiem, ponieważ wiek przestał być podstawą wyjaśniania przemian w rozwoju. M. Przetacznik – Gierowska, M. Tyszkowska, *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, t. 1, Warszawa 2003, s. 29.

²⁹ Zob. M. Przetacznik – Gierowska, M. Tyszkowska, *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, t. 1, Warszawa 2003, s. 9.

Amos Komenský, Jan Henryk Pestalozzi. W Polsce wielki wpływ na poznanie ludzkiego rozwoju miał Jędrzej Śniadecki (1768-1838), który w swojej pracy „Teoria jestestw organicznych³⁰” zawarł kompleksowy zespół obserwacji nad człowiekiem w procesie jego rozwoju. Ukazał dojrzewanie człowieka w kategoriach wiekowych pod względem biologicznym i psychologicznym³¹.

Przełom wieków XIX i XX poprzez ewolucję społeczeństw, wywiera duży nacisk na postrzeganie człowieka nie tylko w kontekście jego biologicznego wymiaru, ale także psychologii samej osoby³². „Za umowną datę powstania psychologii jako nauki przyjmuje się datę założenia pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej w Lipsku w 1879 roku przez Wilhelma Wundta³³. Jest to, zatem okres rozkwitu analizy człowieka pod względem jego cech i skłonności. Chociaż wspomniany rok nie jest naprawdę datą narodzin nauki, jaką jest psychologia rozwoju, to jednak biorąc pod uwagę różne aspekty historyczne, za umowną datę powstania tej nauki uważa się rok 1882. Wówczas została opublikowana „w Niemczech książka Wilhelma Preyera „Dusza dziecka. Spostrzeżenia nad umysłowym rozwojem człowieka w pierwszych latach życia”. Również Georges Stanley Hall zainicjował w Bostonie wykłady o rozwoju dziecka³⁴.

W XIX wieku metodą używaną do badań nad przemianami młodego człowieka, było spisywanie ich biografii przez rodziców. Mimo, iż przez swoją subiektywność i brak szczegółowości dotyczącej np.: zmian fizjologicznych, często materiały te nie posiadały zbyt dużej wartości naukowej, to jednak wносиły wkład w ogólne rozpoznanie

³⁰ Wszystkie trzy tomy dzieła dostępne s. na stronie (07.03.2016): <http://hint.org.pl/f=DD;r=4;p=5fa0004.1> w wersji djvu. Zostały wydane w Wilnie, w 1838 roku.

³¹ Por. M. Przetacznik-Gierowska, M. Tyszkowska, dz. cyt., t. 1, Warszawa 2003, s. 10 – 11.

³² Przyjmuje się następującą definicję pojęcia *psychologia* – to „nauka zajmująca się powstawaniem procesów psychicznych, cechami psychicznymi człowieka i regulacją jego stosunków z otoczeniem”. S. Dubisz, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 2008.

³³ M. Przetacznik-Gierowska, M. Tyszkowska, dz. cyt., t. 1, Warszawa 2003, s. 13.

³⁴ M. Przetacznik-Gierowska..., dz. cyt., s. 15.

procesów dorastania i kształtowania się zachowań u ludzi. Dopiero Preyer usystematyzował metodę obserwacji na podstawie biografii, nadając kanon badań dotyczących częstotliwości tej obserwacji, formy opisu, czy nawet szczegółowości. Przykład tego stylu zamieścił w swojej publikacji „Dusza dziecka...”. Owa praktyka tworzenia biografii jako obserwacji rozwoju dziecka jest szczątkowo wciąż żywa w kulturze amerykańskiej. Tam też rodziny zakładają albumy, w których umieszczają informacje o pierwszym słowie dziecka, ząbkowaniu itd.

Obok takiej metody badawczej istniała również metoda kwestionariuszowa, stworzona przez Staneley'a Halla (1844-1924). Opracował on zestaw 134 pytań badających różne aspekty życia i dorastania emocjonalnego dziecka na poziomie szkolnym. Badał między innymi proces przejścia od stadium egocentrycznego do heterocentrycznego, podkreślając również przemianę na poziomie moralnym, kiedy zachodzi zjawisko przejścia od poddawania ocenie wyłącznie czynów, aż do dojrzałej oceny poszczególnych przyczyn prowadzących do tych czynów³⁵.

Kolejnym ojcem psychologii rozwoju był James Mark Baldwin³⁶ (1861–1934). Wniósł w świat nauki wiele pojęć i teorii, na podstawie których istnieje obecna wiedza o genetyce i rozwoju człowieka. Jego koncepcja ewolucyjna oparta na stwierdzeniu, iż rozwój jednostki może wyprzedzać ewolucyjną linię gatunku, stała się z czasem fundamentem w pojmowaniu przemian w człowieku³⁷. W swoich badaniach podkreślał znaczenie indywidualnego procesu rozwoju każdego człowieka, zanurzonego w całym procesie ewolucyjnym.

Przedstawicielem empirycznego podejścia do badań nad rozwojem osoby ludzkiej był Alfred Binet (1857–1911). Jego zainteresowania dotyczyły możliwości poddawania hipnozie. Prowadził analizę procesów

³⁵ Por. tamże, s. 15 – 17.

³⁶ Najważniejsze dzieła o szeroko rozumianym rozwoju człowieka na poziomie dziecięcym zawarł w publikacjach: *Mental development in the child and the race: methods and processes* (1895) oraz *Social and ethical interpretations in mental development: a study in social psychology* (1897).

³⁷ Por. M. Przetacznik-Gierowska..., dz. cyt., s. 17.

percepcji i pamięci. Badał dzieci pod względem przemian psychicznych szukając elementów indywidualnych i wspólnych w ich procesie rozwoju. Te osiągnięcia doprowadziły na przełomie lat 1905–1911 do stworzenia skali inteligencji. „Miała ona służyć celom praktycznym: selekcji dzieci do szkół i klas specjalnych, realizujących program nauczania dostosowany do ich ograniczonych możliwości intelektualnych. Skala ta miała na celu nie tylko diagnozę, ale i prognozę rozwoju umysłowego i stała się pierwowzorem dla wielu zbiorów testów mierzących poziom inteligencji”³⁸. Dzięki takim prekursorom istnieją dzisiaj klasy, a nawet szkoły z programem integracyjnym dla dzieci i młodzieży.

Również polscy naukowcy na przełomie XIX i XX wieku interesowali się zagadnieniem praktycznej analizy rozwoju człowieka. Potwierdzeniem tego faktu może być stworzenie laboratorium psychologicznego we Lwowie (1901 rok). Tam też powstały pierwsze usystematyzowania terminologii i siatki pojęć w psychologii eksperymentalnej³⁹. Szczególny wkład w badania polskiej psychologii miała praca Jana Władysława Dawida (1859–1914)⁴⁰ pt.: „Program postrzeżeń psychologiczno-wychowawczych nad dzieckiem od urodzenia do 20 roku życia” wydana w 1887 roku. Była to pionierska publikacja polska, która w sposób kompleksowy przedstawiała psychofizyczną analizę rozwoju dzieci i młodzieży. Zawierała również wzór „kwestionariuszu Dawida”, który podobnie jak wspomniany wyżej „kwestionariusz Bineta”, klasyfikował młodych ludzi pod względem przyporządkowania ich do odpowiednich poziomów dydaktycznych. Na podstawie tych reguł analizy przeprowadzono szereg badań, które

³⁸ Por. M. Przetacznik-Gierowska..., dz. cyt., s. 18.

³⁹ Tamże, s. 19. Podobna instytucja została powołana w 1903 roku w Krakowie, przez Władysława Heinricha (1865–1957). W 1910 roku podobne laboratorium powstało w Warszawie dzięki Edwardowi Abramowskiemu (1869–1918).

⁴⁰ Por. C. Kupisiewicz, Jan Władysław Dawid, w: *Prospects: the quarterly review of comparative education*, UNESCO: International Bureau of Education, t. 23, n. 1/2, Paryż 1993, s. 235–247. Dostępny w wersji elektronicznej z 11.11.2016 pod adresem: http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/archive/publications/ThinkersPdf/dawide.pdf

znalazły swoje miejsce w publikacjach: Zasób umysłowy dziecka. Przyczynek do psychologii doświadczalnej (Dawid, 1895). Pojawiały się też inne publikacje, powstałe dzięki współpracownicy Dawida, Anieli Szcównie: Rozwój pojęciowy dziecka w okresie 6–12 lat. Badania nad dziećmi (1899), Jak badać umysł dziecka? (O zadaniach i metodach psychologii dziecka)⁴¹ (1904). Należy również wspomnieć o działalności Józefy Joteyko (1866–1928), która „założyła w Polsce pierwsze czasopismo zajmujące się psychologią rozwojową i wychowawczą: „Polskie Archiwum Psychologii” (w 1926 roku)”⁴².

Współczesna psychologia rozwoju dzielona jest, na dwa podstawowe okresy: pierwszy od początku wieku do czasów międzywojennych oraz drugi: przypadający na lata po II wojnie światowej, aż do czasów obecnych⁴³. Ten ostatni okres uważany jest za początek analizy rozwoju człowieka nie tylko w wybranym okresie życia. Obszarem zainteresowań staje się cała osoba ludzka od momentu poczęcia, aż do podeszłego wieku. Ta dziedzina procesu przemian u człowieka skupiała się w przestrzeni dwóch głównych koncepcji rozwoju: natywiścistycznej⁴⁴ i empirystycznej⁴⁵. Z czasem jednak, gdy przeprowadzano analizy przy użyciu bardziej zaawansowanych metod diagnozowania, do głosu dochodzi kolejna teoria stworzona przez Williama Sterna⁴⁶

⁴¹ Zob. A. Szcówna, *Jak badać umysł dziecka? O zadaniach i metodach psychologii dziecka*, Warszawa 1904. Publikacja dostępna (16.10.2016) pod adresem: <http://bc.mbprom.pl/dlibra/docmetadana?id=9714&from=publication> po pobraniu pliku .djvu.

⁴² M. Przetacznik-Gierowska..., dz. cyt., s. 20.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ „Teoria (określana również mianem biologicznej) podkreślająca wpływ cech wrodzonych i dziedzicznych na kształtowanie się osobowości, głównie zdolności człowieka” w: M. Bańsko, *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 2010, hasło: „natywizm”. Owe cechy mają ujawniać się w toku rozwoju człowieka.

⁴⁵ Ta koncepcja (zwana środowiskową czy behawiorystyczną) zakłada, że na rozwój ma wpływ środowisko i zdolność uczenia się. w: M. Przetacznik – Gierowska, M. Tyszkowska, dz. cyt., Warszawa 2003, s. 21.

⁴⁶ Zob. J. Lamiell, *Beyond individual and group differences. Human Individuality, Scientific Psychology, and William Stern's Critical Personalism*, USA 2003, s. 1–20.

nazywana: teorią konwergencji⁴⁷. W tej teorii „głosił wzajemne uwarunkowanie czynników wewnętrznych (wrodzonych, dziedzicznych właściwości osobniczych) i czynników zewnętrznych, wpływających na aktualizowanie się potencjalnych dyspozycji”⁴⁸.

W tym okresie zrodził się również problem definiowania procesu dojrzewania. Przedstawiciele teorii natywistycznej z Arnoldem Gesellem na czele, umiejscawiali definicję dojrzewania w cyklu rozwoju biologicznego. Dojrzałość, więc osiągnano na pewnych poziomach, gdy kształtowały się określone zdolności organizmu, np.: motoryczne. Były to „kroki milowe” w całym schemacie rozwoju biologicznego człowieka. Behawiorystyczny nurt, którego reprezentantem był John Watson zakładał, że „formy zachowania s. przede wszystkim nabyte i wyuczone, i można je rozwijać przez ćwiczenia i uczenie się”⁴⁹.

Dojrzewanie nierozzerwalnie związane jest z gromadzeniem doświadczenia w całym życiu. Wynikiem doświadczenia w świadomości człowieka jest często „imprinting”⁵⁰ danego zdarzenia. Czyli wypracowana metoda radzenia sobie z jakimś zjawiskiem bądź zgromadzony zespół informacji, pomagający w wyciąganiu wniosków. Przykładem imprintingu, a więc wdrukowywania do świadomości informacji może być odruch powstrzymywania dotyku czajnika z gorącą wodą. Imprinting to zatem również jeden z naturalnych mechanizmów obronnych. Owo zjawisko „wdrukowania” jest jednak znacznie szerszym polem interpretacji dla świadomości. Nie tylko

⁴⁷ Por. J. Bielecki, *Integralny rozwój osobowy i jego uwarunkowania*, <http://www.fidesetratio.org.pl/files/plikipdf/bielecki5.pdf>, [dostęp: 15.11.2016].

⁴⁸ M. Przetacznik-Gierowska..., dz. cyt., s. 22.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Por. A. Augustynek, *Imprinting – u podstaw tworzenia się więzi rodzinnych i preferencji seksualnych*, <http://www.psychologia.net.pl/artukul.php?level=377> dostęp: 10.11.2016. Owe zjawisko pierwszy raz zdefiniował oraz opisał biolog Konrad Lorenz w 1935 roku. Badania nad imprintingiem u ludzi: P. Gray, *Theory and evidence of imprinting in human infants*, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00223980.1958.9916279#preview>, dostęp: 13.10.2016. J. Bowlby, *The nature of the child's tie to his mother*, <http://www.psychology.sunysb.edu/attachment/online/nature%20of%20the%20childs%20tie%20bowlby.pdf>, dostęp 15.11.2016.

chroni poprzez zapamiętanie określonych bodźców. Służy również, gdy uczymy się postępowania z innymi ludźmi. Imprinting jest odpowiedzialny także za budowanie wspólnotowych relacji między rodzicami, a dzieckiem – taki mechanizm jest dostrzegalny nie tylko wśród ludzi, to cecha powszechna, objawiająca się np.: stadną formą życia zwierząt. Istnieje jednak negatywna strona tej zależności. „Wdrukowanie” działa również na naszą niekorzyść, jeżeli w grę wchodzi „koncepcja urazów wczesnodziecięcych, które stanowią zagrożenie w sytuacji braku lub niedoboru opieki macierzyńskiej w początkowych okresach życia”⁵¹. Wynika z tego, iż dziecko, którego doświadczenia życiowe na początku procesu imprintingu przeplatane są traumatycznymi przeżyciami, kształtuje swoją psychikę i formy reagowania w zupełnie inny, odbiegający od standardów zachowań, sposób. Można zatem zakładać, iż ten mechanizm jest w dużym stopniu odpowiedzialny za anomalie komunikacyjne występujące w Internecie, obserwowane u „drapieżców”. Sprawić może również, że staniemy się bardziej podatni na zagrożenia płynące z Internetu.

W 1972 roku Robert Havighurst przedstawił koncepcję zadań rozwojowych⁵². Na ich przykładzie można stwierdzić, w którym okresie rozwoju człowieka mogą nastąpić pomyłki w wyrabianiu w sobie mechanizmów obronnych przed zgubnymi skutkami komunikacji w Internecie. Havighurst podzielił wszystkie zadania na 6 okresów rozwoju w cyklu całego życia. Podział przedstawia okres: niemowlęcy i wczesny (*infancy & early childhood*, lata od narodzin do 6 roku życia), średnie dzieciństwo (*middle childhood*, 6–12 rok życia), wiek młodzieńczy (*adolescence*, 13–18 rok życia), wczesna dorosłość (*early adulthood*, 19–30 rok życia), wiek średni (*middle age*, 30–60 rok życia) oraz późna dojrzałość (*later maturity*, od 60 roku życia). Rodzice kierujący się tą metodą interpretacji rozwoju swoich dzieci, powinni zwrócić uwagę, na ogólne uwarunkowania specyficzne dla każdego

⁵¹ M. Przetacznik-Gierowska..., dz. cyt., s. 68.

⁵² Zob. M. Tevis, *Characteristics of Developmental Task*, UTPA 2006, http://www.utpa.edu/dept/curr_ins/faculty_folders/tevis_m/docs/Havighursts_Developmental_Task_Stages.pdf dostęp: 06.03.2016.

z tych przedziałów. Dzieci do 6 roku życia, potrzebują nieustannej pielęgnacji i uwagi obojga rodziców. Wynika to z kształtowania się podstawowych funkcji fizjologicznych, tj.: chodzenie, przyjmowanie pokarmów, nauki mówienia, a także pierwsze próby uczenia zdolności czytania. Jest to okres, w którym należy ograniczyć dostęp do mediów audiowizualnych, ponieważ może to mieć negatywny wpływ na dalszy rozwój intelektualny dziecka⁵³.

Średnie dzieciństwo to okres, w którym rodzice muszą uczestniczyć aktywnie w życiu młodego człowieka, ukazując i kształtując zdolności społeczne w gronie rówieśników. Jest to też okres, w którym powinno rozpocząć się przekazywanie ról i różnic płciowych, wyrażających się np.: w stroju dziecka. Ten czas jest okresem, w którym rozpoczyna się przekazywanie wiedzy o tym co jest dobra, co złe, co wypada, a co jest niestosowne.

Okres adolescencji jest najbardziej wymagającym ze strony rodziców. Młody człowiek w wieku 13–18 lat przechodzi szereg przemian nie tylko na poziomie fizjologicznym, ale również na płaszczyźnie psychicznej. Rozpoczyna się czas, w którym młoda osoba zaczyna umacniać związki ze swoimi znajomymi. Mają one już znacznie dojrzały i poważniejszy charakter. W tym czasie leży przed rodzicami również rola uświadomienia młodego człowieka, co do roli mężczyzny i kobiety i ich ról w rodzinie. Na tym poziomie młoda osoba powinna akceptować już swój wygląd. W tym kontekście ważna jest kontrola rodziców, ponieważ okres ten często nacechowany jest brakiem akceptacji samego siebie, a w konsekwencji, schorzeniami typu: bulimia czy anoreksja. Przyczyn takiego stanu można poszukiwać w obecnej kulturze, która preferuje „kult mody”. Młody mężczyzna przedstawiany jest jako silny, umięśniony, czasem też wytatuowany człowiek, ubrany w „modne” stroje. Natomiast młoda kobieta, ma zawsze makijaż, farbowane włosy i nienaganną figurę. Nosi ubrania najdroższych marek. Taka postawa atakuje wszelkie przejawy indywidualizmu młodej osoby, które wypracowują rodzice od pierwszych lat. Stąd wzmożona kontrola jest kluczowym warunkiem wprowadzenia

⁵³ Por. H. Schaffer, *Psychologia dziecka*, Warszawa 2007, s. 30–31.

dziecka w okres wczesnej dorosłości. Adolescencja to również cykl, w którym szczególną rolę odgrywa działanie rodziców w przygotowywaniu młodego człowieka do dorosłej samodzielności. Należy też zwrócić szczególną uwagę na problem religii. Ukazywać i wzmacniać postawy odpowiedzialności społecznej. W całym tym procesie istotny jest też moment przedstawienia młodemu człowiekowi Internetu jako źródła wiedzy, a potem rozrywki. Powiedzieć o zagrożeniach płynących z sieci. Konieczne jest ukazanie faktu, że Internet nie jest podstawą i jedyną skarbnicą wiedzy.

Faktem jest jednak, iż zgodnie z badaniami, dostęp do Internetu mają już dzieci w 10 roku życia⁵⁴, a 53% dzieci w tym wieku posiada konta na portalach społecznościowych typu: Facebook czy Twitter. Powszechnie przyjmuje się, że trzynastolatki mają już własne profile i czynnie uczestniczą w procesach komunikacji internetowej. Raport udowadnia, iż większość młodych ludzi do 13 roku życia, posiada już wiedzę dorosłych w zakresie portali społecznościowych. Jednak nie posiadają odpowiedniego przygotowania, czy wiedzy o unikaniu zagrożeń płynących z Internetu. Według Havighursta, dzieci w tym wieku mogą być ukształtowane w dowolny sposób przez przekaz płynący z Internetu. A wspomniane wcześniej anomalia imprintingu wynikające z doświadczeń wieku młodzieńczego, mogą w dzisiejszym świecie pochodzić z cyberprzestrzeni⁵⁵. Stąd bierze się bezwzględna potrzeba zrjonalizowania programu powszechnej edukacji dzieci i młodzieży. Tak globalny wpływ i młody wiek internauty tworzą nowy system porozumiewania się, który można określić mianem „języka Internetu”. Ten język, już dostrzegalny w świecie rzeczywistym, jest trafnym dowodem na przekształcanie się młodego pokolenia.

⁵⁴ AVG Blogs, *Is your pre-teen a 'digital adult'? Research for Digital Diaries part four suggests they almost certainly are*, <http://blogs.avg.com/news-threats/pre-teen-digital-adult-research-digital-diaries-part-suggests/> dostęp: 20.11.2016.

⁵⁵ Efekt trendów i zachowań przenoszonych przez Internet.

Język Internetu a rozwój osoby ludzkiej

Język jest podstawowym sposobem wyrażania siebie, własnej tożsamości i sposobu komunikacji z innymi ludźmi. Język to szczególny dar Boga, ale i wielkie zadanie człowieka. Bóg przemawia do człowieka jego własnym językiem⁵⁶. Szczególny dar, charyzmat języków, otrzymali Apostołowie w Dzień Zesłania Ducha Świętego.⁵⁷ Bez języka nie może istnieć zbiorowa świadomość danego narodu. Zadanie człowieka wobec języka to poprawność w używaniu pojęć i piękno mowy. Współczesne medium, jakim jest Internet, posiada także swój własny język.

Istnieje korelacja między rozwojem człowieka, a językiem, którym na co dzień posługują się miliony internautów. Główna zależność leży u podstaw wykształcenia. Jako język należy rozumieć zestaw symboli, znaków, którym przypisano określone dźwięki, bądź znaczenie zrozumiałe dla grupy ludzi zazwyczaj związanej ze sobą etnicznie⁵⁸. Istnieją również języki uniwersalne, np.: język muzyki, czy matematyka.

Podobnie jak istnieją różne odmiany języka ludzi, tak też jest z językiem Internetu. Najbardziej podstawowym komunikatem przesyłanym przez Internet jest adres do strony URL⁵⁹, jest elementem technicznego języka Internetu. Adres URL zbudowany jest z subdomeny (np.: www.), nazwy witryny (domeny drugiego rzędu, np.: sejm) oraz domeny pierwszego rzędu określającej kraj pochodzenia⁶⁰, bądź tematykę strony⁶¹. W miarę jak sieć się powiększała narodził się problem z nazewnictwem adresów. Dlatego też, podobnie jak w języku ludzi, powstała potrzeba normalizacji – wprowadzenia

⁵⁶ Por. Dz 26, 14.

⁵⁷ Dz 2, 11.

⁵⁸ Por. A. Jeż, *Jeż, Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002, s. 51 – 66, por. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006, s. 11 – 13.

⁵⁹ URL – ang. Uniform Resource Locator, uniwersalny identyfikator zasobu. zob. J. Grzania, *Zasady komunikacji internetowej*, w: M. Bańko, „Polszczyzna na co dzień”, Warszawa 2006, s. 311.

⁶⁰ Np.: .pl dla Polski, .uk, co.uk – Wielka Brytania, waw.pl – Warszawa, Polska itd.

⁶¹ .gov – domena rządowa, .gov.pl – domena rządowa dla Polski

ogólnych zasad nazewnictwa adresów URL⁶². Taka potrzeba wynikała z faktu, iż powstawały adresy, zbliżone do siebie, a często różniące się pisownią z dużych, bądź z małych liter. Również automaty internetowe, katalogujące, przeszukujące adresy często tworzyły zbędne duplikaty w bazach danych, co w konsekwencji prowadziło do błędów i przeładowań tych baz.

Normalizacja adresów URL polegała przede wszystkim na maksymalnym uproszczeniu samego adresu. Istniały koordynaty, które były reprezentowane przez IP (np.: <http://213.180.141.140>, który dzięki normalizacji obecnie oznacza: <http://www.onet.pl>). Zamiana adresów IP wprowadziła zasadnicze usprawnienie w procesie korzystania z Internetu. Kolejnym krokiem było przyjęcie przez przeglądarki domyślnego przyjmowania numerów portów w zależności od zawartości, do której się odwoływał⁶³. Dzisiaj bardziej precyzyjne określanie portów może następować, np.: przy konfigurowaniu klientów poczty e-mail, bądź dostępu do protokołu FTP⁶⁴. Normalizacja dotyczyła też formy adresów. Obecnie istnieje trend, który modeluje adresy według wzoru: www.przyklad.pl. Nie występują w nim znaki specyficzne dla liter w wybranych językach narodowych, a więc: ą, ż, ź, ł itd. Ostatnim istotnym krokiem w normalizacji jest usunięcie w adresie URL rozwinięcia ścieżki dostępu, reprezentowane dla strony głównej zazwyczaj przez: `„/index.html”`. Znak „space”⁶⁵ został zastąpiony w adresach symbolem „_”. Pomimo usilnych starań całej społeczności internetowej, wciąż nie udało się wyeliminować wszystkich adresów nieprzystających do wzorca normalizującego. Poza adresem URL należy wymienić również inne języki techniczne Internetu, jak np.: HTML, PHP, CSS itd. Są to języki, które mówią przeglądarkom jak ma wyglądać i funkcjonować witryna internetowa. Ich składnia nie

⁶² Zob. S. Lee, S. Kim, S. Hong, *On URL Normalization*, <http://dblab.ssu.ac.kr/publication/LeKi05a.pdf>, dostęp: 5.11.2016.

⁶³ Np.: <http://www.onet.pl:80>, gdzie „:80” oznacza numer portu. Dla http wartością standardową jest 80.

⁶⁴ FTP (File Transfer Protocol) – z ang. protokół transferu plików.

⁶⁵ Space – odstęp osiągnany przez wciśnięcie zazwyczaj najdłuższego klawisza na klawiaturze).

ma prostej, czytelnej formy jak zwyczajny komunikat przesyłany poprzez komunikatory internetowe. Jest raczej, zbiorem komend rozumianych przez komputer-serwer i komputer-klienta.

U podstaw porozumiewania się przez Internet leżała wymiana informacji między ludźmi za pomocą tekstu. Dlatego też z czasem wytworzyło się złudne przeświadczenie o anonimowości rozmówców⁶⁶. Często internauci uważają, iż nie podając swojego imienia i nazwiska pozostają bezpiecznie i bezkarni w sieci. Taka pewność prowadzi do wytwarzania się zachowań społecznych, destrukcyjnych, a nawet socjopatycznych. Pomimo technicznej niemożności istnienia w Internecie w sposób anonimowy, przeciętny internauta przyjmuje zazwyczaj dwa stopnie swojej odpowiedzialności za komunikację, w której uczestniczy: pełna anonimowość oraz anonimowość częściowa. Pełna anonimowość ma miejsce dla internauty w momencie, kiedy nie musi podawać żadnych informacji personalnych, aby rozpocząć komunikację, np.: na czatach, gdzie może zalogować się, jako tymczasowy użytkownik⁶⁷. Z sytuacją anonimowości częściowej mamy do czynienia np.: na forach tematycznych, kiedy to internauta jest zazwyczaj zmuszony do podania nicka⁶⁸ oraz adresu e-mail w celach kontaktowych⁶⁹.

Internet posiada trzy typy komunikacji przy użyciu języka zrozumiałego dla konkretnych grup ludzi:

1. „Typ konwersacyjny, który można nazywać także czatowym, ponieważ reprezentują go wszelkiego rodzaju pogawędki internetowe.
2. Typ korespondencyjny, który obejmuje kanały komunikacyjne oparte na liście elektronicznym: pocztę elektroniczną, grupy, listy i fora dyskusyjne.

⁶⁶ Por. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006, s. 26–27.

⁶⁷ Np.: <http://czateria.interia.pl>

⁶⁸ Nick, również nickname – przezwisko, ksywa.

⁶⁹ Por. J. Grzenia, *Zasady komunikacji internetowej*, w: M. Bańko, „Polszczyzna na co dzień”, Warszawa 2006, s. 313.

3. Typ hipertekstowy, który reprezentują teksty dostępne w sieci World Wide Web (również te, które nie zawierają hiperłączy), a nienależące do typu pierwszego i drugiego.”⁷⁰

Specyficzny język Internetu sprawił, iż powstał wewnętrzny podział tekstów publikowanych na stronach sieci. Mowa tu o tekstach pierwotnie internetowych i wtórnie internetowych. Pierwszy typ tekstów, ma charakter publikacji przygotowanej do Internetu. Drugi natomiast, jest przeniesieniem tekstu z innego medium, np.: książki. Podział powstał w dobie masowego przenoszenia informacji do sieci. Cechą odróżniającą oba typy jest lepsza jakość składniowa w przypadku tekstów wtórnych.

Językowa wymiana informacji w Internecie charakteryzuje się szeregiem cech odróżniających ją od powszechnych mediów⁷¹. Pierwszą cechą jest możliwość prowadzenia dialogu w przestrzeni czasu. Poza telefonem, taką właściwość posiada tylko Internet. Jego budowa stwarza możliwość interakcji elementów. Dialogowość daje internautom prawo i możliwość swobodnego⁷² wypowiedzania swoich opinii. W przeciwieństwie do rozmowy telefonicznej, proces komunikacyjny może trwać znacznie dłużej, ponieważ każdy ma dostęp do pola komentarzy pod artykułem, jeśli autor wyraził na to zgodę. Dialogowy charakter komunikacji zachodzi w Internecie również, w momencie, gdy odbiorca informacji z danej strony internetowej może przy pomocy pozostawionego w komentarzu adresu wejść w dialog z autorem lub też użyć adresu autora, często wstawianego pod artykułem.

Kolejna cecha to spontaniczna forma wypowiedzi. W czasie analizy dowolnej komunikacji pisemnej np.: na czatach, można zaobserwować pewien typowy zespół własności wynikających z charakteru Internetu. W takim przekazie mamy do czynienia z błędami ortograficznymi i interpunkcyjnymi, z efektem „upraszczania” tekstów,

⁷⁰ J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006, s. 43.

⁷¹ Zob. tamże, s. 45; 97 – 119.

⁷² Należy tu nadmienić, iż czasem dochodzi do cenzury w związku z naruszeniem regulaminu danej strony. Ma to zazwyczaj miejsce, gdy łamie się przepisy etykiety konkretnej strony.

poprzez różnego typu skracanie słów, a nawet pełnych zdań. Często opcją jest też zmiana kroju i koloru czcionki, który podkreśla indywidualność danego internauty w całym tłumie wielu informacji. Charakterystycznym dla cechy spontaniczności jest krótki przekaz, który żyje i nie jest „inscenizowany”. Zazwyczaj taki komunikat nie ma więcej niż kilka linijek tekstu. Internauta w takiej sytuacji często wyraża swoje opinie używając takich znaków jak: wielokropek, wykrzyknik lub znak zapytania. Takie rozmowy nie mają zazwyczaj konkretnego tematu i w przypadku czatu, w pokoju dostępnym dla wszystkich, istnieje kilka równoległe dyskutowanych zagadnień. Wydaje się, że istnieją przynajmniej dwa czynniki, dla których dochodzi do takiego zniekształcenia języka: w przypadku czatu możemy mówić o anonimowości (pseudoanonimowości) oraz braku identyfikacji ze wspólnotą, z którą prowadzi się dialog. Inaczej wygląda komunikacja, w której wyklucza się anonimowość. W przypadku forum internetowego do głosu dochodzi czynnik tematyki podejmowanego problemu, co może być dla internauty silnym bodźcem do emocjonalnej ekspresji swoich poglądów, jednak nie jest regułą. E-mail będzie posiadał inny uwarunkowanie. Pomimo, że może przekazywać informacje nacechowane emocjami i spontanicznością, to zazwyczaj s. one kontrolowane po redakcji tego elektronicznego listu. Najniższym stopnie spontaniczności cieszą się różnego typu poradniki internetowe oraz fora dyskusyjne⁷³.

Język Internetu to język przede wszystkim potoczny. Każda wypowiedź, z wyjątkiem oficjalnych stron firm, czy organizacji będzie zawierała pewną formę kolokwializmu. W procesie wymiany informacji na żywo, będzie można zaobserwować sytuację, w której przywitanie będzie miało formę: „hejka”, a nie np.: „cześć”.

Komunikacja internetowe, jak i sam język, jest uzależniona od danej sytuacji rozmówcy. Dzisiejsze komunikatory⁷⁴ dają możliwość stworzenia odpowiedniego środowiska rozmowy. Oznacza to, iż można dowolnie określić parametry dialogu: czy ma mieć formę

⁷³ Por. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006, s. 104.

⁷⁴ Np.: Gadu-Gadu, Skype, Messenger.

wideo, czy jest to rozmowa prywatna, bądź otwarta dla wszystkich znajomych. Zazwyczaj internauci, którzy decydują się na komunikację za pomocą czatów, wybierają określone pokoje tematyczne, wtedy ich kontekst sytuacyjny jest lepiej rozpoznawalny dla innych rozmówców. W łatwiejszy sposób może dojść do nawiązania rozmowy z nowopoznaną osobą. Cecha sytuacyjności jest szczególnie widoczna w przypadku forów dyskusyjnych. Użytkownik logujący się do takiego grona, musi wybrać temat ogólny z gałęzi dostępnych zagadnień, po czym analizować i wybierać co raz bardziej szczegółową tematykę tego zagadnienia, aż w końcu dotrze do potrzebnemu mu informacji. Fora tego typu mają zazwyczaj wpisane ostrzeżenie w regulaminie, mówiące o usunięciu postu niepasującego do ogólnego tematu danego zagadnienia⁷⁵.

Kolejna cecha związana jest z multimedialnością⁷⁶ sieci. Przekaz internetowy zawarty nawet w typowej stronie nie zawiera już jedynie tekstu. Jego wartość informacyjną podnoszą zazwyczaj dodawane zdjęcia, wykresy, dźwięki, a nawet filmy. Sam tekst często nosi w sobie zadatki multimedialności, dzięki łączeniu różnych technik edytorskich, ubogacających cały przekaz. Łączenie przekazów o różnej naturze jest też przejawem hipertekstowości. Cecha ta, przy pomocy hiperłączy, jest w stanie połączyć odnośnikami tekst z innymi materiałami multimedialnymi, znajdującymi się w innym komputerze. Przykładem takiej hipertekstowości jest internetowa encyklopedia „Wikipedia”⁷⁷.

⁷⁵ Zob. np.: http://www.elektroda.pl/rtvforum/faq.php#regulamin_forum (dostęp 20.10.2016).

⁷⁶ Por. P. Drzewiecki, *Renesans słowa. Wychowanie do logosfery w kulturze audio-wizualnej*, Toruń 2010, s. 134–135.

⁷⁷ Przykład działania hipertekstu: http://pl.wikipedia.org/wiki/Fizyka_kwantowa (dostęp: 22.10.2016). Obok zwykłego tekstu można odnaleźć zdjęcia, które po kliknięciu przenoszą użytkownika do wersji powiększonej. Również tekst wyróżniony na niebiesko (najczęściej) jest hiperłączem do innych zagadnień związanych z tematem. Zob. P. Drzewiecki, dz. cyt., s. 135–136; zob. J. Kloch, *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013, s. 114–115.

Język Internetu jest zawsze dynamiczny. Dzięki swojej elektronicznej naturze może zmieniać się zgodnie z życzeniem autora. Sam twórca może wprowadzać do niego nowe elementy, usuwać czy edytować swoje dzieło. Pod tym względem druk, czy książki nie s. w stanie zastąpić sieci. Aktualizacja tekstu publikacji związana jest z drukiem nowego nakładu, natomiast Internet daje możliwość natychmiastowych zmian. Dynamizm Internetu ma swoje odzwierciedlenie również w szybkości przepływu informacji⁷⁸.

Nie bez znaczenia jest tutaj również czas, w którym dany artykuł jest opublikowany na stronie. Zakłada się, że Internet w stosunku do innych środków przechowywania danych jest najtrwalszą przestrzenią⁷⁹. Choć spotyka się w obszarach sieci miejsca, takie jak: czaty, gdzie czas przechowywania jest minimalny i ograniczony powierzchnią przydzieloną przez administratora.

Dzięki omówionym powyżej cechom można dostrzec jak duży proces ewolucyjny przeszedł tekst internetowy, od podstawowych postów, aż do multimedialnej zawartości. Rozwój komunikacji internetowej prowadzi osobę w miejsce, z którego może łatwo i szybko przesyłać informacje. Daje narzędzia do komunikacji z drugim człowiekiem. Jednak należy zauważyć, że w wielu przypadkach spłyca formy myślenia. Wypowiedzi w Internecie s. znacznie krótsze niż, te które można spotkać w publikacjach. Język Internetu jest jednocześnie zagrożeniem dla człowieka. Poprzez różnego rodzaju skróty myślowe, formy obrazkowe⁸⁰, akronimy⁸¹, osoba przechodzi z wartości słowa do graficznego znaku. Następuje zjawisko zubożenia językowego, po-

⁷⁸ Na portalach informacyjnych, opiniotwórczych można spotkać się z sytuacją aktualizowania tekstu na stronie przez autora. Najczęściej po umieszczeniu w komentarzu uwagi do twórcy artykułu o jakimś błędzie, np.: literówkach w tekście.

⁷⁹ Zob. J. Grzenia, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006, s. 117.

⁸⁰ Np.: :) – symbol (emotikona) oznaczający uśmiech w komunikacji internetowej; :(- smutek ;(- płacz :* - pocałunek itd.

⁸¹ W internetowym slangu istnieje zbiór akronimów pochodzących z języka angielskiego, np.: F2F – „face to face” – oznacza zaproszenie do rozmowy twarzą w twarz; LOL – laughing out loud – „śmieję się głośno” – wyrażenie ma na celu pokazać reakcję odbiorcy na daną informację.

legającego na pojawianiu się w przestrzeni życia codziennego zwrotów pochodzących z czatów internetowych, np.: „hejka”, „nara”, „dozo”, „pozdro”⁸². Internet przez swą szybkość i skrótowość informacji „nie pozwala” na dotarcie do właściwych pojęć o człowieku i świecie. Nie uczy, a wręcz pozbawia człowieka samodzielnego myślenia.

Internet staje się również przestrzenią mieszania wielu kultur. Jest multikulturowym przekaznikiem. Język przekazu internetowego może być naukowy, poprawny, elegancki w zależności od tego kto jest autorem przekazu i jaki cel pragnie osiągnąć. W sieci można spotkać także i te systemy kulturowe, które propagują zaburzenia nie tylko w rozwoju człowieka, lecz również w zniekształceniu języka Internetu.

Język Internetu jako narzędzie kształtowania kultury człowieka

Kultura posiada wiele definicji. Potocznie definiowana jest w kontekście indywidualnym i często określa sposób zachowania się, oglądę jakiejś osoby, bądź w skali szerszej może określać sztukę. Kultura jednak jako zjawisko ma znacznie szerszy zasięg. Jest „świadomym, społecznie przekazywanym dziedzictwem wytworów, wiedzy, przekonań, wartości i oczekiwań normatywnych, które to dziedzictwo pomaga członkom danego społeczeństwa radzić sobie z pojawiającymi się problemami”⁸³.

Kultura to forma życia człowieka, która potrafi go kształtować w zakresie indywidualnym, poprzez język, obyczaje i prawa płynące z tradycji. Człowiek jest twórcą i celem kultury. Kulturą jest wszystko, co człowiek stworzył własnym myśleniem. Kultura charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród istot żyjących na ziemi. Jest istotnym i uniwersalnym atrybutem natury ludzkiej⁸⁴.

Znaczenie słowa kultura sięga do biblijnego początku człowieka i obowiązku nadanego mu przez Boga „czynienia zimie sobie

⁸² Por. J. Grzenia, *Komunikacja...*, Warszawa 2006, s. 145, por. P. Drzewiecki, dz. cyt., Toruń 2010, s. 138–139.

⁸³ N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, Poznań 2001, s. 37.

⁸⁴ Por. K. Czuba, *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 25.

poddanej”⁸⁵. Aby człowiek tworzył właściwą kulturę powinien przyjąć za fundament wartości dobra i prawdy. Dotyczy to także kultury tworzonej przez osobę w sieci Internetu. Człowiek jako kreator kultury tworzy przede wszystkim siebie samego poprzez świadomość i etykę. Jeżeli działa w zgodzie z zasadami i normami tworzy dobrą i prawdziwą kulturę. Jej celem jest kształtowanie osoby dojrzałej, zdolnej doprowadzić swoje możliwości do pełnego rozwoju. Kultura pojmowana integralnie obejmuje dwa wymiary człowieka: to kim jest i co posiada. To „kim jest”, jest najważniejsze dla rozwoju człowieka i relacji międzyludzkich. Ważne jest też posiadanie, o ile ma wpływ pozytywny na rozwój osobowości człowieka⁸⁶.

Święty Jan Paweł II określił kulturę jako wysiłek ludzkiego życia, „oznacza dążenie do świata, w którym człowiek realizuje swe człowieczeństwo, we właściwej mu transcendencji i przez odniesienie do prawdy, dobra i piękna”⁸⁷. Należy pamiętać przede wszystkim, że kultura jest autentyczna, kiedy wywodzi się z prawdy. Bez tej fundamentalnej wartości, dochodzimy do zjawiska, które jest antykulturą, a jej powstawanie w historii człowieka prowadziło zawsze do upadku wartości życia ludzkiego i samozagłady⁸⁸.

Zakłamanie podstawowych wartości, rodzi inne zjawiska kolidujące z naturalną kulturą człowieka. Przykładem takiego zjawiska we współczesnym świecie jest relatywizm kulturowy⁸⁹. U jego podstaw leży przekonanie, iż nawet w obrębie wewnętrznego kręgu kulturowego danego społeczeństwa, nie istnieje jeden społeczny wzorzec kulturowy. Efektem takiego twierdzenia jest rozbicie wspólnoty narodu, a to może prowadzić do eklektyzmu, alienacji i rozpadu. A dzisiaj także do aktów przemocy. Wciąż również można odnaleźć przykłady filozofii Hegla, zakładającej, że to kultura stworzyła człowieka.

⁸⁵ Rdz 1, 28.

⁸⁶ Por. K. Czuba, dz. cyt., s. 26; 31–32.

⁸⁷ Tamże, s. 26.

⁸⁸ Przykładem kontrkultury jest neonazizm niemiecki. Por. N. Goodman, dz. cyt., s. 45.

⁸⁹ Por. tamże, s. 46.

Jednak „związek między kulturą i ludźmi ma charakter wzajemny. Choć tworzymy kulturę (...), to ona sprawia, że jesteśmy ludźmi”⁹⁰. Jest to bardzo bliskie temu, co pisał Jan Paweł II pod warunkiem, że fundamentem tworzenia kultury jest prawda. Kultura ubogaca nas poprzez doświadczenia dziedzictwa pokoleń. Innym zagrożeniem jest etnocentryzm, który w swoich założeniach przyjmuje istnienie tylko własnej kultury, jako moralnie wyższej od pozostałych⁹¹. Przedstawiciele społeczności etnocentrycznej zawsze oceniają innych. Wydają osąd nie bacząc na przesłanki. Każdy przejaw innej kultury musi być usunięty. Jest to niezgodne z wolą Boga, prawdą o człowieku i kulturze. Każda kultura oparta na fundamentach uniwersalnych tworzy wspólne dobro. We współczesnej kulturze brak jest wartości fundamentalnych. Rodzi to kryzys człowieka i wszystkiego, co jest istotą kultury. We współczesnej kulturze wszystko ma służyć celom ekonomicznym. Najważniejszy jest zysk. W ten sposób kultura staje się „towarem”.

Patrząc przez pryzmat tak rozumianej kultury, można dojść do wniosku, że język Internetu przedstawiony w poprzedniej części jest antytezą kultury. W środowisku internetowym często przekaz odbywa się w formie wulgaryzmów. Nierzadko można też spotkać opinie, które godzą choćby w religię. To stało się powodem masowych działań ze strony administratorów stron i portali. Zaczęto tworzyć netykiety – opracowywać regulaminy korzystania z Internetu w tych przestrzeniach. Za naruszenie tych zaleceń, grozi zazwyczaj zawieszenie konta użytkownika, a więc blokada jego aktywności w danym forum, bądź czacie. Owe reguły zostały stworzone na podstawie *savoir-vivre*⁹². Podstawowe części wspólne dla wszystkich netykiet to: zwrócenie internaucie uwagi, aby pisał na temat i zwięźle, co słyca komunikat wysyłany do drugiej osoby, bądź grupy; nie należy używać wielkich liter⁹³. Nie wolno zbyt pochopnie stawiać wykrzykników.

⁹⁰ K. Czuba, dz. cyt., s. 38.

⁹¹ Zob. tamże, s. 46.

⁹² Zob. J. Grzania, *Zasady...*, s. 330.

⁹³ W języku internetowym używanie wielkich liter oznacza krzyk.

W obronie kultury człowieka występują również takie zapisy jak: zakaz przeklinania; obrażania rozmówców i atakowania ich osoby; a przede wszystkim nie wolno podszywać się pod innych⁹⁴.

Język Internetu odzwierciedla współczesne zamięłowania do nieodpowiedzialnego splotania kultury i tworzenia antykultury. W przekazie internetowym istnieją bardzo poważne oszustwa. Są to: podszywanie się pod innych, wykorzystywanie wizerunku osób i prowadzenie gier, mających na celu uzyskanie określonych korzyści z procesu komunikacyjnego. Reasumując można stwierdzić, że bardzo często język przekazu internetowego nie jest pomocą w rozwoju człowieka, ale często jego degradacją moralną, a nawet ontologiczną. Człowiek bowiem odchodzi od prawa naturalnego, które jest Bożym zamysłem wpisany w ludzką naturę. Wielokrotnie treści i forma przekazu s. pogwałceniem podstawowych wartości chrześcijańskich.

Streszczenie

Internet jest narzędziem przyspieszonego rozprzestrzeniania się wiedzy i informacji, co może pomóc w rozwoju osoby i społeczeństwa. Ważna jest tutaj świadomość odbiorcy i przekaziciela informacji, a także kulturowego znaczenia i symboliki. Bardzo ważną jest świadomość, że człowiek jest istotą niepowtarzalną, a wolność jest mu dana przez Boga w akcie stworzenia i każdy wybór świadomy lub podświadomy czyni go dobrym lub złym. Wolność człowieka jest wspomagana przez łaskę Bożą, która pozwala na prawidłowe wybory. Powstaje pytanie – jak Kościół może pomóc człowiekowi w jego relacji z Internetem? Internet daje Kościołowi możliwość dotarcia do każdego odbiorcy w świecie. Umożliwia wiedzę o Bogu, o człowieku. Daje możliwość dialogu i otrzymywania odpowiedzi na pytania, umożliwia poszukiwanie głębszych refleksji duchowych nad rozwojem człowieka. Sieć sama w sobie również oddziałuje i wpływa na ewolucję osoby, a wyraża się to choćby przez kulturę i jej język.

⁹⁴ Por. H. i T. Zgółka, *Językowy savoir-vivre...*, Poznań 2001, s. 190–204; por. E. Sawicka, *Savoir-vivre. Podręcznik dobrych manier*, Bielsko-Biała 2005, s. 316–319; <http://netykieta.prv.pl/> (dostęp 27.10.2016), <http://www.irc.pl/netykieta> (dostęp 27.10.2016), <http://www.interklasa.pl/portal/dokumenty/Netykieta/ks.html> (dostęp 27.10.2016), http://pomoc.onet.pl/63,3826,faq_serwis.html (dostęp 27.10.2016).

Summary

The Internet is a tool that accelerates the spread of knowledge and information which can help in development of human and society. Awareness of information as well as culture meaning and symbolism are important for those who're receiving and sending it. Very important is to understand that man is a unique and freedom is given to him by God at act of creation and our choices, conscious or subconscious, make them good or bad. The freedom of man is aided by God's grace that allows us for proper choices. But how the Church can help a person in his coexistence with the new cyber reality? The Web gives the Church ability to reach every man in the world. It allows to discover knowledge about God and man. It gives the opportunity for dialogue and answers for questions, helping in search for deeper thought about the spiritual development of man. The Internet itself also affects and influences on a person, it is expressed even by the culture and language. That's why deeper contemplation seems to be necessary in modern times.

Słowa kluczowe: Internet, język, kultura, rozwój człowieka, chrześcijański humanizm

Key words: the Internet, language, human development, culture, Christian humanism

Bibliografia

- Bańko M., *Wielki Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 2010.
- Bielecki J., *Integralny rozwój osobowy i jego uwarunkowania*, www.fidese-tratio.org.pl/files/plikipdf/bielecki5.pdf [dostęp: 15.11.2016 r.].
- Bowlby J., *The nature of the child's tie to his mother*, www.psychology.su-nysb.edu/attachment/online/nature%20of%20the%20childs%20tie%20bowlby.pdf [dostęp: 15.11.2016 r.].
- Czuba K., *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003.
- Czuba K., *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, Toruń 2007.
- Drzewiecki P., *Renesans słowa. Wychowanie do logosfery w kulturze audio-wizualnej*, Toruń 2010.
- Dubisz S., *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 2008.
- Dziewiecki M., *Zwykłym językiem o niezwykłym chrześcijaństwie*, Toruń 2010.
- Eco U., *Diariusz najmniejszy*, Kraków 2007.
- Foley J.P., *Internet nadaje nowe znaczenie wyrażeniu „Deus ex machina”* w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Warszawa 2011.

- Goodman N., *Wstęp do socjologii*, Poznań 2001.
- Gray P., *Theory and evidence of imprinting in human infants*, www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00223980.1958.9916279#preview [dostęp: 13.11.2016 r.].
- Grzania J., *Zasady komunikacji internetowej*, w: M. Bańko, *Polszczyzna na co dzień*, Warszawa 2006.
- Grzenia J., *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa 2006.
- Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, Styczeń T., *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1998.
- Jeż A., *Jezus Chrystus w kontekście ludzkiej komunikacji*, Tarnów 2002.
- Kamiński R., *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Kloch J., *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*, Kielce 2013.
- Kupisiewicz C., *Jan Władysław Dawid*, w: *Prospects: the quarterly review of comparative education*, UNESCO: International Bureau of Education, t. 23, n. 1/2, Paryż 1993.
- Lamiell J., *Beyond individual and group differences. Human Individuality, Scientific Psychology, and William Stern's Critical Personalism*, USA 2003.
- Lee S., Kim S., Hong S., *On URL Normalization*, <http://dblab.ssu.ac.kr/publication/LeKi05a.pdf> [dostęp: 5.11.2016 r.].
- Merton T., *Nikt nie jest samotną wyspą*, Poznań 2008.
- Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowska M., *Psychologia rozwoju człowieka. Zagadnienia ogólne*, t. 1, Warszawa 2003.
- Robek E., *Kościółowi w Polsce powiedz... Refleksja teologicznopastoralna*, Warszawa 2009.
- Sawicka E., *Savoir-vivre. Podręcznik dobrych manier*, Bielsko-Biała 2005.
- Schaffer H., *Psychologia dziecka*, Warszawa 2007.
- Sujak E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1998.
- Szycówna A., *Jak badać umysł dziecka? O zadaniach i metodach psychologii dziecka*, Warszawa 1904.
- Tevis M., *Characteristics of Developmental Task*, UTPA 2006, www.utpa.edu/dept/curr_ins/faculty_folders/tevis_m/docs/Havighursts_Developmental_Task_Stages.pdf [dostęp: 15.11.2016 r.].
- Zgółka H. i T., *Językowy savoir-vivre...*, Poznań 2001.

Biogram

Dr Paweł Piotr Płatek – ur. w Warszawie. W 2007 r. uzyskał tytuł magistra teologii o specjalności: edukacja medialna i dziennikarstwo. Specjalizacje na studiach: internetologia i edukacja medialna. W 2015 r. doktorat ze środków społecznego przekazu. Specjalizuje się w zagadnieniach etycznych Internetu, procesach komunikacyjnych w sieci oraz w rozwoju nowych technologii medialnych. Od 2010 r. zatrudniony na stanowisku instruktora w IEMiD; od 2011 r. pracuje jako asystent.

BŁAŻEJ SZOSTEK

**WYKLUCZENIE SPOŁECZNE OSÓB
NIEPEŁNOSPRAWNYCH. RYS PROBLEMATYKI
Z PERSPEKTYWY PASTORALISTY**

*Social exclusion of people with disabilities. An outline of the issues
from the perspective of pastoralists*

Wykluczenie społeczne jest w ostatnich latach bardzo modnym pojęciem. Media i opracowania naukowe poświęcają wiele miejsca na opisywanie tego zjawiska. Obecnie na gruncie nauk społecznych (m.in. w psychologii, socjologii) zjawisko wykluczenia badane jest pod wieloma różnymi aspektami, a naukowcy próbują wciąż doszukiwać się przyczyn, przebiegu i skutków marginalizacji różnych grup społeczeństwa.

Określenie „wykluczenie społeczne” pierwotnie zostało użyte przez francuskiego ministra dobrobytu społecznego René Lenoira (1974) w stosunku do ludzi uznanych za nieprzystosowane do życia w społeczeństwie industrialnym, żyjących na marginesie społeczeństwa oraz osób, które nie są objęte żadnym systemem ubezpieczeń. Termin „wykluczenie społeczne” po raz pierwszy wystąpiło w oficjalnym dokumencie Komisji Europejskiej dotyczącym programu walki z ubóstwem w roku 1990.¹

Trudno mówić o spójnym syndromie wykluczenia, a związki pomiędzy poszczególnymi kryteriami wykluczenia takimi jak bezrobocie, ubóstwo czy dyskryminacja są dosyć słabe. Spośród jedenastu barier pełnego uczestnictwa w życiu społecznym: podeszły wiek (50+),

¹ J. Nogowski, *Wykluczenie społeczne w kontekście ubóstwa i bezdomności*, Civitas et lex 2015/1(5), s. 55.

samotność, ubóstwo, mieszkanie na wsi, niskie wykształcenie własne i ojca, uzależnienie od alkoholu lub narkotyków, konflikt z prawem, poczucie dyskryminacji, niepełnosprawność, bezrobocie można wyróżnić cztery grupy czynników:

1. Wykluczenie strukturalne – miejsce zamieszkania (wieś), niskie wykształcenie własne i ojca i skorelowany z nimi niski dochód
2. Wykluczenie fizyczne – podeszły wiek, niepełnosprawność i w mniejszym stopniu niskie wykształcenie ojca
3. Wykluczenie normatywne – uzależnienie od alkoholu lub narkotyków, konflikt z prawem, samotność i bycie ofiarą dyskryminacji
4. Wykluczenie materialne – ubóstwo i bezrobocie.²

Pojęcie wykluczenia społecznego wiąże się na poziomie językowym z wieloma innymi o podobnym znaczeniu. Przed jego upowszechnieniem, co nastąpiło na początku XXI wieku, w polskim piśmiennictwie naukowym i pozanaukowym częściej używano określeń pochodzących od słowa „margins”, np. marginalizacja, marginalność, marginesowość, marginalny.³

Przez marginalizację społeczną można rozumieć stan wykorzenia, nieuczestniczenia jednostek lub grup w instytucjonalnym porządku społecznym oraz procesy, które do owego stanu prowadzą. Takie rozumienie marginalizacji uwzględnia zarówno właściwości porządku społecznego, określające normatywne ramy, formy i warunki uczestnictwa w nim, jak i różnorodne czynniki: aksjologiczne, historyczne, ekonomiczne, polityczne, społeczne, prawne czy osobowościowe, wpływające na różnicowanie zakresu i form tego uczestnictwa. Marginalizacja rozumiana jako ograniczenie uczestnictwa bądź wyłączenie z oficjalnego czy instytucjonalnego porządku społecznego nie oznacza oczywiście fizycznego przemieszczania ludzi poza „ramy społeczeństwa”. Fakt, że „ludzie marginesu” pozostają

² D. Kubicki, *Ubóstwo i wykluczenie społeczne osób starszych*, Ekspertyza przygotowana w ramach projektu „EAPN Polska – razem na rzecz Europy Socjalnej”, <http://www.eapn.org.pl/> (03.12.2016), s. 8.

³ Por. R. Szarfenberg, *Pojęcie wykluczenia społecznego*, w: http://rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/pojecie_ws.pdf (11.12.2016), s. 1.

w społeczeństwie, oznacza, że „margines społeczny” może stać się – i często bywa – dodatkowym czynnikiem marginalizacji społecznej, obok immanentnych źródeł tego zjawiska, tkwiących w sektorze partycypacji społecznej.⁴

Marginalizację niekiedy określa się opierając się na różnych aspektach atrybutów konkretnego człowieka w zakresie m.in. wiedzy, umiejętności, zdrowia, sprawności, mobilności, kontaktów, motywacji. W tym kontekście można wyodrębnić marginalizację niezawinioną (np. niepełnosprawni) oraz marginalizację z wyboru (np. żebracy). W wielu podejściach zwraca się uwagę na podatność zmarginalizowanych i wykluczonych na skutki negatywnych wydarzeń, które dla grup dominujących nie są żadnym zagrożeniem. Inaczej mówiąc, odporność różnych grup na pogorszenie sytuacji w wyniku wystąpienia tego, co nazywane jest ryzykami socjalnymi (m.in. choroba, macierzyństwo, niepełnosprawność, starość) jest różna. Zmarginalizowani mają ją zdecydowanie niższą w porównaniu z osobami z grup dominujących.⁵

Człowiek jest istotą społeczną. Wykluczenie społeczne jest przede wszystkim większym lub mniejszym zanegowaniem tej rzeczywistości. Jest też w różnym stopniu destrukcją społecznej natury człowieka i jego relacji do społeczności. Wiemy też, że wykluczenie społeczne jest zakwestionowaniem potrzeby rozwoju człowieka w społeczności ludzkiej. Człowiek bowiem ma niezbywalne prawo do takiego integralnego rozwoju w wybranej przez siebie społeczności. Co więcej – godność osoby ludzkiej wymaga ogólnoludzkiej solidarności i miłości preferencyjnej ubogich.⁶

⁴ Por. J. Kwaśniewski, *Postrzeżenie marginalizacji oraz strategii środków kontroli społecznej*, w: J. Kwaśniewski (red.), *Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, Warszawa 1997, s. 7-8.

⁵ Por. R. Marks-Bielska, *Marginalizacja społeczno-ekonomiczna w świetle polskiej literatury przedmiotu – lata 90.*, *Polityka Społeczna* nr 3 (2003), s. 9-11.

⁶ Por. Jan Paweł II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, nr 47.

W większości definicji wykluczenie społeczne jest określane w kategoriach niemożności uczestniczenia w istotnych aspektach życia społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego danego społeczeństwa. Ponadto nieuczestniczenie to nie jest wynikiem wyboru jednostki lecz przeszkód, jakie ona napotyka.⁷

Osoby niepełnosprawne muszą w swoim życiu pokonać wiele przeszkód nie tylko są to przeszkody architektoniczne, ale przeszkody wynikających z ograniczeń samych niepełnosprawnych oraz z ograniczeń osób pomiędzy którymi żyją. Duża grupa osób niepełnosprawnych doświadcza z tych różnorakich przyczyn wykluczenia społecznego.

Współcześnie w życiu większości ludzi można wyróżnić trzy podstawowe obszary aktywności: zawodową, społeczną i rodzinną. W zależności od jednostkowych losów życiowych osoba niepełnosprawna może być wykluczana na każdym z tych obszarów, bądź spędzać szczęśliwie życie w pełni zintegrowana ze społeczeństwem.⁸

Pojęcie niepełnosprawność zwykło się rozpatrywać w trzech zasadniczych kategoriach: „uszkodzenia” (impairment), czyli dysfunkcji fizjologicznych, anatomicznych i psychicznych, „niepełnosprawności funkcjonalnej” (disability), czyli obniżonej sprawności wykonywania czynności oraz „upośledzenia” (handicap) odnoszącego się do środowiskowych zaburzeń funkcjonowania. Powyższymi kategoriami posługuje się przyjęta w 1980 r. przez Światową Organizację Zdrowia Międzynarodowa Klasyfikacja Uszkodzeń, Niepełnosprawności i Upośledzeń.⁹

Powyższa Międzynarodowa Klasyfikacja Uszkodzeń, Niepełnosprawności i Upośledzeń spotkała się z krytyką za zbyt silne akcentowanie aspektów medycznych niepełnosprawności i niewystarczające podkreślanie znaczenia utrudnień środowiskowych, odnoszących się do otoczenia fizycznego (np. bariery architektoniczne) i społecznego

⁷ Por. J. Nogowski, *Wykluczenie społeczne w kontekście ubóstwa i bezdomności*, dz. cyt., s. 56.

⁸ Por. D. Kubicki, *Ubóstwo i wykluczenie społeczne osób starszych*, dz. cyt., s. 10.

⁹ Por. M. Kilian, *Niepełnosprawni w społeczeństwie*, *Polityka Społeczna*, 404 -405(11 -12), 2007, s. 14.

(np.: uprzedzenia i stereotypy, zachowania dyskryminacyjne, bariery kulturowe) w etiologii niepełnosprawności. Klasyfikacja ta przyjmuje, iż uszkodzenie jest źródłem niepełnosprawności i upośledzenia, a osoba niepełnosprawna na drodze leczenia i rehabilitacji ma dostosować się do warunków otoczenia. A przecież upośledzenie, będące wyrazem zależności człowieka od jego środowiska, można znieść tak poprzez zmianę człowieka, jak tegoż środowiska – społecznego czy fizycznego.¹⁰

W odpowiedzi na postawione zarzuty WHO przedstawiła w 2001 r. ostateczną wersję Międzynarodowej Klasyfikacji Funkcjonowania, Niepełnosprawności i Zdrowia – ICF (WHO 2001), stanowiącą zmodyfikowaną i skorygowaną wersję klasyfikacji pochodzącej z 1980 r. W klasyfikacji tej termin niepełnosprawność (*disability*) zastąpiło „ograniczenie aktywności” (*activity limitations*), a „upośledzenie” (*handicap*) – „ograniczenie uczestnictwa” (*participation restriction*). Nowa, biopsychospołeczna koncepcja niepełnosprawności łączy aspekty biologiczne i społeczne niepełnosprawności. Przyjmuje, iż niepełnosprawność jest wynikiem złożonych relacji między właściwościami osoby (stan zdrowia i czynniki osobiste) a właściwościami środowiska społecznego i fizycznego, stanowiących możliwe źródło trudności odczuwanych przez osoby niepełnosprawne. Podkreślono, że bezpośrednią przyczyną zaburzenia funkcjonowania może być środowisko społeczne, nawet w sytuacji braku uszkodzenia, co znajduje wyraz w przypadku np. społecznej stygmatyzacji osoby wyleczonej z choroby psychicznej lub dyskryminacji zawodowej osób z predyspozycjami genetycznymi w kierunku jakiejś choroby.¹¹

Wykluczenie z życia społecznego osoby niepełnosprawnej najbardziej jest widoczne w trzech obszarach: z systemu edukacji, dostępu do pracy oraz kultury.¹²

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

¹² Zob. Janocha W., *Marginalizacja i wykluczenie osób niepełnosprawnych z obszarów życia społecznego i religijnego*, Roczniki Nauk o Rodzinie i pracy Socjalnej, 4(59) 2012, s. 377.

Edukację osób niepełnosprawnych możemy określić jako system przedsięwzięć dydaktyczno-wychowawczych, uwzględniający potrzeby i indywidualne możliwości edukacyjne tych osób. W ten sposób niepełnosprawni zdobywają zdolności, umiejętności i postawy pozwalające na funkcjonowanie w życiu rodzinnym, społecznym i zawodowym. Pomimo zmian w prawie oświatowym nadal wiele dzieci uczy się w systemie segregacyjnym (szkoły specjalne i oddziały specjalne w szkołach masowych) jest objętych indywidualnym nauczaniem, a nawet ma odroczone na jakiś czas obowiązki szkolne. System szkół specjalnych wytworzył głęboki podział pomiędzy dziećmi i młodzieżą niepełnosprawną a ich pełnosprawnymi rówieśnikami. Krytycy tego systemu twierdzą, że szkoły specjalne ograniczają możliwości zawierania przyjaźni przez dzieci niepełnosprawne z ich pełnosprawnymi rówieśnikami, jak również niepełnosprawni mają tam ograniczony program zajęć i niższe wymagania. Spoglądając na statystyki można wysnuć wniosek, że osoby niepełnosprawne są wciąż gorzej wykształcone niż osoby sprawne, co przekłada się w ich dostępie do pracy zarobkowej. Prawie 49,9% tej zbiorowości legitymuje się co najwyżej wykształceniem podstawowym. Powoduje to trudności w zdobyciu i utrzymaniu zatrudnienia. Praca nie tylko stanowi źródło dochodu, ale stwarza warunki do samorealizacji. Dla wielu stanowi cel i sens życia. Bez pracy osoba niepełnosprawna skazana jest na ekonomiczne uzależnienie od innych osób (8%) lub na korzystanie ze świadczeń społecznych (86%) (zasilek, renta socjalna, emerytura itp.). Niestety i w tym obszarze udział osób niepełnosprawnych jest marginalny tylko 8% tej populacji utrzymuje się z pracy.¹³ To rzutuje na ich sytuację materialną, a przez to ogranicza ich aktywność społeczną oraz wyklucza z głównego nurtu życia społecznego.¹⁴

Ograniczenie osób niepełnosprawnych gdy chodzi o dostęp do kultury można rozpatrywać w dwóch aspektach: osoba niepełnosprawna jako odbiorca i jako twórca kultury. Udział w wydarzeniach kulturalnych przez osoby niepełnosprawne związany jest z wieloma

¹³ Por. www.mpips.gov.pl/userfiles/File/mps/NSIS.pdf, s. 29 (07.04.2015).

¹⁴ Zob. C. Barnes, G. Mercer, *Niepełnosprawność*, Warszawa 2008, s. 56-63.

czynnikami takimi jak: cechy demograficzno-społeczne (np. dostęp do oświaty, wsparcie socjalne, bariery architektoniczne), bariery indywidualne (płeć, wiek, wykształcenie, warunki materialne) oraz stopień niepełnosprawności.

Mają na uwadze te czynniki, a w szczególności stopień niepełnosprawności (trudności z pokonywaniem barier architektonicznych np. schodów) możemy powiedzieć, że udział osób niepełnosprawnych w wydarzeniach kulturalnych jest zdecydowanie niższy niż osób w pełni sprawnych. Również twórcy niepełnosprawni napotykają na większe trudności niż pełnosprawni. Dotyczy to zarówno warsztatu pracy, gdzie zachodzi potrzeba dostosowania go do potrzeb i sprawności osoby jak i również braku kompetentnej osoby, pod opieką której osoba niepełnosprawna może uczyć się podstaw uprawiania sztuki i rozwijania talentów.¹⁵

Papież Jan Paweł II w przesłaniu do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym“ podkreślał, że: „Z uznaniem praw musi zatem łączyć się szczerze dążenie wszystkich do stworzenia konkretnych warunków życia, struktur pomocy i ochrony prawnej odpowiadających potrzebom i dynamice rozwoju osoby niepełnosprawnej oraz tych, którzy jej towarzyszą, przede wszystkim członków rodziny. Niezależnie od wszelkich innych względów lub interesów indywidualnych czy grupowych należy troszczyć się o integralne dobro tych osób, nie można im też odmawiać niezbędnej pomocy i ochrony, nawet jeśli pociąga to za sobą zwiększone koszty ekonomiczne i społeczne.”¹⁶

Według Jana Pawła II „społeczeństwo, w którym byłoby miejsce tylko dla osób w pełni sprawnych, całkowicie samodzielnych i niezależnych, nie byłoby społeczeństwem godnym człowieka.

¹⁵ Zob. J. Kirenko, *Twórczość osób niepełnosprawnych*, w: W. Janocha (red.), *Niepełnosprawność. Wybrane aspekty sytuacji osób niepełnosprawnych i ich rodzin*, red. W. Janocha, Kielce 2006, s. 95-96.

¹⁶ Jan Paweł II, *Przesłanie Jana Pawła II do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym*, nr 4, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uposledzenie_05012004.html (3.12.2016).

Dyskryminacja według kryterium sprawności jest nie mniej hańbiąca niż dyskryminacja z powodu rasy, płci czy religii. Ukryta forma dyskryminacji występuje też w polityce i programach edukacyjnych, które próbują przemilczeć lub zanegować ograniczenia osoby niepełnosprawnej, proponując style życia i cele nie odpowiadające jej możliwościom, a więc frustrujące i niewłaściwe. Sprawiedliwość nakazuje bowiem uważnie i z miłością przyglądać się życiu drugiego człowieka i zaspokajając poszczególne, odmienne potrzeby każdego, biorąc pod uwagę jego zdolności i ograniczenia.¹⁷

Papież Franciszek 12 czerwca 2016 roku w przemówieniu do uczesników Jubileuszu chorych i niepełnosprawnych wskazał że „...dziś uważa się, że osoba chora lub niepełnosprawna nie może być szczęśliwa, ponieważ nie jest w stanie zrealizować stylu życia narzuconego przez kulturę przyjemności i rozrywki. W czasach, gdy pewna troska o ciało stała się masowym mitem, a zatem interesem ekonomicznym, to co jest niedoskonałe musi być przysłonięte, ponieważ wymierzone jest w szczęście i spokój ludzi uprzywilejowanych i ponieważ podważa model dominujący. Lepiej trzymać te osoby w separacji, w jakimś ogrodzeniu – może i złotym – czy też w „rezerwatach” litości czy pomocy społecznej, aby nie opóźniały rytmu fałszywego dobrobytu. W niektórych przypadkach, uważa się wręcz, że lepiej jest pozbyć się ich jak najszybciej, ponieważ stają się one nieznośnym obciążeniem finansowym w czasach kryzysu”.

Papież zdecydowanie odrzucił taki stosunek do osób niepełnosprawnych, podkreślając jak ważną rolę pełnią one w życiu społeczeństwa. „Ale w istocie jakąż iluzją żyje dzisiejszy człowiek, kiedy zamyka oczy w obliczu choroby i niepełnosprawności! Nie rozumie on prawdziwego sensu życia, które pociąga za sobą także akceptację cierpienia i ograniczeń. Świat nie staje się lepszy, ponieważ składa się wyłącznie z osób pozornie „doskonałych”, by nie powiedzieć „fałszywych”, ale kiedy wzrasta solidarność między ludźmi, wzajemna

¹⁷ Tamże, nr 3.

akceptacja i szacunek. Jakże prawdziwe są słowa Apostoła: „Bóg wybrał właśnie to, co niemocne, aby mocnych poniżyć” (1 Kor 1,27)!¹⁸

Pisząc o przejawach wykluczania osób niepełnosprawnych z życia społecznego trzeba wspomnieć (na szczęście coraz rzadszym zjawisku) wykluczenie niepełnosprawnych z przestrzeni parafii i wspólnot modlitewnych. Pierwszą istotną kwestią to bariery architektoniczne w świątyniach, które utrudniają, a czasami uniemożliwiają obecność w kościele (np. brak odpowiednich podjazdów i wejść dla osób poruszających się na wózkach inwalidzkich, brak stosownych konfesjonałów dla osób słabosłyszących itp.).¹⁹ Kolejną barierą dużo trudniejszą do przejścia są postawy parafian wobec osób niepełnosprawnych. Choć obecność osób niepełnosprawnych w przestrzeni publicznej niewątpliwie wzrasta, to nie przekłada się to na poprawę postaw społecznych wobec nich.²⁰ Ciągłe pokutują stereotypy, iż niepełnosprawność jest wynikiem grzechu, złego postępowania osoby niepełnosprawnej lub jej rodziców. Lęk, niepokój to częsta reakcja jaka towarzyszy w kontaktach z osobami niepełnosprawnymi, a nawet postrzeganie tych osób, jako tych, które mogą wnieść nieszczęście do rodziny otwierającej się na relacje z nimi.

Ważnym elementem wykluczającym pełne uczestnictwo osób niepełnosprawnych w zgromadzeniach wiernych są bariery w komunikacji (brak materiałów dostosowanych dla osób niewidomych i niedowidzących, niewystarczające nagłośnienie) oraz ograniczenia w dostępie do sakramentów (I Komunia Święta, Bierzmowanie) dla osób niepełnosprawnych z głębokim upośledzeniem umysłowym. Toczy się dyskusja czy takie osoby powinny być dopuszczone do pozostałych sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego czy też nie.

¹⁸ Franiszek, *Przemówienie do chorych i niepełnosprawnych w Rzymie*, <http://jedenznas.pl/papiez-franciszek-o-osobach-chorych-niepelnosprawnych/> (29.11.2016).

¹⁹ Zob. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Poznań 2001, nr 139, s. 212.

²⁰ Por. CBOS, *Postawy wobec osób niepełnosprawnych*. Komunikat z badań, Warszawa 207, BS/169/2007. http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K_169_07.PDF (07.04.2016).

Podsumowując powyższe rozważania możemy dostrzec, że osoby niepełnosprawne w dalszy ciągu są wykluczone z życia społecznego a co z tym idzie nie mają możliwości realizacji swoich planów życiowych na poziomie osób pełnosprawnych. Istnieją obszary, w których następuje niewielka zmiana w stosunku do osób niepełnosprawnych, ale widzimy, że jest jeszcze wiele do zrobienia, również we wspólnocie Kościoła.

Streszczenie

Artykuł porusza tematykę wykluczenia społecznego dotyczącego wielu grup społecznych. Niepełnosprawni dotknięci wykluczeniem społecznym powinni mieć zapewnione wsparcie ze strony Kościoła oraz instytucji państwowych.

Summary

The article focuses on the theme of social exclusion for many social groups. Disabled affected by social exclusion should be provided with the support of the Church and state institutions.

Słowa kluczowe: wykluczenie społeczne, marginalizacja, niepełnosprawni, Kościół.

Key words: social exclusion, marginalization, the disabled, the Church.

Bibliografia

- Barnes C., Mercer G., *Niepełnosprawność*, Warszawa 2008, s. 56-63.
- CBOS, Postawy wobec osób niepełnosprawnych. Komunikat z badań, Warszawa 207, BS/169/2007, http://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2007/K_169_07.PDF (07.04.2016).
- Franiszek, *Przemówienie do chorych i niepełnosprawnych w Rzymie*, <http://jedenznas.pl/papiez-franciszek-o-osobach-chorych-niepelnosprawnych/> (29.11.2016).
- II Polski Synod Plenarny (1991-1999), *Liturgia Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Poznań 2001, nr 139.
- J. Kirenko, *Twórczość osób niepełnosprawnych*, w: W. Janocha (red.), *Niepełnosprawność. Wybrane aspekty sytuacji osób niepełnosprawnych i ich rodzin*, red. W. Janocha, Kielce 2006.
- Jan Paweł II, Encyklika. *Sollicitudo rei socialis*.

- Jan Paweł II, *Przesłanie Jana Pawła II do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: Godność i prawa osoby z upośledzeniem umysłowym*, nr 4, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/uposledzenie_05012004.html (3.12.2016).
- Janocha W., *Marginalizacja i wykluczenie osób niepełnosprawnych z obszarów życia społecznego i religijnego*, *Roczniki Nauk o Rodzinie i pracy Socjalnej*, 4(59) 2012.
- Kilian M., *Niepełnosprawni w społeczeństwie*, *Polityka Społeczna*, 404- 405(11-12), 2007.
- Kubicki D., *Ubóstwo i wykluczenie społeczne osób starszych*, Ekspertyza przygotowana w ramach projektu „EAPN Polska – razem na rzecz Europy Socjalnej”, <http://www.eapn.org.pl/> (03.12.2016).
- Kwaśniewski J., *Postrzeżanie marginalizacji oraz strategii środków kontroli społecznej*, w: J. Kwaśniewski (red.), *Kontrola społeczna procesów marginalizacji*, Warszawa 1997.
- Marks-Bielska R., *Marginalizacja społeczno-ekonomiczna w świetle polskiej literatury przedmiotu – lata 90.*, *Polityka Społeczna* nr 3 (2003).
- Nogowski J., *Wykluczenie społeczne w kontekście ubóstwa i bezdomności*, *Civitas et lex* 2015/1(5).
- Szarfenberg R., *Pojęcie wykluczenia społecznego*, http://rszarf.ips.uw.edu.pl/pdf/pojecie_ws.pdf (11.12.2016).
- Zespół Zadaniowy do Spraw Reintegracji Społecznej, www.mpips.gov.pl/userfiles/File/mps/NSIS.pdf (07.04.2015).

Biogram

Błażej Szostek (ur. 1983), teolog pastoralista, psycholog o specjalności klinicznej, wykładowca akademicki, psychoterapeuta w trakcie certyfikacji w Ośrodku Intra. Studia specjalistyczne ukończył na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, otrzymując tytuł magistra psychologii w 2009 roku oraz stopień doktora teologii w 2011 roku. Od 2011 roku zatrudniony na UKSW na stanowisku adiunkta w Katedrze Teologii Pastoralnej i nauk pomocniczych. Pracuje także w poradniach zdrowia psychicznego udzielając pomocy psychologicznej. Od 2012 roku doktorant w Instytucie Psychologii UKSW. Członek redakcji pisma naukowego *Warszawskie Studia Pastoralne*. Autor artykułów naukowych z dziedziny teologii i psychologii publikowanych w polskich i zagranicznych czasopiśmiech.

Ks. MGR LIC. PIOTR OCHOTNY

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI „KAŻDY DOM JEST KANDELABREM” (AMORIS LAETITIA 8). RODZINA W DOBIE PRZEMIAN” WARSZAWA, 1 GRUDNIA 2016 R.

W dniu 1 grudnia 2016 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się VII Ogólnopolska Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa z cyklu *Wokół Rodziny* pod tytułem: „Każdy dom jest kandelabrem” (*Amoris Laetitia* 8). Rodzina w dobie przemian”. Organizatorami konferencji były Koło Naukowe Teologii Pastoralnej oraz Specjalizacja Teologii Pastoralnej Instytutu Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie.

Konferencja, inspirowana nauczaniem papieża Franciszka o rodzinie wyrażonym w posynodalnej adhortacji *Amoris Laetitia* (19 marca 2016 r.), będącej swoistym hymnem na cześć życia rodzinnego, przypominała o Bożym zamyśle wobec małżeństwa i rodziny, podjęła próbę zwrócenia uwagi na przebieg podstawowych kierunków przemian zachodzących w życiu małżeńskim i rodzinnym, a także ukazała współczesne kierunki i formy towarzyszenia rodzinom, zwłaszcza w pierwszych latach życia małżeńskiego oraz znajdujących się w sytuacjach trudnych i nieprawidłowych.

Uroczystego otwarcia konferencji dokonała prof. UKSW dr hab. Anna Fidelus, Prorektor ds. studenckich i kształcenia. Wyraziła radość, że konferencje z cyklu *Wokół Rodziny* już na stałe wpisały się w kalendarz wydarzeń Uniwersytetu i stanowią interdyscyplinarne forum wymiany myśli na temat rodziny. Od 2012 r. udało się zorganizować sześć takich spotkań, dotyczących m.in. przygotowania

do małżeństwa, miejsca kobiety i mężczyzny w Kościele i świecie, wychowania chrześcijańskiego czy początku życia człowieka. Wykład inauguracyjny wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski, kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, w którym przypomniał, że fundamentem każdego małżeństwa i rodziny jest miłość, rozumiana jako bezinteresowny dar z siebie na rzecz dobra wspólnego.

Program konferencji podzielony został na trzy sesje tematyczne zgodnie z paradygmatem trzech etapów analizy pastoralnoteologicznej o charakterze sylogizmu praktycznego, w którym przesłankę większą stanowi zasada objawiona, przesłankę mniejszą dane zaczerpnięte z badań socjologicznych, psychologicznych lub pedagogicznych, a wnioskiem są aktualne postulatory odnoszące się do konkretnej działalności zbawczej.

Prowadząc refleksję w oparciu o wspomniany paradygmat, na pierwszym etapie kryteriologicznym (eklezjologicznym), dla którego źródłem są Objawienie i Magisterium Kościoła, uczestnicy konferencji ożywiali swoją świadomość dotyczącą znaczenia małżeństwa i rodziny, a także przypomnieli sobie podstawowe kwestie nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Pomogły w tym referaty ks. prof. dr hab. Bronisława Mierzwińskiego (UKSW), który sięgnął do biblijnego „początku”, aby ukazać pierwotny wzorzec małżeństwa i rodziny, podniesiony do godności sakramentu w Bożym planie odkupienia człowieka. Z kolei ks. prof. UMK dr hab. Zbigniew Zaremski „okrasiał” spojrzenie biblijne refleksją teologiczną opartą na posoborowym nauczaniu Kościoła, w którym problematyka małżeństwa i rodziny jest bogato reprezentowana.

W drugiej sesji tematycznej, stanowiącej etap kairologiczny, uczestnicy konferencji przyjrzeni się życiu małżeńsko-rodzinnemu, które podlega – podobnie jak całe społeczeństwo – wpływowi zmieniających się warunków społeczno-obyczajowych. Ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski (UKSW) w swoim wystąpieniu zwrócił uwagę na przebieg podstawowych przemian w tradycyjnym (ustabilizowanym) rozumieniu rodziny, jej przymiotów i funkcji, czego konsekwencją jest dezintegracja, destandardyzacja i deinstytucjonalizacja rodziny

poprzez pojawienie się alternatywnych form życia małżeńskiego. Podważanie tradycyjnych wartości związanych z życiem małżeńsko-rodzinnym odbija się negatywnie na całym procesie przygotowania człowieka na małżeństwa, co unaocznili wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych i zaprezentowanych przez o. dr. Grzegorza Zakrzewskiego OSPPE (WSD Ojców Paulinów).

Rodzina, będąca podstawową jednostką życia społecznego i najlepszym środowiskiem wychowawczym, aby dobrze spełniać swoje zadania i funkcje potrzebuje czasami wsparcia i pomocy. Ostatnia część konferencji (prakseologiczna) miała na celu ukazanie współczesnych kierunków i form towarzyszenia rodzinom, zwłaszcza w pierwszych latach życia małżeńskiego oraz znajdujących się w sytuacjach trudnych i nieprawidłowych. Ks. dr hab. Grzegorz Pyżlak (KUL) w swoim referacie podkreślił znaczenie pierwszego okresu małżeństwa, podczas którego małżonkowie wzrastają w świadomości wyzwań i znaczenia sakramentu. Zastanawiał się nad przyczynami znikania młodych małżonków ze wspólnoty chrześcijańskiej po ślubie oraz wskazywał na różne formy działalności pastoralnej, poprzez które realizuje się troska Kościoła o małżeństwo i rodzinę. Nie osiągnie ona w pełni swojego celu bez zaangażowania w dzieło ewangelizacyjne samych małżonków. Aby mogli w pełni kochać, potrzebują działań ewangelizacyjnych w ramach właściwie rozumianego duszpasterstwa rodzin, dzięki któremu będą się tworzyć wspólnoty rodzin, na co zwrócił uwagę ks. dr hab. Andrzej Pryba (UAM).

Po każdym z bloków tematycznych odbyła się merytoryczna dyskusja, której owocem było przede wszystkim uporządkowanie i uściślenie pojęć, a także wymiana spostrzeżeń i doświadczeń dotyczących małżeństwa i rodziny w dobie przemian społeczno-obyczajowych. Przedstawione referaty oraz dyskusje uświadomiły potrzebę takiego ukierunkowania refleksji, dialogu czy działań duszpasterskich, by jednocześnie dawały one tchnienie, bodziec i pomoc rodzinom w ich poświęceniu i w ich trudnościach. Można powiedzieć, że Kościół w Polsce niewątpliwie podejmuje działalność duszpasterską w wielu obszarach życia małżeńsko-rodzinnego zgodnie z nauczaniem i wskazaniami Pisma Świętego oraz Magisterium Kościoła. Inspirowany

świeżością ewangelicznego orędzia nie pozostaje obojętny wobec pojawiających się problemów i wyzwań, stojących przed chrześcijańskimi rodzinami.

Nie zawsze jednak jest zdolny, z wielu powodów, do rewolucji, o której mówił abp Hoser podczas warszawskiej prezentacji *Amoris laetitia*, polegającej na postawieniu spraw rodziny w absolutnym centrum duszpasterskiej refleksji i praktyki Kościoła. Potrzebne są wciąż nowe inspiracje oraz zespolone działania pastoralne, by *towarzyszyć* rodzinie i ludzkiej miłości na różnych jej etapach, właściwie *rozpoznać* zagrożenia i sytuacje, które nie odpowiadają w pełni temu, co Pan proponuje, i *włączyć to, co kruche*, a więc nie zamykać serc na trudne przypadki i zranione rodziny z poczuciem wyższości i powierzchowności, ale zachęcać wszystkie – te „normalne” i te „nieuregulowane” – do docenienia darów małżeństwa i rodziny oraz do podtrzymania miłości silnej i pełnej takich wartości jak wielkoduszność, zaangażowanie, wierność i cierpliwość.

Punktem wyjścia dla duszpasterskiej działalności Kościoła winno być zatem rodzina ujmowana nie jako „źródło cierpienia” lub też środowisko z natury patogenne, ale miejsce wzrostu osobistego i rodzinnego, o wyraźnym i pozytywnym znaczeniu społecznym. Niezależnie od doktryny, struktur i sformułowań doktrynalno-kanonicznych najważniejszym zadaniem Kościoła jest troska o życie rodzin, które „nie są problemem, są przede wszystkim szansą”. To bardzo ważne, by drogi duszpasterskie, które podejmujemy ze świadomością, że nie ma rodzin idealnych, służyły budowaniu solidnych i płodnych ognisk rodzinnych.

Ostatnim akcentem konferencji była prezentacja mgr. lic. Piotra Wołochowicza na temat działalności Fundacji Misja Służby Rodzinie z Lublina, która opierając się na wartościach chrześcijańskich, w praktyczny sposób pomaga w budowaniu zdrowych rodzin. Po niej wręczone zostały dyplomy i nagrody dla trzech referatów studencko-doktoranckich, dopuszczonych do prezentacji publicznej i najwyżej ocenionych przez Jury Konkursowe, któremu przewodniczył ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Wielebski, Prodziekan ds. nauki i komunikacji na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. I, II i III nagrodę

otrzymały kolejno: mgr Katarzyna Stępkowska („Współczesna rodzina w sieci uzależnień”), mgr Jolanta Gajewska („Boży zamysł na rodzinę w świetle źródeł prawnych i ikonograficznych”), mgr Agata Rujner („Małżeństwo jako odpowiedź na Boże powołanie a problem decyzji nieodwołalnej”).

W podsumowaniu ks. mgr lic. Piotr Ochotny, Prezes Koła Naukowego Teologii Pastoralnej, podziękował wszystkim, którzy włączyli się w organizację konferencji: pracownikom, doktorantom i studentom specjalizacji teologii pastoralnej UKSW w Warszawie. Wyraził wdzięczność prelegentom i uczestnikom, reprezentującym 10 jednostek naukowych. Szczególne podziękowanie skierował w stronę Komitetu Naukowego i Jury Konkursowego Konferencji, którzy podjęli się oceny merytorycznej abstraktów i wystąpień w ramach prezentacji publicznej. Ponadto żywił przekonanie, że należy kontynuować rozpoczętą problematykę i zaprosił na kolejną konferencję z cyklu *Wokół Rodziny*.

RECENZJE

Warszawskie Studia Pastoralne
UKSW
Rok XII 2017 Nr 2(35)

Ks. EDMUND ROBEK SAC

Recenzja książki: ks. Mirosław Mejzner SAC, *Wędrówki ku sacrum, Apostolicum*, Warszawa 2017, ss. 380.

Z życiorysu ks. Mirosława Mejznera SAC wynika, że jest on teologiem i patrologiem. Umiejętności nabyte podczas lat studiów Autor wykonywał w pracy badawczej, dydaktyce oraz w przygotowanych publikacjach naukowych. W swojej najnowszej książce zastosował metodę historyczno-teologiczną i wykorzystał wiedzę opartą na szerokim doświadczeniu podróźniczym (jest przewodnikiem pielgrzymkowym).

W omawianej publikacji Autor zajął się tematyką związaną z miejscami świętymi. Nie ograniczył się jednak do prezentacji samych miejsc, ale ukazał na ich tle konkretne osoby, będące świadkami wydarzeń mających trwałe znaczenie dla chrześcijańskiej wiary i jej pogłębienia.

Książka składa się z dziewięciu rozdziałów: 1) *Pielgrzymowanie*, 2) *Jezus Chrystus*, 3) *Maryja*, 4) *Apostołowie*, 5) *Święty Wincenty Pallotti i jego dzieła*, 6) *Święty Jan Paweł II*, 7) *Biblia i kultura*, 8) *Historia i pamięć*, 9) *Miejsca święte*. Ponadto zamieszczone są: *Przedmowa*, *Wstęp*, *Posłowie*, *Summary*, *Bibliografia* oraz *Nota o Autorze*.

Analizując strukturę publikacji można stwierdzić, że choć paleta poruszanych w książce problemów jest bardzo urozmaicona, to widać w nich wyraźny zamysł merytoryczny i funkcjonalny wobec tematu pracy. Już przy zapoznawaniu się ze spisem treści pozytywnie nastawia Czytelnika do jej lektury „lekkość” stosowanych terminów przy zachowaniu ich naukowego znaczenia. Zastosowana intytulacja zachęca do zapoznania się z treścią wydzielonych w publikacji szczegółowych zagadnień.

We wstępie Autor zaznacza, że jego publikacja „*Wędrówki ku sacrum*” jest zasadniczo zbiorem wcześniejszych przemysłów i studiów

o tematyce teologicznej, historycznej, kulturowej oraz z dziedziny turystyki religijnej. To dzieło o chrześcijańskim pielgrzymowaniu, którego rozdziały są typowo teologiczne i mają charakter historyczno-zbawczy.

W pierwszym rozdziale Autor wyraźnie rozróżnia turystykę społeczno-kulturową od religijnej oraz od pielgrzymowania. Odwołuje się do Nowego Testamentu, ukazującego Jezusa w nieustannym ruchu we wszystkich okresach jego życia. Ten dynamizm zaszczepił także swoim Apostołom: *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody*. Rzeczywistość pielgrzymowania biblijnego Autor ujął w trzech podstawowych punktach: 1) wędrówka człowieka od bram raju do Ojca Jezusa Chrystusa; 2) przemieszczanie się w przestrzeni i czasie, by poznać Boga; 3) Boże towarzyszenie człowiekowi na wszystkich jego drogach.

Rozdział drugi przedstawia ziemskie losy Jezusa z Nazaretu w oparciu o historyczny opis wydarzeń zawarty w Ewangeliach. Autor z nieprzeciętną sprawnością ukazuje (czasami zdumiewająco, a czasami wstrząsająco) dzieło Chrystusa jako Zbawiciela świata. Czyni to po mistrzowsku, w sposób plastyczny i wielowątkowy. Wszystko zaś to umieszcza na tle ówczesnych realiów panujących na Bliskim Wschodzie.

Trzeci rozdział poświęcony jest osobie Maryi. W oparciu o Pismo Święte, pisma Ojców Kościoła, dokumenty Kościoła, zwłaszcza Sobór Watykański II, oraz objawienia maryjne przedstawia Maryję jako Matkę Chrystusa. Omawiając Jej niepokalane poczęcie i wniebowzięcie, Autor nawiązuje jednocześnie do ostatnich, nieznanych wcześniej, form poczęcia człowieka (*in vitro*) oraz jego uśmiercania poprzez aborcję. Najdramatyczniejszym momentem w życiu Maryi była oczywiście męka Jej syna Jezusa. Chrześcijańska tradycja przeznaczyła dla Niej stałe miejsce na *via Crucis* (drodze Krzyżowej). Ewangelia Janowa mówi o tym, że stała pod krzyżem, z horyzontu którego Syn oddał Ją pod opiekę Janowi. Wtedy właśnie stała się Matką Kościoła, Matką Nowego Ludu Bożego, którego symbolicznym reprezentantem był umiłowany Uczeń.

Czwarty rozdział poświęcił Autor Apostołom. Nie rozpoczął go od powołania ich przez Jezusa, ale od męczeństwa św. Pawła.

Apostołowie zostali przedstawieni jako bohaterowie, obdarzeni mocą, którzy słowem ewangelizowali ludzi – całe narody kierując ku Bogu, aż w końcu ściągnęli na siebie nienawiść panujących i ponieśli śmierć męczeńską (oprócz Jana, który umarł śmiercią naturalną).

Treścią rozdziału piątego jest prezentacja Wincentego Pallottiego i jego dzieł: Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego i Zjednoczenia Apostolstwa Katolickiego. Kapłan ten i jego dziedzictwo są szczególnie bliskie Autorowi, bowiem żyje on we wspólnocie pallotyńskiej.

Wincenty Pallotti żył w pierwszej połowie XIX w. w Rzymie, w ostatnich dziesięcioleciach istnienia Państwa Kościelnego. W ciągu pięćdziesięciu pięciu lat jego życia na tamtym terenie miały miejsce 4 rewolucje oraz okupacja napoleońska. Był to także okres wielkich zmian w Kościele katolickim: rozwoju misji zagranicznych, docenienia roli duszpasterstwa i katechezy, powstania nowych zakonów, a także budzenia się samoświadomości ludzi świeckich w Kościele. Do tego ostatniego czynnie przyczynił się właśnie W. Pallotti, który z jednej strony był człowiekiem swej epoki, a z drugiej kapłanem wypełnionym wiarą i nadzieją. Poprzez swoje dzieła jest on znany na całym świecie.

W rozdziale szóstym Autor przybliży Czytelnikom postać św. Jana Pawła II, między innymi jako pielgrzyma, oraz jego nauczanie. Był on papieżem naszych czasów, dlatego jego nauczanie i wskazówki życia są tak cenne dla współczesnego Czytelnika. Wiele miejsca Autor poświęcił papieskim pielgrzymkom do Polski oraz takim problemom, jak: zagadnienie wolności religijnej czy prawa człowieka.

Nieznamość pism – dokumentów Kościoła, a przede wszystkim Pisma Świętego (zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu) jest nieznamością Chrystusa. Tę starożytną maksymę przywołuje Autor w siódmym rozdziale, a następnie ukazuje jeszcze inne źródła mówiące o Chrystusie i chrześcijaństwie. Rozdział ten kończy kult Chrystusa i pobożność ludowa.

W rozdziale ósmym Autor przechodzi do historii i pamięci. Przywołuje tragiczną historię hitlerowskiego obozu śmierci Auschwitz-Birkenau, cmentarze wojskowe w Katyniu, Miednoje i Charkowie.

A cały ten rozdział kończy wierszem ks. Jana Twardowskiego: „Śpieszmy się kochać ludzi, tak szybko odchodzą...”

W dziewiątym, ostatnim rozdziale Autor ukazuje miejsca święte, do których ciągle ludzie pielgrzymują, a które od wieków są związane z dziełem naszego zbawienia: Nazaret – zwiastowanie Maryi, Betlejem – narodzenie Jezusa, Egipt – ucieczka św. Rodziny przed Herodem, Tars – miasto, z którego wywodzi się św. Paweł, Rzym – Wieczne Miasto – siedziba papieża, Asyż – miasto modlitwy o pokój. Autor nie ogranicza się jedynie do miejsc historycznych, w których Apostołowie głosili Ewangelię a słuchacze przyjmowali chrzest, ale wprowadza Czytelnika do miejsc, do których ludność z Polski wędrowała w XX wieku za chlebem, zabierając ze sobą chrześcijaństwo (np. do Ameryki).

Zapraszając do „wędrowki ku sacrum”, Autor wskazuje Czytelnikowi także miejsca związane z wydarzeniami w Polsce: polskie Tatry z giewontowskim krzyżem, Sieradz związany z Bractwem Rycerskim Ziemi Sieradzkiej słynnym z Bitwy pod Grunwaldem, Zduńską Wolę z kultem bł. Maksymilianem Kolbe, Swarzewo z królującą Matką Bożą Królową Morza i wiele innych.

Po zapoznaniu się z całością pracy, można z całą pewnością stwierdzić, że Autor posiada odpowiednią wiedzę metodologiczną, którą potrafił zastosować w praktyce. Świadczy o tym przede wszystkim dokładnie przeprowadzona kwerenda naukowa, której efektem jest dobrze wyselekcjonowany spis bibliograficzny. Autor skategoryzował zebraną bibliografię, po uprzednim zapoznaniu się z merytoryczną zawartością zebranych źródeł i publikacji. O dogłębnej znajomości problemu „wędrowania ku sacrum” świadczy logicznie ułożony plan książki.

Ks. Mirosław Mejzner SAC podjął temat, który naukowo został rozpracowany w różnych aspektach. Mogłoby się wydawać, że o pielgrzymowaniu do miejsc świętych nic nowego już powiedzieć nie można. Tymczasem Autor recenzowanej książki przyjął za podstawę swoich badań ważną zasadę stosowaną w teologii pastoralnej, że najlepszą praktyką jest dobra teoria. Autor potraktował zdefiniowanie wędrującego człowieka, jako istoty poszukującej celu i sensu

życia – *homo viator*. Niewątpliwą zasługą ks. M. Mejniera jest także zwrócenie uwagi na główne elementy duszpasterskiej posługi Kościoła pielgrzymującego.

W podsumowaniu walorów recenzowanej książki należy stwierdzić, że jej Autor zapracował na miano dojrzałego, samodzielnego i twórczego teologa, patrologa i pastoralisty. Recenzowana książka jest bardzo rzetelnym studium historyczno-teologiczno-pastoralnym.