

***CZYNIĆ PRAWDĘ* (EF 4,15)**
ELEMENTY
TEOLOGII PASTORALNEJ
FUNDAMENTALNEJ

Ryszard HAJDUK CSsR

*Biblioteka Wydziału Teologii
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie
Nr 45*

**CZYNIĆ PRAWDĘ (EF 4,15)
ELEMENTY
TEOLOGII PASTORALNEJ
FUNDAMENTALNEJ**

Biblioteka Jagiellońska



1001228332

STUDIO POLIGRAFII KOMPUTEROWEJ „SQL” s.c.
Olsztyn 2010

732383

Recenzent:

o. prof. dr hab. Bonawentura SMOLKA OFM

Redaktor serii:

ks. Jan GUZOWSKI

Projekt okładki:

Adam KARZEL – „SQL” s.c.

Korekta:

Krystyna HAJDUK

Przygotowanie do druku i redakcja techniczna:

Władysław A. SACHA

© Copyright by: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c., Olsztyn 2010

ISBN 978-83-88125-76-8

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24

tel./fax 89 542 87 66, 89 542 03 39

e-mail: studio@sql.com.pl

Wydanie I. Objętość 20,5 ark. wyd. = 13,5 ark. druk. A₁/16.

Fotokład, przygotowalnia offsetowa i druk:

Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c.

10-684 Olsztyn, ul. Wańkowicza 24, tel./fax 89 542 03 39, 89 542 87 66

e-mail: studio@sql.com.pl

Bibl. Jagiell.

2010 CEO

926/3

WSTĘP

Czasy współczesne określane są z dumą jako era wielkiego postępu. Z obserwacji socjologów wynika jednak, że dzisiejszy postęp naukowo-techniczny wcale nie czyni ludzi bardziej krytycznymi wobec absurdów i przesądów. Wielu ludziom, uważającym się za postępowych, z łatwością przychodzi wierzyć we wszelkiego rodzaju nonsensy i zabobony. Współczesna epoka cechuje się bowiem nie mniejszym współczynnikiem braku krytycyzmu, niż wszystkie pozostałe. Nowoczesne metody kształcenia i wychowania mają bardzo ograniczony wpływ na ludzką skłonność do wierzenia w gusła i przepowiednie. Okazuje się nawet, że im wyższe ktoś posiada wykształcenie, tym bardziej jest skłonny wierzyć w najbardziej oczywiste niedorzeczności. Dlatego też, zdaniem socjologów, czasy współczesne można nazwać epoką łatwowierności¹.

W takim pseudointelektualnym klimacie charakteryzującym się brakiem krytycyzmu i naiwnością na podatny grunt trafiają szeroko kolportowane współczesne mity, które podobnie jak w starożytności, są kłamstwem, „pseudo-logosem”, wymysłem ludzkim i swego rodzaju „opium dla ludu”². Mity, których nigdy nie da się pogodzić z prawdą (por. 2 Tm 4,4; Tt 1,14), czynią zamach na naukę chrześcijańską, starając się wyrugować Bożą prawdę zarówno z życia publicznego, jak i ze sfery prywatnych przekonań. Gdy prawda Chrystusowa zostanie przemilczana, ośmieszona czy zakwestionowana, pojawia się przestrzeń dla ślepej wiary w takie mity, jak wszechmoc postępu technicznego, nieograniczona wolność ludzka, nieomylność demokracji czy możliwość zbudowania raju na ziemi. Mity te są prezentowane w różnych gremiach i forach, w manifestach ideowych i deklaracjach rządowych, w publikacjach (pseudo)naukowych i w środkach masowego komunikowania. Na straży ich konsekwentnego przekazu i nienaruszalności stoją rady, komisje, organizacje, kampanie, komitety obrony i biura rzeczników. Wszystko po to, by utrzymać porządek oparty na „postępowej mitologii”, gdyż — jak uczy historia — mity kształtują i podtrzymują struktury społeczne.

¹ G. Steins, *Gottesverwechslung, Gottvergessenheit und Religionsfreudigkeit oder: Wenn doch die Propheten anbrächen...*, w: J. Homeyer, G. Steins, *Kirche — postmodern „überholt”? Erfahrungen und Visionen in einer Zeit des Umbruchs*, München 1996, s. 58.

² Mito, w: R.P.S. de Aulsejo, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1987, kol. 1274.

Powstawaniu mitów, które dążą do zakwestionowania i odrzucenia prawdy, sprzyja współczesny klimat ideowy. Myślenie dzisiejszych ludzi, a co za tym idzie — ich postawy zostały w dużym stopniu zdominowane przez filozofię postmodernistyczną, która kwestionuje działanie autonomicznego, niezależnego podmiotu poznającego rzeczywistość i istnienie obiektywnego świata, który jako taki może być dla tego podmiotu przedmiotem obiektywnego poznania. Postmoderniści twierdzą, że tego, co poznajemy, nie można przyjmować jako prawdę obiektywną, gdyż jest to tylko idealizująca, subiektywna interpretacja i kreatywna gra językowa. Dlatego też nie można mówić o prawdzie obiektywnej. Ludziom nigdy nie uda się dojść do wiedzy ostatecznej. Cokolwiek człowiek poznał i wie, może być zakwestionowane³. Prawda zaś, jeśli w ogóle istnieje, nie jest gdzieś poza bytem ludzkim, ale w jego wnętrzu. Dlatego w ujęciu postmodernistycznym to sam człowiek decyduje, co jest prawdą.

Chrześcijanie nie mogą zgodzić się na powątpiewanie w możliwość poznania prawdy albo wręcz na negowanie jej istnienia. Prawda, którą Kościół pragnie przekazać ludziom, nie jest owocem jego samodzielnych przemyśleń, ale darem Boga (por. *Fides et ratio* nr 7). W centrum jego wiary, życia i posłannictwa jest Jezus Chrystus, który „wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8,32); uczyni was wolnymi” (*Redemptor hominis* nr 12). Najgłębsza prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka ukazuje się w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia (por. KO nr 2). W Jezusie mieszka pełnia prawdy (por. 1 Tm 3,16; Ef 4,2). Syn Boży przyszedł na świat, aby „dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). Sam Jezus jest prawdą, gdyż objawia światu prawdę o Bogu i mówi, „kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem” (*Spe salvi* nr 6). Dlatego chrześcijanie mają iść za Chrystusem, którego prawda wyzwala i zamieszkać w domu zbudowanym ze słowa Bożego, aby „być z prawdy” (por. J 18,37; 1 J 3,19).

Kościół, który niesie światu „prawdę Ewangelii” (por. Gal 2,5), wskazuje ludziom drogę, którą winni podążać przez ten świat, by osiągnąć pełnię zbawienia w królestwie Bożym. Pomaga im tym samym uwolnić się od wątpliwości i obaw o sens, wartość i skutek swoich działań. Proklamacja sprawdzonych przez wieki zasad chrześcijańskich, które są jednocześnie zasadami ogólnoludzkimi (np. Dekalog, przykazanie miłości i inne zasady moralne) służy ludziom, którzy poszukują orientacji w świecie i chcą w nim czuć się bezpieczni⁴. Człowiekowi sparaliżowanemu i zaleknionemu z powodu niejasności co do obowiązywalności określonych norm wychodzi naprzeciw Kościół, głosząc Chrystusową prawdę,

³ S. Wielgus, *Postmodernizm*, w: R. Czekalski, *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 36.

⁴ J. Ratzinger, *Wiara — prawda — tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 205.

która jako „prawo wolności” daje pewność osiągnięcia upragnionego celu — pełni człowieczeństwa, ziemskiego szczęścia i wiecznego zbawienia.

Przez stulecia i pokolenia, poczynając od czasów apostoelskich, prawda Chrystusowa jest odrzucana i zwalczana (por. *Redemptor hominis* nr 12). Nie inaczej jest i dzisiaj — w czasach, które kwestionują istnienie prawdy czy też możliwość jej poznania i które prawdę zastępują mitem. Dokonuje się tym samym próba odwrócenia biegu historii, jako że odrzucając życie oparte „na Chrystusie”, propaguje się życie pod panowaniem „żywiółów świata” (por. Kol 2,8), czyli mitów wyprodukowanych przez ludzi (por. *Spe salvi* nr 5). W ten sposób Kościół staje wobec konieczności obrony prawdy objawionej przez Jezusa, która jest zawsze prawdą o Bogu i prawdą o człowieku, gdyż kto przyjmie Chrystusa jako Syna Bożego i podąży za Nim, żyjąc według prawdy Ewangelii, ten osiąga pełnię swojego człowieczeństwa (por. KDK nr 22).

Konieczność obrony prawdy oznacza, że Kościół i wszyscy wierzący mają zadanie otwarcie bronić wiary. Chodzi o publiczne głoszenie prawdy Ewangelii, które posiada zawsze charakter świadectwa. Nie ma bowiem dla Kościoła ważniejszego zadania w świecie, jak głosić żywego Boga jako tajemnicę ludzkiego życia, ukazując ją człowiekowi jako „najlepsze schronienie dla duszy”⁵. Najważniejsze w chrześcijaństwie są bowiem wiara w Boga i życie w osobowej relacji ze Stwórcą; wszystko zaś inne jest tego konsekwencją. Dlatego kryzys wiary w Boga prowadzi do kryzysu człowieka. Konsekwencją „śmierci Boga” jest śmierć człowieka. Jeśli człowiek jest obrazem Boga, to zagubienie prawdy o Bogu prowadzi do naruszenia godności człowieka. Tam, gdzie Boga usuwa się z życia publicznego, pojawia się poważne niebezpieczeństwo podeptania godności ludzkiej, czego przykłady to „produkowanie” ludzi w laboratoriach, eksperymenty na embrionach czy klonowanie.

Doniosłość obrony prawdy Ewangelii, a więc jej głoszenia w życiu publicznym domaga się zaangażowania całego Kościoła na wszystkich płaszczyznach jego życia i działania. Prawda Chrystusa nie może pozostać sprowadzona do wiedzy, którą przekazuje się za pomocą słów. Kościół ma zadanie tak działać, aby przekonać ludzi, iż prawda Ewangelii naprawdę wyzwala. Chodzi więc o „czynienie prawdy” (por. J 3,21; 1 J 1,6), które jest życiem i działaniem wypełnionym miłością (por. 2 J 6), gdyż w od momentu przyjęcia Chrystusa z wiarą Jego prawda nadaje kierunek ludzkim poczynaniom (por. 2 J 4; 3 J 3n)⁶. Kościół broni prawdy chrześcijańskiej, gdy głosi ją czynem, któremu kształt nadaje miłość (por. Ef 4,15)⁷. Oznacza to, że sposób życia i działania⁸ Kościoła jest wówczas tak przekonywają-

⁵ K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1(2009), s. 31.

⁶ R. Pellitero, *Teologia pastoral. Panorámica y perspectivas*, Bilbao 2006, s. 173.

⁷ A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja — istnienie i życie dla innych*, „Collectanea Theologica” 2(1979), s. 13.

⁸ Aby nie było wątpliwości, trzeba już tutaj zaznaczyć, iż działaniem Kościoła jest również głoszenie Ewangelii za pośrednictwem słów. Co więcej, głoszenie słowa Bożego samo w sobie

cy, że staje się zaproszeniem do przyjęcia Chrystusowej Ewangelii, która rzeczywiście czyni człowieka prawdziwie wolnym. Gdy Kościół „czyni prawdę”, przyczynia się do budowania królestwa Bożego, które jest królestwem prawdy i wolności uzyskanej dzięki przyjęciu prawdy (por. KK nr 36).

Kościół „czyniący prawdę” we wszystkich wymiarach swej apostołskiej działalności jawi się jako byt dynamiczny. Z uwagi na to winien stale na nowo podejmować refleksję nad kształtem swojego życia i działania, a więc nad swoją *praxis*. Jest do tego zobowiązany, gdyż musi z jednej strony pozostać wiernym misji otrzymanej od Chrystusa, a z drugiej strony — uczynić zadość wymaganiom epoki, w której spełnia swe zbawcze posłannictwo. Chodzi bowiem o to, by wszystko, co czyni, było Chrystusową prawdą, i to tak ujętą w czynach i słowach, w postawach i relacjach międzysobowych, aby mogła poruszyć myśli i serca ludzi oraz przemienić ich życie.

W refleksji nad kościelną *praxis*, czyli życiem w Bożej prawdzie, które znajduje wyraz podejmowaniu konkretnych decyzji, służy Kościołowi pomocą teologia pastoralna⁹. Stawia ona sobie za cel określić praktyczne uwarunkowania posłannictwa Kościoła pełniącego posługę zbawienia w określonym czasie i przestrzeni. Nawiązuje przy tym do podstaw tradycji chrześcijańskiej, której przekaz nigdy nie polega tylko na dostarczaniu ludziom wiedzy o Bogu i zbawczym dziele Syna Bożego, ale zawsze jest uobecnianiem Chrystusowego zbawienia. Aby więc zakreślić kontury kościelnej *praxis*, teologia pastoralna czerpie wzór z *praxis* Jezusa, która obejmuje całe Jego życie i działalność¹⁰. Zadaniem teologii pastoralnej jest zatem wciąż na nowo ukazywać, w jaki sposób prawda głoszona przez Chrystusa i apostołów w Jego imię ma znaleźć dzisiaj swoje urzeczywistnienie w misji Kościoła, aby współcześni ludzie mogli w Bożej prawdzie znaleźć odpowiedź na nurtujące ich dzisiaj pytania i problemy egzystencjalne.

Teologia pastoralna jawi się w tym kontekście jako nauka, która przedmiotem swej refleksji czyni kościelną *praxis*, czyli codzienne wzrastanie Kościoła, który działa w określonym momencie ludzkiej historii przez słowo, sakramenty i posługę miłości. Teologia pastoralna jest nauką, której nie wolno zredukować tylko do umiejętności praktycznych, zespołu wskazań, doświadczeń i metod. Posiada ona bowiem „status pełnoprawnej dyscypliny teologicznej, ponieważ czerpie z wiary zasady i kryteria działalności duszpasterskiej Kościoła w historii” (*Pastores dabo vobis* nr 57). To one pozwalają udzielić odpowiedzi na pytanie, co jest z woli Bożej

jest działaniem, gdyż „chrześcijańskie orędzie nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakty i zmienia życie” (*Spe salvi* nr 2). Działanie Kościoła służące obronie prawdy nie może się obyć bez głoszenia słowa. Bezpośrednia proklamacja Ewangelii jest także „czynieniem prawdy”, gdyż jest ono możliwe tylko wówczas, gdy wcześniej Boża prawda została przez wierzących poznana i przyjęta; R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna. Duszpasterzka odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*, Kraków 2009, s. 24; R. Hajduk, *Postani głosić dobrą nowinę. Podstawowy kurs homiletyczny*, Kraków 2007, s. 19.

⁹ M. Widł, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz 1997, s. 123.

¹⁰ C. Floristán, *Teología práctica*, Salamanca 2002, s. 184.

zadaniem Kościoła w konkretnej sytuacji dziejowej, aby dzięki jego *praxis* ludzie mogli poznać Chrystusa, pokochać Go i kroczyć przez życie w Jego prawdzie. Konsekwencją tego rodzaju refleksji teologicznej jest poszukiwanie praktycznych rozwiązań służących realizacji kościelnego posłannictwa.

Celem niniejszej publikacji jest przybliżyć czytelnikom specyfikę uprawiania teologii pastoralnej jako naukowej refleksji nad kościelną *praxis*. Dlatego zaprezentowane zostaną niektóre ważniejsze elementy zaliczane do teologii pastoralnej fundamentalnej, jak natura teologii pastoralnej, jej specyficzna metoda, nieodzowność ewangelicznego rozeznania sytuacji społeczno-kulturowej i kościelnej („znaki czasu”) czy też konieczność odniesienia się do nauk humanistycznych i społecznych, a także jej historyczny rozwój w ogólnym zarysie. Podane zostaną też przydatne w uprawianiu teologii pastoralnej podstawowe wskazania, które znajdują zastosowanie na poszczególnych etapach refleksji naukowej, określanych jako kryteriologia, kairologia i prakseologia.

Książka „Czynić prawdę” wyraźnie wskazuje w podtytule, że dotyczy tematyki z zakresu teologii pastoralnej, co na pierwszy rzut oka mogłoby zawęzić zakres czytelników do duchownych pełniących posługę duszpasterską. Tymczasem za kościelną *praxis*, a więc za działalność pastoralną Kościoła są odpowiedzialni wszyscy jego członkowie. Pomiedzy prezbiterami a wiernymi świeckimi uczestniczącymi w jednym kapłaństwie Chrystusa istnieją wprawdzie różnice nie tylko co do stopnia, ale i co do istoty, gdyż sakrament święceń upodabnia kapłana ontologicznie do Chrystusa (por. KK nr 10), to jednak w wypełnianiu swojej posługi duszpasterskiej duchowni nie mogą obyć się bez *christifideles laici* (por. *Kapłan — pasterz i przewodnik* nr 24). Chociaż tych ostatnich nie można nazywać „duszpasterzami” (por. *Kapłan — pasterz i przewodnik* nr 2), to jednak na mocy sakramentu chrztu i specyficznego powołania uczestniczą w realizacji zbawczej misji Kościoła w świecie (por. *Christifideles laici* nr 23); w szczególności zaś sposób są odpowiedzialni za „czynienie prawdy” w środowiskach, do których trudno dotrzeć duszpasterzom (por. DA nr 13).

Uznanie historycznego charakteru misji Kościoła, jego stosunek do świata, do człowieka i do jego warunków życiowych określone są w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w Świecie Współczesnym* Soboru Watykańskiego II słowem „pastoralny”. Dlatego też teologii pastoralnej nie można traktować tylko jako teologii dla duszpasterzy¹¹. Teologia pastoralna ma na względzie nie tylko wypracowanie zasad służących *stricte* działalności duszpasterzy w parafiach, ale także bierze pod uwagę całość kościelnej *praxis*, która urzeczywistnia się dzięki praktykom religijnym, wychowaniu chrześcijańskiemu czy dawaniu świadectwa wiary przez ochrzczonych w różnych sytuacjach życia codziennego.

¹¹ H. Haslinger, Ch. Bundschuh-Schramm, O. Fuchs, L. Karrer, S. Klein, S. Knobloch, G. Stoltenberg, *Ouverture: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, *Grundlegungen*, Mainz 1999, s. 25.

Mając na względzie posłannictwo Kościoła, które realizuje się poprzez „czynienie prawdy”, można odnieść wrażenie, że naukę teologiczną zajmującą się kościelną *praxis* trafniej byłoby nazwać teologią praktyczną aniżeli teologią pastoralną, jak to zresztą niejednokrotnie się dzieje. Bez wdawania się w dłuższy dyskurs, w odpowiedzi na powyższą kwestię można stwierdzić, że za nazwą „teologia pastoralna” przemawia historia tej dyscypliny naukowej (por. rozdz. I), tradycja soborowa (por. KDK), jak i współczesne nauczanie Kościoła prezentowane przez Jana Pawła II (por. *Pastores dabo vobis* nr 57). Ponadto słowo „pastoralny” więcej mówi o relacji Kościoła do ludzi i świata aniżeli słowo „praktyczny”, które z kolei w zestawieniu ze słowem „teologia” może sugerować, że uprawianiu tej dyscypliny naukowej charakter nadaje jakieś nastawienie czysto pragmatyczne czy wręcz utylitarystyczne. Wprawdzie teologia pastoralna jest teologią praktyczną ze względu na przedmiot zainteresowania, jakim jest kościelna *praxis*, to jednak jest to *praxis* precyzyjnie zdefiniowana przez *praxis* Jezusa — Dobrego Pasterza jako jej początek i wzór, przez Kościół jako jej podmiot oraz przez jej cel, czyli „czynienie prawdy” rozumiane jako urzeczywistnianie Chrystusowego dzieła zbawczego i komunikowanie go ludziom. Ponadto użycie słowa „pastoralny” w odniesieniu do *praxis* całego ludu Bożego wskazuje wyraźnie, że duszpasterze i wierni świeccy uczestniczą w jednej zbawczej posłudze Kościoła oraz że wszyscy ochrzczeni są współodpowiedzialni za jej realizację.

Niniejsza publikacja nie porusza wszystkich zagadnień, które należą do zakresu teologii pastoralnej fundamentalnej. Te zaś, które omawia, niejednokrotnie ujmuje w sposób skrótowy i tylko pod określonym aspektem. Pokazuje to z jednej strony, jak szeroki jest zakres zagadnień, które znajdują się w polu zainteresowania teologii pastoralnej, a drugiej strony, jak wiele kwestii należy jeszcze przemyśleć, aby dokonał się dalszy postęp w rozwoju dyscypliny teologicznej, która uchodzi za najmłodszą. Jest to o tyle ważne, iż Kościół staje i będzie stał przed ciągle nowymi wyzwaniami duszpasterskimi. W poszukiwaniu odpowiedzi na nie przydatnym będzie każde narzędzie intelektualne, a zwłaszcza teologia pastoralna jako dyscyplina naukowa wyspecjalizowana w prowadzeniu systematycznej i fachowej refleksji nad kościelną *praxis* — „czynieniem prawdy”.

TEOLOGIA PASTORALNA JAKO DISCYPLINA NAUKOWA.

Teologia pastoralna chce być narzędziem ułatwiającym kontynuację dzieła zbawienia w Kościele i poprzez Kościół. Swoje spojrzenie kieruje dalej, aniżeli tylko na struktury wewnątrzkościelne, urzędy i posługi. Kościół istnieje bowiem w świecie i dla świata, jest sługą ludzi, których podnosi w utrapieniu, którym daje ojczyznę i nadzieję, wskazując im drogę do życia wiecznego¹. W tej optyce teologia pastoralna jawi się jako „eklezjologia egzystencjalna” (K. Rahner) albo „eklezjologia praktyczna” (R. Pellittero), która pozwala Kościołowi lepiej zrozumieć siebie i swoje zbawcze posłannictwo, gdy pomaga mu nadać nowy kształt jego odniesieniu duszpasterskiemu wobec stale zmieniającego się świata.

Aby skutecznie wspierać duszpasterską misję Kościoła, teologia pastoralna musi być świadoma swego statusu naukowego, który jest stale dyskutowany i precyzowany w obrębie tej młodej, bo powstałej w epoce oświecenia dyscypliny teologicznej. W swej autorefleksji naukowej teologia duszpasterska korzysta nie tylko z intelektualnego dorobku współczesności, ale bierze także pod uwagę doświadczenie zrodzone w ciągu ponad dwóch wieków rozwoju tej specyficznej dziedziny teologicznej.

I. NATURA i METODA TEOLOGII PASTORALNEJ

Teologia pastoralna jest wyraźnym przejawem praktycznego charakteru całej teologii, która nie jest tylko owocem refleksji nad pewną treścią, gdyż jej podstawą jest działanie albo „wydarzenie”, czyli łaskawa interwencja zbawcza Boga w życie ludzi. Teologia zrodzona z kontemplacji działania Boga w ludzkiej rzeczywistości nie może zatrzymać się na sformułowaniu definicji, lecz musi służyć komunikowaniu zbawczego działania Boga ludziom żyjącym w określonym momencie dziejowym. Tę funkcję w przestrzeni refleksji teologicznej spełnia teologia pastoralna, która posiada swój specyficzny charakter, a w szczególności metodę, którą cechuje

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 288.

ukierunkowanie na odczytywanie „znaków czasu” jako wyzwania dla duszpasterskiej aktywności Kościoła oraz otwartość na współpracę z naukami humanistycznymi.

1. Teologia pastoralna jako nauka o kościelnej *praxis*

W ramach teologii wyróżnia się trzy podstawowe dziedziny: teologię historyczno-biblijną, teologię systematyczną i teologię praktyczną². Pierwsza dziedzina, do której należą takie dyscypliny, jak historia Kościoła, patrystyka, teologia biblijna czy historia dogmatów, w centrum swego naukowego zainteresowania stawia fakty historyczne, których sens odsłania w perspektywie dziejów zbawienia. Systematyczne nauki teologiczne (teologia fundamentalna, dogmatyczna i moralna) porządkują i wyjaśniają prawdy zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji. Teologia praktyczna, w ramach której można wyróżnić takie dyscypliny, jak teologia pastoralna, katechetyka, homiletyka czy psychologia pastoralna, jest teologią zbawczego działania, dokonuje analizy struktur kościelnych z uwagi na ich wierność Tradycji i skuteczność w dziele komunikacji Bożego zbawienia³. Równocześnie wskazuje na sposoby takiego przekazu zbawienia, aby ludzie żyjący w konkretnym czasie i przestrzeni mogli je zrozumieć i przyjąć. „Teologia praktyczna jest naukową refleksją nad aktualnym rozwojem i doskonaleniem Kościoła w jego działaniu zbawczym, o ile ten rozwój i doskonalenie może być poznane z samej istoty Kościoła oraz z analizy sytuacji, w jakich Kościół aktualnie działa”⁴. Zadaniem teologii praktycznej jest ogarnąć jednym spojrzeniem całą współczesną praktykę wiary w Kościele (jak również na jego obrzeżach oraz poza jego instytucjonalnym zasięgiem), krytycznie ją przeanalizować w świetle Ewangelii oraz stopniowo przemieniać w dialogu ze współczesnym społeczeństwem i kulturą⁵. Pole zainteresowania teologii praktycznej stanowią „przede wszystkim te działania, które powinny prowadzić do tego, by wiara jako *explicite* chrześcijańska praktyka była przekazywana przy pomocy języka i symbolów, a także by wspólnie z innymi oraz zastępczo za innych była urzeczywistniana”⁶. Teologia praktyczna zajmuje się zatem działaniem pastoralnym, w którym ukrywa się i wyraża wiara, będąca sama w sobie „praktyką”.

Teologia pastoralna, która jest dyscypliną praktyczną zajmującą się duszpasterską aktywnością Kościoła, stawia sobie za cel zjednoczenie teorii i praktyki w chrześcijańskim życiu z wiary i w działalności całego Kościoła. W ten sposób

² R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: R. Kamiński, *Teologia pastoralna*, t. I, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 19–20.

³ K. Gastgeber, *Teologia pastorale*, w: K. Rahner, T. Goffi, *Dizionario di pastorale*, Brescia 1979, s. 800.

⁴ J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 206.

⁵ H. Wahl, *Pastoralpsychologie — Teilgebiet und Grunddimension Praktischer Theologie*, w: I. Baumgartner, *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Regensburg 1990, s. 41.

⁶ N. Mette, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft. Begriff und Problematik*, „Diakonia” 3(1979), s. 198.

teologia pastoralna chce stanowić pole komunikacji obejmujące teologię i praktykę kościelną. Aby sprostać temu zadaniu, musi być zdolna do prowadzenia dialogu między różnymi dyscyplinami teologicznymi, a także dysponować umiejętnością metakomunikacji, czyli połączenia teorii z praktyką w refleksji nad chrześcijańskim doświadczeniem⁷.

Teologia pastoralna uzyskuje swój charakter praktyczny z uwagi na jej stosunek do całej teologii. Wypowiada się ona bowiem w imieniu szeregu dyscyplin teologicznych, które reflektują nad warunkami kościelnego działania na jego poszczególnych polach, np. w sferze przekazu wiary, posługi charytatywnej czy wychowania chrześcijańskiego. Teologia pastoralna dokonuje swego rodzaju transpozycji całej teologii z płaszczyzny intelektualnych poszukiwań w obszar praktyki. W ten sposób przybliża teologię do innych nauk, które zajmują się ludzkim działaniem (filozofia, socjologia, pedagogika itd.), aby w dialogu z nimi prowadzić refleksję nad zbawczą posługą Kościoła realizowaną w konkretnych warunkach dziejowych i kulturowych.

Teologia pastoralna nie koncentruje się tylko na jakimś wybranym aspekcie kościelnej działalności, lecz dokonuje naukowej refleksji nad przeżywaną na co dzień „teologią praktyczną” konkretnych chrześcijan i wspólnot. Przedmiotem pastoralnoteologicznych zainteresowań są więc nie tylko takie działania podejmowane przez urzędowych przedstawicieli Kościoła, jak głoszenie słowa Bożego, kult i sprawowanie sakramentów, lecz także zwyczajne życie chrześcijan, ich zaangażowanie na polu charytatywnym czy sposób zachowywania kościelnego porządku prawnego⁸. Teologia pastoralna ma zatem na uwadze cały Kościół we wszystkich przejawach jego aktywności.

Zanim jednak w ramach teologii pastoralnej zostaną sformułowane wnioski dotyczące działalności Kościoła, przedmiotem refleksji pastoralnoteologicznej staje się ludzka *praxis* rozumiana zarówno jako działanie poszczególnych osób, jak i wszystkich ludzi razem. *Praxis* oznacza nie tylko aktywne, świadome zainicjowane działanie zmierzające do osiągnięcia określonego stanu. Termin ten wskazuje bowiem na kompleks wydarzeń nadających kształt rzeczywistości, o ile mają na to wpływ żyjący w niej ludzie. Tak rozumiana *praxis* obejmuje także doznania o charakterze pasywnym (cierpienie czy doznanie przyjemności), działania o charakterze symbolicznym oraz wiele innych czynności podejmowanych z bardzo zróżnicowaną motywacją⁹.

⁷ H. Wahl, *Pastoralpsychologie*, art. cyt., s. 49.

⁸ R. Zerfass, *Die kirchlichen Grundvollzüge — im Horizont der Gottesheerrschaft*, w: *Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen, Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss*, München 1994, s. 33.

⁹ H. Haslinger, Ch. Bundschuh-Schramm, O. Fuchs, L. Karrer, S. Klein, S. Knobloch, G. Stoltenberg, *Ouverture: Zu Selbstverständnis und Konzept dieser Praktischen Theologie*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, *Grundlegungen*, Mainz 1999, s. 24.

Teologia pastoralna nie ogranicza się więc w swej refleksji do podania praktycznych wskazań służących realizacji kościelnego posłannictwa, ale ma na uwadze ludzkie życie w całej jego złożoności. Wprawdzie zmierza ona do wypracowania określonych zasad i modeli działania użytecznych w duszpasterstwie, to jednak w centrum jej zainteresowania — zanim pojawią się konkretne wskazania pastoralne — znajduje się wszystko to, co wypełnia życie ludzkie. W ten sposób teologia duszpasterstwa ucieka przed pokusą pragmatyzmu, który mógłby ją sprowadzić do systemu rozwiązań technicznych użytecznych w duszpasterstwie. Takie podejście do swych zadań zabezpiecza ją także przed przedmiotowym traktowaniem rzeczywistości i osób ludzkich, które nie są biernymi adresatami kościelnego posłannictwa, ale mają rzeczywisty współudział w realizacji Bożego planu zbawienia świata.

Refleksja pastoralnoteologiczna nie ogranicza się jednak tylko do ogólnie ujmowanej *praxis* jako ludzkiej aktywności w każdym jej przejawie, gdyż zmierza do wypracowania teorii duszpasterskiego działania Kościoła. Chodzi w tym wypadku o *praxis*, która oznacza działanie podejmowane w sposób rozumny i wolny, a zatem posiadające wymiar etyczny. Jej celem nie jest wytworzenie czegoś w sensie technicznym czy artystycznym (takie działanie określa słowo *poiesis*), ale — w przypadku człowieka — jest to sposób wyrażenia albo urzeczywistnienia siebie w relacji do środowiska, czyli w odniesieniu do innych ludzi¹⁰. *Praxis* to „czynna konfrontacja z rzeczywistością” albo „kształtowanie rzeczywistości”. W *praxis* chodzi nie tylko o przemianę sytuacji, ale także o nowy sposób odniesienia się podmiotu do rzeczywistości¹¹. Tak rozumiana *praxis* zastosowana do zbawczej misji Kościoła oznacza jego przemyślane urzeczywistnianie się w świecie z uwagi na dobro doczesne i wieczne każdego człowieka. Wtedy teologia pastoralna jako teologia praktyczna zajmuje się nie tylko *praxis* poszczególnych jednostek, ale także *praxis* kościelnych instytucji, które mają udział w realizacji posłannictwa ludu Bożego.

Pierwszorzędnym celem kościelnej *praxis* jest wypełnienie zadania, które Kościołowi pozostawił Jezus. Zadanie postawione wierzącym przez Jezusa musi za każdym razem przybrać odpowiedni kształt w zależności od sytuacji, w której żyje i działa Kościół. Działanie Kościoła to nie jakiś raz na zawsze przygotowany projekt, ale proces. Podobnie jak człowiek, Kościół ciągle się staje. Zmierzając ku przyszłości, Kościół „urzeczywistnia się” poprzez swoje działanie. Kościół kształtuje więc siebie wciąż na nowo z uwagi na upływający czas, przemiany kulturowe i zmieniającą się sytuację, w której przychodzi mu wypełniać swoje posłannictwo. Teologia pastoralna nie jest więc jakąś „ponadczasową eklezjologią”, która ukazuje, jaki jest Kościół albo jaki powinien być, lecz kontekstualną nauką o „eklezjogenezie”, czyli o „rodzeniu się Kościoła”, które jest tożsame z jego działaniem¹².

¹⁰ C. Floristán, *Teología práctica*, Salamanca 2002, s. 173–180.

¹¹ H. Haslinger, *Die wissenschaftstheoretische Frage nach der Praxis*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, dz. cyt., s. 120.

¹² P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. I, *Fundamentalpastoral*, Düsseldorf 1991, s. 34.

Teologia pastoralna jest nauką normatywno-krytyczną. Chce ona nie tylko dokonać obserwacji i opisu praktyki, lecz także poddać ją krytyce na podstawie odpowiednich kryteriów, których dostarczają jej Pismo Święte, Tradycja i nauka Kościoła. Aby była to krytyka konstruktywna, teologia pastoralna potrzebuje odpowiedniej kultury nacechowanej chrześcijańską odwagą i kreatywnością w ukazywaniu nowych dróg realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła. Dzięki tak uprawianej teologii pastoralnej możliwe staje się „zoptymalizowanie” dotychczas stosowanej kościelnej *praxis*.

Zadaniem teologii pastoralnej jest formułować normy działania zmierzającego do przemiany rzeczywistości w ramach określonych przez wiarę chrześcijańską. Nie zajmuje się więc praktyką, która wykracza poza zakres odpowiedzialności Kościoła (np. nie ingeruje w kompetencje władzy świeckiej w podejmowaniu działań w dziedzinie ekonomii, edukacji czy ochrony zdrowia). Aby postulowana *praxis* miała szansę na realizację, musi mieć odniesienie do podmiotów tej *praxis*. Chodzi o to, aby poprzez odpowiednie kształcenie czy przekaz medialny zainspirować wierzących do refleksji nad misją Kościoła w świecie i tym samym usposobić ich do podjęcia określonych działań.

Celem teologii pastoralnej jest poddać analizie dotychczasową kościelną *praxis* i tak ją zaplanować na przyszłość, aby teoria praktyki nie była dla ludzi czymś obcym, czyli niezrozumiałym planem budzącym podejrzenia, że ktoś przy jego pomocy będzie chciał ich wykorzystać w jakimś obcym dla nich celu. Wskazania pastoralnoteologiczne mają być pomocą dla ludzi, którzy żyją w określonym kontekście społeczno-historycznym. Z tego też względu zmienia się kształt rozstrzygnięć pastoralnoteologicznych, które nie są nigdy uniwersalne dla wszystkich epok i kultur. W ten sposób dochodzi do głosu powszechność prawdy Chrystusowej, gdyż treści i formy wyrazu wiary chrześcijańskiej nie są związane z jedną tylko kulturą. Wiara bowiem manifestuje się w różny sposób w odmiennym kontekście społecznokulturowym. Chrześcijanie zdają sobie sprawę, że podstawa ich wiary, a więc łaskawe zwrócenie się Boga ku ludziom oraz wypływające z niej fundamentalne przekonania posiadają znaczenie ponadczasowe, co oznacza, że są wyzwaniem dla każdego człowieka żyjącego w określonej epoce i przestrzeni geograficznej.

Teologia pastoralna zajmuje się nie tylko duszpasterską *praxis* Kościoła. Jest ona również zainteresowana codzienną ludzką *praxis*, z której wypływają impulsy do uprawiania teologii. Kontekst życiowy współczesnych ludzi nie jest tylko „adresatem” odpowiedzi, jakich udziela teologia pastoralna. Życie ludzkie jest bowiem przestrzenią, w której rodzi się określone rozumienie i sposób praktykowania wiary. Zadaniem teologii pastoralnej jest więc najpierw wsłuchać się w to, co jest doświadczeniem współczesnych ludzi. Oznacza to, że refleksji pastoralnoteologicznej winno przyświecać założenie, iż w ludzkiej rzeczywistości rodzą się nie tylko pytania, które należy wziąć pod uwagę, ale również i odpowiedzi dotyczące posłannictwa Kościoła w świecie¹³.

¹³ H. Haslinger, Ch. Bundschuh-Schramm, O. Fuchs, L. Karrer, S. Klein, S. Knobloch, G. Stoltenberg, *Ouvertüre*, art. cyt., s. 28.

Teologia pastoralna za punkt wyjścia bierze doświadczenie ludzi żyjących w określonym czasie i przestrzeni, mając na uwadze człowieka, jego przeżycia i działania, wiarę i nadzieję, potrzeby i pytania. Doświadczenie oznacza tutaj to wszystko, co pojawia się w sercu człowieka w zetknięciu się z rzeczywistością i co określa jego stosunek do otaczającego go świata. Ludzka *praxis* poddana jest stałym przemianom, dlatego można mówić o ludziach jako o „żywych dokumentach”, nad którymi teologia pastoralna wciąż na nowo dokonuje refleksji¹⁴. Jeśli inne dyscypliny teologiczne zajmują się przede wszystkim dokumentami historycznymi, to teologia pastoralna na pierwszym miejscu zajmuje się człowiekiem. Celem teologii pastoralnej jest złączyć doświadczenie ludzkie z Ewangelią w taki sposób, aby ta stała się dla współczesnych ludzi dobrą nowiną¹⁵. Refleksja teologiczna polega wówczas na próbie zrozumienia języka i form życia współczesnych ludzi oraz na przyswojeniu sobie ich sposobu podejścia do rzeczywistości.

W obrębie doświadczenia ludzi znajduje się także ich podejście do wiary, do treści chrześcijańskich i do pielęgnowania swej osobistej relacji z Bogiem. Bez odniesienia się do sfery ludzkiego doświadczenia teologii pastoralnej grozi alienacja, której skutkiem będzie to, iż udzielać będzie odpowiedzi na pytania, których nikt sobie nie stawia. Z drugiej strony, należy wystrzegać się pokusy sprowadzenia refleksji pastoralnoteologicznej do poszukiwania najbardziej skutecznych i efektywnych form zaspokojenia potrzeby mocnych doznań i przeżyć duchowych. Nie można traktować również ludzkiego doświadczenia jako pretekstu do bezdusznej indoktrynacji, która bierze jedynie pod uwagę efektywność działania duszpasterskiego. Wówczas bowiem łatwo można zagubić wrażliwość na ludzką godność, a także zdeformować sens kościelnego posługiwania, zamieniając je np. na dążenie do kontrolowania innych.

W centrum zainteresowania teologii pastoralnej znajduje się człowiek i jego godność, którym należy się bezwzględne poszanowanie i służebne wsparcie. Myślenie teologiczne nie zastąpi ludzkiego doświadczenia, które zawsze pozostaje dziełem osoby ludzkiej jako podmiotu swoich przemyśleń i wolnych decyzji. Dotyczy to także duszpasterzy powołanych do pełnego zaangażowania się w zbawcze posługiwanie Kościoła i do ponoszenia szczególnej odpowiedzialności za jego realizację. Dlatego ważne jest, by w poszukiwaniu rozwiązań duszpasterskich, obok codziennych ludzkich doświadczeń, mieć również na uwadze doświadczenia duszpasterzy, zdobywane w różnych kontekstach społecznych i kulturowych. Otwierają one bezpośredni dostęp do życia, jak również przynoszą z sobą konkretne sugestie dotyczące praktycznych rozwiązań duszpasterskich.

¹⁴ S. Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, Stuttgart 2005, s. 25.

¹⁵ N. Mette, *Trends in der Gegenwartsgesellschaft*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, dz. cyt., s. 75.

2. Metoda teologii pastoralnej

Rzeczywistość ludzka nigdy nie może być w pełni poznana, gdyż zawsze jawi się poznającym tylko w jakimś aspekcie z uwagi na ich subiektywne podejście i ograniczone możliwości poznawcze, wynikające np. z niedoskonałości instrumentów badawczych. Podobnie nauki empiryczne nie są w stanie opisać rzeczywistości „taką, jaka ona jest”. Każdy opis i teoria zawiera elementy subiektywne i kulturowe. Zadaniem nauki nie jest tylko zbierać dane i fakty, aby z nich wygenerować określoną teorię. Nauka musi badać sam sposób konstruowania teorii, ukazując, w jaki sposób dochodzi do sformułowania wniosków i w jakiej mierze można uważać je za słuszne. Trudności z ujęciem prawdy o ludzkiej rzeczywistości nie zwalniają jednak teologii pastoralnej z podejmowania wysiłków zmierzających do wypracowania odpowiedniej teorii działania duszpasterskiego¹⁶.

Jako nauka praktyczna w kontekście innych dyscyplin teologicznych ma ona zadanie ująć rzeczywistość w taki sposób, aby można było dojrzeć w niej wyzwanie dla działalności duszpasterskiej. Nie wystarczy tylko odwołać się do obserwacji uzyskanych przez socjologów czy psychologów, ponieważ — jak każda nauka — dokonują oglądu rzeczywistości tylko w jakimś wybranym aspekcie i formułują wnioski pod wpływem przyjętych z góry założeń. Dla teologii pastoralnej oznacza to, że tworzenia teorii dotyczącej ludzkiej rzeczywistości nie może pozostawić tylko innym naukom, ale sama musi pokusić się o tworzenie takiej teorii, aby później mogła wejść w dialog z innymi naukami. Wówczas teologia pastoralna staje się partnerem dla innych nauk w sporze o „definicję rzeczywistości”.

Teologia pastoralna posiada funkcję konstruktywną i krytyczną. Musi stawiać pytania tam, gdzie innym wydaje się wszystko oczywiste; musi także mieć udział w konstruowaniu lepszej przyszłości, a nie tylko zredukować swoje zainteresowania do wychwytywania mankamentów. Z tego powodu jej zadaniem jest przyjąć postawę dialogu, czyli otwartości na dane płynące z nauk humanistycznych, gotowości do wspierania ludzkich dążeń w poszukiwaniu sensu działania i zrozumienia rzeczywistości oraz otwartości na współpracę z innymi dyscyplinami teologicznymi, aby odślonić powiązania pomiędzy refleksją teologiczno-normatywną a faktyczną *praxis* chrześcijańską.

Czasem można jeszcze spotkać się z przekonaniem, że zadaniem teologii pastoralnej jest ukazać, w jaki sposób można „zastosować w praktyce” zdobycze teologii systematycznej, historii Kościoła oraz nauk biblijnych. Teologia pastoralna byłaby wtedy nauką, która „przekłada” teologię z języka teorii na język praktyki. Pełniłaby ona wówczas rolę teologii „stosowanej”, która umieszcza w sferze działań duszpasterskich cały zespół tez dogmatycznych, praw moralnych, norm kanonicznych i wskazań liturgicznych. Można mówić wówczas o tzw. „modelu

¹⁶ S. Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, dz. cyt., s. 25.

aplikacyjnym” teologii pastoralnej, który polega na mechanicznym zastosowaniu treści teologicznych w określonych z góry strukturach kościelnej *praxis*¹⁷.

W takim wypadku postępowanie metodyczne wydaje się bardzo proste: chodzi o wypracowanie doktryny oraz podanie norm użytecznych w działaniu duszpasterskim czy też w ogólnie rozumianej *praxis*. Przy takiej koncepcji teologii pastoralnej rodzi się jednak pytanie o to, co wyróżnia ją od nauk systematycznych, skoro i one powinny posiadać określony wymiar duszpasterski lub praktyczny. Ponadto w takiej sytuacji teologia pastoralna nie posiada zdolności do odsłonięcia istniejącej już teorii obecnej w żywej *praxis* realizowanej przez poszczególnych chrześcijan i cały Kościół. Nie ma także możliwości dokonania weryfikacji empirycznej proponowanych zasad praktycznych, gdyż ich źródłem i jedynym punktem odniesienia jest teoria¹⁸.

Teologia pastoralna nie może jednak zostać zredukowana do takiej postaci. Sposób dokonywania oceny działalności Kościoła i poszczególnych duszpasterzy oraz nadawanie orientacji praktyce jest w rzeczywistości procesem bardziej skomplikowanym. Jak już wcześniej zostało wspomniane, w formułowaniu postulatów pastoralnych nie można pominąć człowieka, jego doznań wewnętrznych oraz sytuacji społecznej. Dopiero gdy nastąpi „spotkanie” nauki chrześcijańskiej z wyzwaniem płynącym z konkretnej ludzkiej sytuacji, działalność duszpasterska Kościoła stanie się pożądaną i zrozumiałą odpowiedzią na potrzeby świata i ludzi.

Aby uczynić zadość specyfice uprawiania teologii pastoralnej, potrzeba odpowiedniej metody, czyli zespołu norm i zasad postępowania, które pozwolą na osiągnięcie odpowiednich rezultatów¹⁹. Z uwagi na swój przedmiot materialny, czyli urzeczywistnianie się Kościoła w teraźniejszości oraz przedmiot formalny, czyli warunki samorealizacji Kościoła w określonej sytuacji²⁰, teologia pastoralna domaga się metody analityczno-indukcyjnej, która wychodzi od konkretnych faktów czy też zaobserwowanych „trendów epokowych”, wywierających wpływ na myślenie i sposób życia ludzi²¹.

Powyższy warunek spełnia metoda rewizji życia, która bierze swój początek od Józefa Cardijna (1883–1967) i od założonej przez niego organizacji Chrześcijańskiej Młodzieży Robotniczej. Metoda ta sprowadza się do triady: widzieć — oceniać — działać. Chociaż jej stosowanie nie rozpoczyna się od teologicznych wypowiedzi, ale od zaangażowanego zainteresowania się ludzką rzeczywistością, to jednak

¹⁷ B. Seveso, *Teologia pastorale*, w: B. Seveso, L. Pacomio, *Enciclopedia di Pastorale*, t. I, *Fondamenti*, Casale Monferrato 1992, s. 431.

¹⁸ M. Midali, *Il metodo della teologia pastorale*, w: F. Marinelli, *La teologia pastorale. Natura e compiti*, Bologna 1990, s. 146.

¹⁹ C. Floristán, *Teologia práctica*, dz. cyt., s. 353.

²⁰ H. Schuster, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, w: F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, *Pastoraltheologie*, t. I, Freiburg i. B. 1964, s. 98–99; W. Piwowarski, *Eklesjologiczna koncepcja teologii pastoralnej*, w: F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna (skrypt dla studentów KUL)*, cz. I, Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa, Lublin 1970, s. 30–31.

²¹ N. Mette, *Trends in der Gegenwartsgesellschaft*, art. cyt., s. 76.

posiada ona charakter teologiczny. Uwaga skierowana na ludzi i ich sytuację egzystencjalną wskazuje na zwrócenie się Boga ku człowiekowi w tajemnicy Wcielenia. Wykorzystanie krytycznej mocy Ewangelii służy ukazaniu każdej rzeczywistości jako rzeczywistości poddanej Bożemu działaniu. Następnie pojawia się pytanie o to, jaka jest wola Boża, co pociąga za sobą nie tylko stworzenie koncepcji lepszej *praxis* kościelnej, ale domaga się podjęcia decyzji²².

Pierwszy krok w metodzie „widzieć” polega na dokonaniu dokładnego i wolnego od jakichkolwiek uprzedzeń oglądu rzeczywistości. Własne przekonania oraz inne teorie dotyczące postrzegania ludzkiej sytuacji winny pozostać na boku. Człowiek winien sam sobie urobić sąd o rzeczywistości na podstawie badań i wywiadów. Badania te zmierzają nie tylko do poznania środowiska, ale także do ugruntowania własnej wiary i do przemiany warunków życiowych poddanych badaniu.

Owo „widzenie” nie jest tylko analizą sytuacji społecznej. Przyglądanie się najbardziej prozaicznym codziennym działaniom jest już pełnym szacunku zwróceniem się ku życiu ludzi w całej jego prostocie i kruchości. Jest to akt wiary, który przemienia rzeczywistość, gdyż w ten sposób okazywane jest ludziom to, z czym zwraca się ku nim sam Bóg. Wiara jest istotnym wymiarem tego postrzegania; dlatego pojawia się nie tylko w drugiej fazie określanej jako „oceniać”. Także trzecia faza „działać” — przemiana rzeczywistości i aktywność — jest już obecna na etapie „widzieć”²³.

Drugi krok metody, czyli „oceniać” ukierunkowany jest na zrozumienie, przemyślenie, porównanie i wyjaśnienie uzyskanych doświadczeń i danych poznawczych. Domaga się on bardziej uogólniającego sposobu widzenia rzeczy. Następuje wówczas porównanie badanej sytuacji z własnym doświadczeniem, analizowane są zauważone mankamenty, poddane dokładnemu oglądowi biografie godnych podziwu osobowości, przemyślane doktryny i teorie, a aktywność instytucji i organizacji potraktowana jako perspektywa działania.

W tej fazie istotną rolę odgrywa wspólna rozmowa. Dzięki temu może poszerzyć się horyzont postrzegania rzeczywistości, pojawia się większa świadomość co do istniejących w świecie problemów, jak również można nabyć odpowiedniej kompetencji w sferze proponowanych rozwiązań. Poglębia się także zdolność do krytycznej oceny rozpowszechnionych w świecie teorii oraz kształtuje się apostolska postawa wobec „zwodzicieli”, np. współczesnych „opowiadaczy mitów” i ich ofiar.

W tej fazie nie chodzi więc na pierwszym miejscu o ocenę normatywną, lecz przede wszystkim o zrozumienie i refleksję nad uzyskanym „materiałem egzystencjalnym”. Pomaga w tym wiara w godność i powołanie człowieka, które mają swoje

²² V. Prüller-Jagenteufel, *Sehen — Urteilen — Heilen*, w: M.E. Aigner, A. Findl-Ludescher, V. Prüller-Jagenteufel, *Grundbegriffe der Pastoraltheologie*, München 2005, s. 188–189.

²³ S. Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, dz. cyt., s. 74.

oparcie w Bogu. Pozwala ona dostrzec wszelkie przejawy naruszenia tej godności, inspiruje do refleksji nad przyczynami takiego stanu rzeczy oraz budzi pragnienie zmiany sytuacji. Dzięki rozumieniu, refleksji, porównaniu i wyjaśnieniu staje się bardziej czytelne, co sprzeciwia się ludzkiej godności i co naprawdę odpowiada jej promocji.

Zaufanie we własną zdolność dokonywania oceny rzeczywistości jest zakorzenione w powołaniu skierowanym przez Boga do każdego człowieka. Człowiek uzyskuje zdolność krytycznego oglądu stanu rzeczy nie przez użycie jakichś funkcjonujących „na zewnątrz” kryteriów, lecz osobistych wzorów i przekonań uformowanych w jego sercu w świetle wiary. Wiara nie jest wówczas jakimś abstrakcyjnym spisem praw, ale życiem i postępowaniem, które odnajduje swój kierunek dzięki Jezusowi — Światłu świata. W tym duchu dokonywana krytyka jest apelem skierowanym do Boga. Wszystko, co w życiu fałszywe, niesprawiedliwe, szkodliwe i złe staje się wołaniem skierowanym ku Temu, który jest Prawdą, Sprawiedliwością, Pięknem i Miłością.

W trzeciej fazie określanej jako „działać” pojawia się cel metody. Chodzi nie tylko o dane poznawcze i poglądy, lecz przede wszystkim o przemianę rzeczywistości, codziennego życia i struktur społecznych. Zmiany w świecie zachodzą dzięki konkretnemu działaniu. Horyzontem tego działania jest ludzka godność. Dlatego chodzi o takie działanie, które służy ludzkiemu życiu, czyniąc je pełniejszym i piękniejszym.

W metodzie tej ważną rolę odgrywa podmiot poznający. Dzięki niemu poszczególne fazy metody tworzą jedność. Podmiot stosujący metodę przyczynia się do przemiany warunków życia, osobowości i postawy religijnej. Przemiana ludzkiego zachowania, a co za tym idzie — środowiska życiowego człowieka, ma miejsce już w pierwszych dwóch fazach metody, przy czym ostatni krok ukazuje bardzo wyraźnie punkt docelowy całego metodycznego postępowania. Indywidualne i wspólne poszukiwania, dyskusje, wywiady i refleksja nad własną egzystencją oraz życiem innych ludzi służą rozwojowi osobowości i wiary, prowadzą do nowych odkryć, podają impulsy do działania i dokonują przemiany środowiska. Przemiana jest więc nie tylko na końcu osiąganym celem, ale dokonuje się już w procesie badania²⁴.

Założeniem, a równocześnie celem metody J. Cardijna jest wiara w ludzką godność. Wszystkie kroki dokonywane są „w świetle wiary”. U podstawy ludzkiej rzeczywistości leży zarówno boska prawda, jak i jej zagubienie. Człowiek odnajduje boską prawdę w sobie, gdy odkrywa sens swego powołania, a także w rzeczywistości, którą poznaje i analizuje. W całym tym procesie kształtuje się i przemienia wiara. Z jednej strony wiara rzuca światło na cały proces, a z drugiej strony jej znaczenie odświeża się w pełniejszym blasku, gdyż Boże stworzenie i prawda nie tylko są podstawą wiary, ale także ludzkiej rzeczywistości.

²⁴ Tamże, s. 77.

Metoda służy nie tylko osobistej formacji i kształtowaniu wiary, ale jest także narzędziem formacji politycznej. Przeobrażenie życia społecznego dokonuje się dzięki przemianie życia każdego konkretnego człowieka. Działanie zgodne z metodą „widzieć — oceniać — działać” przypomina proces nawrócenia, którego skutki widoczne są w codziennym życiu człowieka. Zmiana wewnętrzna domaga się bowiem konkretnych decyzji dostrzegalnych na zewnątrz, a więc w relacji do świata i ludzi²⁵.

W teologii praktycznej pojawiają się różne warianty tej metody, które zawierają naukową analizę sytuacji („widzieć”), jej ocenę w świetle Tradycji, nauki społecznej Kościoła i teologii („oceniać”) oraz koncepcję działania użyteczną w praktyce („działać”). Jednym z nich jest trzyetapowa refleksja nad urzeczywistnianiem się Kościoła, w której P.M. Zulehner wyróżnia kryteriologię, kaiologię i prakseologię²⁶.

Pierwszym krokiem tak skonstruowanej metody jest analiza celów działania (kształtu celu podstawowego w określonej sytuacji oraz celów ubocznych zależnych np. od stopnia instytucjonalizacji posłannictwa, zapatrywań poszczególnych osób na posługę pastoralną w danym kontekście czy jakichś ubocznych motywów działania). To zadanie wypełniane przez teologię pastoralną można określić jako kryteriologię. Na tym etapie chodzi o wydobycie z bogactwa wiary chrześcijańskiej, a zwłaszcza z Pisma Świętego oraz Tradycji kryteriów, które pozwolą dokonać oceny sytuacji i *praxis* zgodnie z przesłaniem Ewangelii²⁷.

Podstawowym kryterium dla działalności Kościoła jest *praxis* Jezusa, Jego życie i działanie, śmierć i zmartwychwstanie. Ewangelia o Jezusie Chrystusie to kryterium, które jest przekazywane przez Kościół i nadaje kierunek jego aktywności. Zadaniem kryteriologii jest zweryfikować dotychczasową konkretyzację celu kościelnego działania w określonych warunkach społeczno-historycznych.

Następną fazą jest badanie sytuacji, w której dotychczasowa praktyka znajduje zastosowanie. Dane o sytuacji uzyskane przez socjologię są poddane refleksji teologicznej. To zadanie określane jest mianem kaiologii, w ramach której najpierw uważnie analizowana jest sytuacja z jej okolicznościami i wzajemnymi odniesieniami pomiędzy społeczeństwem a Kościołem. Kaiologia zmierza tym samym do odsłonięcia i przemiany błędnych rozwiązań, a także chce dotrzeć do ich przyczyn i współzależności.

Podstawowym pytaniem, na które poszukuje odpowiedzi kaiologiczna analiza kościelnej *praxis*, jest kwestia „odpowiedniości” działalności Kościoła w okreś-

²⁵ R. Hajduk, *Nawrócenie jako cel działalności misyjnej redemptorystów*, „Studia Redemptorystowskie” 2(2004), s. 215.

²⁶ P.M. Zulehner, *Inhaltliche und methodische Horizonte für eine gegenwärtige Fundamentalpastoral*, w: O. Fuchs, *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, s. 13–37; R. Hajduk, *Kształtowanie relacji międzyosobowych w Kościele jako „communio fidelium”*, Kraków 2000, s. 21.

²⁷ H. Haslinger, Ch. Bundschuh-Schramm, O. Fuchs, L. Karrer, S. Klein, S. Knobloch, G. Stoltenberg, *Ouvertüre*, art. cyt., s. 31.

lonej sytuacji²⁸. Analiza stara się pokazać, na ile Kościół próbujący działać duszpastersko z uwzględnieniem zmieniającej się sytuacji społecznej jest świadom otrzymanej od Boga misji i jak ją realizuje. Pod uwagę bierze się wówczas wzajemną relację pomiędzy sytuacją a stylem działania Kościoła. W ramach analizy poddaje się oglądowi kształt życia ludzkiego i rozumienie jego sensu oraz sposób odniesienia się ludzi do społeczeństwa. Podejmowana jest także próba ukazania miejsca Kościoła i znaczenia religii w życiu społecznym, a także następuje rozpoznanie dominującego sposobu podejścia ludzi do religii i Kościoła.

Sytuację pastoralną określają trzy faktory: społeczeństwo, osoba i religia. Kairologia musi mieć na względzie kształt społeczeństwa, miejsce Kościoła w życiu społecznym oraz dominujący w społeczeństwie sposób podejścia do Kościoła. Jako że społeczeństwo podlega ciągłym zmianom, przedmiotem refleksji kairologicznej jest nie tylko społeczeństwo jako takie, ale również procesy społeczne, z którymi powiązana jest zmiana kształtu „sytuacji duszpasterskiej”, jak i w jej konsekwencji „stylu duszpasterskiego działania”.

Wzorzec kairologicznego postępowania podsuwa teologom Sobór Watykański II w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w której nowo powstała sytuacja społeczna jest dowartościowana i poddana refleksji. Teologiczna refleksja pokazuje, że w tej sytuacji można rozpoznać wolę Bożą względem Kościoła i jego działalności duszpasterskiej. Boże wezwanie porusza Kościół do przyjęcia nowego stylu działania. Kościół nie jest więc wierny swemu posłannictwu, gdy ignoruje zmieniającą się sytuację, a sam degeneruje się do roli muzeum lub pozwala swoim przeciwnikom, by jego znaczenie zredukowali do rangi antykwarium. Traci wówczas swoją siłę płynącą z faktu, iż ma być dla świata „niebezpiecznym wspomnieniem” zbawczego dzieła Chrystusa (J.B. Metz) albo „społeczeństwem kontrastu” (G. Lohfink), które swoim sposobem życia i działania kwestionuje określone modele życia społecznego i tym samym prowokuje świat do reakcji. Aby więc Kościół mógł wypełnić właściwie swoją misję, potrzeba mu skupienia uwagi na „znakach czasu”²⁹ i sytuacji egzystencjalnej konkretnych ludzi, czyli „wrażliwości kairologicznej”.

W ostatniej fazie metodycznego postępowania, na podstawie wyników uzyskanych na etapie kryteriologii i kairologii, należy wypracować pastoralnoteologiczną teorię działania. Dokonuje się to poprzez konfrontację wszystkich danych z dotychczasową *praxis*, ale zawsze z uwzględnieniem rozwiązań użytecznych w przyszłości. Ponadto należy przemyśleć, w jaki sposób powinno dokonać się przejście od dotychczasowej do przyszłej *praxis* oraz co mu służy, a co przeszkadza. Ten etap postępowania nazywany jest prakseologią.

Prakseologia jest pastoralnoteologiczną refleksją nad reformą praktyki Kościoła podejmowaną z uwagi na tendencję do odchodzenia z upływem czasu od otrzymanego od Boga zadania, jak i ze względu na zmieniające się warunki społeczno-

²⁸ P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. I, dz. cyt., s. 298.

²⁹ Szerzej o „znakach czasu” w podpunkcie 3, str. 25–30.

-historyczne³⁰. Zajmuje się ona rozwojem praktyki kościelnej, która uwzględnia zarówno aspekt strukturalny (organizacja, system), jak i osobowy, gdyż podmiotami działania duszpasterskiego są konkretni ludzie. W jej ramach dokonuje się sformułowanie celów duszpasterskich, zaplanowanie konkretnych posunięć oraz wskazanie odpowiedzialnych za ich realizację, dzięki czemu może dojść do określenia kształtu nowej *praxis*, która uwzględnia wymogi sytuacji, możliwości działania oraz kryteria teologiczne.

Szczególnie sprzyjającym momentem uprawiania prakseologii są sytuacje, w których pojawia się konieczność dokonania zmian z powodu zaistniałych konfliktów, bolesnych kryzysów czy pojawienia się doniosłych programów i wizji na przyszłość. Wszelkiego rodzaju reformy — nawet te, który są podejmowane z konieczności — wymagają odwagi, gdyż związane jest z nimi pozostawienie tego, co dotychczas praktykowane oraz wystawienie się na ryzyko popełnienia błędu i konieczności jego naprawy. Każde reformatorskie działanie odpowiadające wyzwaniom epoki inspiruje cały Kościół do „inkulturowania się” w nową rzeczywistość, które dokonuje się zawsze z uwzględnieniem kryteriów teologicznych. Trzeba być przy tym świadomym, że zmiany zachodzące w kościelnej *praxis* i służące jej „unowocześnieniu” mogą nie zaspokoić w pełni religijnych oczekiwań ludzi, gdyż nie zawsze ludzkie pragnienia są zgodne z przekazem Biblii i Tradycją Kościoła.

Jakkolwiek zapoczątkowana przez J. Cardijną metoda „widzieć — oceniać — działać” jest powszechnie uznanym wzorcem metodycznego postępowania w ramach teologii pastoralnej, to przy jej dostosowaniu do potrzeb duszpasterskich pojawiają się pewne znaczące modyfikacje³¹. W naukowych adaptacjach metody najczęściej znika uprawiający ją podmiot, a wraz z nim znaczenie doświadczenia życia codziennego, wiary i społecznej *praxis*. Kryterium naukowości metody dostrzega się w relacji łączącej podmiot poznający z poznaniem naukowym. Znika również wiara jako podstawa procesu poznawczego. Jej miejsce zajmuje teologia wykorzystywana jako norma zewnętrzna oraz kryterium postępowania. Znajduje ona swoje zastosowanie w fazie „oceniać”, czyli kryteriologii.

Metoda Cardijna zastosowana do potrzeb teologii pastoralnej staje się stopniowo bezpodmiotową, abstrakcyjną formułą, która nie ma już zbyt wiele wspólnego ze swoją pierwotną koncepcją. Może się nawet zdarzyć, że z metody indukcyjnej zamieni się w dedukcyjną, gdy ogląd sytuacji służyć będzie jako ilustracja dla określonych rozwiązań teologicznych. Teologia odgrywa tym samym rolę instancji dokonującej oceny stosowanej w danym momencie praktyki, która wydaje się być niewystarczającą i nieodpowiednią.

Teologia pastoralna, która chce zachować swój indukcyjny charakter, przy prowadzeniu badań sięga po dane wypracowane przez nauki humanistyczne. Musi jednak przy tym zdawać sobie sprawę ze swej zależności od nich, a tym samym

³⁰ P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. I, dz. cyt., s. 305.

³¹ S. Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, dz. cyt., s. 87–88.

mieć świadomość, że są w nich obecne określone założenia i koncepcje antropologiczne, specyficzne pojęcia i sposoby porządkowania danych³². Teologia pastoralna musi współpracować z innymi dyscyplinami naukowymi, a także sama zabiegać o rozwój własnych metod empirycznych. Służyć temu będzie udział w dyskursie metodologicznym prowadzonym w ramach nauk humanistycznych.

Przy zabiegach o dalszy rozwój metody teologia pastoralna nie może zapomnieć o jej wymiarze teologicznym³³. Pojawia się on wyraźnie w sformułowaniu: „w horyzoncie wiary”. Horyzont obejmuje wprawdzie całość poszukiwań, ale często pozostaje niesprecyzowany. Wiara odnosi się zarówno do treści (*fides quae*) oraz praktyki (*fides qua*), wskazując tym samym na związek istniejący pomiędzy jej wymiarem obiektywnym i subiektywnym. „Horyzont wiary” nie może zamknąć się wyłącznie do sformułowań doktrynalnych, ale musi uwzględniać obserwacje dotyczące życia wiara.

Teologiczny wymiar metody powiązany jest z podmiotem przeprowadzającym badania³⁴. To od niego zależy, jakie przyjmie założenia, jakie poruszy kwestie i do jakiego celu będzie zmierzał. Oznacza to, że podmiot musi być wyraźnie zintegrowany z postępowaniem metodycznym prowadzonym w ramach teologii pastoralnej. Troska o „obiektywność” sformułowań nie może uczynić z teologii pastoralnej nauki, której sedno zamyka się do „mechanicznego” przełożenia prawideł socjologicznych czy zasad psychologicznych na sferę religijną i sytuację duszpasterską. Naukowość tworzenia teorii przejawia się bowiem w tym, że przedmiotem refleksji jest związek zachodzący między rzeczywistością subiektywną a teorią obiektywną. Teorie uzyskują swoje znaczenie w kontekście subiektywnych kwestii, które stają się przedmiotem zainteresowania naukowca oraz w kontekście określonej sytuacji. Podmiot dokonujący refleksji musi mieć zatem określone miejsce w procesie opracowania teorii.

Nauka Kościoła i teorie teologiczne stanowią obiektywną rzeczywistość, w stosunku do której subiektywne doświadczenie wiary wydaje się czymś mało istotnym i nieprzekonywającym. Tymczasem każda religia ukazuje w pełni swoją doniosłość dopiero dzięki temu, że w określony sposób praktykowana jest przez ludzi w życiu codziennym. Gdy praktykowanie wiary traci na znaczeniu, dochodzi do kryzysu religijnego, na którego powstanie mają wpływ procesy zachodzące w życiu społecznym. Teologia jako nauka nie może zadowolić się ich reprodukcją, lecz im przeciwdziałać, koncentrując się na znaczeniu doświadczenia. Zadaniem teologii pastoralnej jest dostrzec subiektywne odniesienia i wspierać ludzi w odkrywaniu sensu życia w perspektywie wiary, w odnajdywaniu znaczenia swoich doświadczeń w odniesieniu do transcendencji i w łączeniu tradycji religijnej z własnymi doświadczeniami.

³² Szerzej o odniesieniu teologii pastoralnej do nauk humanistycznych w podpunkcie 4, str. 30–31.

³³ S. Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie*, dz. cyt., s. 87–88.

³⁴ Tamże, s. 284–285.

Teologia pastoralna winna korzystać z pomocy wypracowanych przez nauki humanistyczne metod badawczych, które nie ograniczają się jedynie do ujęć kwantytatywnych, ale prezentują także dane pochodzące z badań jakościowych. Nie powinna przy tym przywiązywać się do jakiejś jednej koncepcji socjologii, ale korzystać jak najszerzej z bogactwa socjologicznych obserwacji i teorii społecznych. Subiektywny charakter podejścia do rzeczywistości nie kłóci się z dążeniem do osiągnięcia jak najgłębszego oglądu rzeczywistości, a w szczególności jak najpełniejszego poznania miejsca i roli Kościoła we współczesnym świecie. Tylko wówczas można usłyszeć głos Boga, który rozbrzmiewa poprzez przemiany społeczne i daje się usłyszeć w pragnieniach ludzi żyjących tu i teraz.

3. „Znaki czasu”

Aby głosić zbawienie w Chrystusie, nie wystarczy doskonale wczytać się w Biblię i słuchać, co ma nam Bóg do powiedzenia. Bóg przemawia bowiem nie tylko z kart Pisma Świętego, lecz zwraca się do swego Kościoła także w „znakach czasu”, o czym przypominają z naciskiem ostatni sobór oraz dokumenty papieskie powstałe po II wojnie światowej. Chodzi o teologiczną interpretację współczesnej historii, która służyć będzie działalności pastoralnej Kościoła rozumianej jako aktualizacja Bożego planu zbawienia w konkretnych warunkach dziejowych³⁵.

Współczesna historia terminu „znaki czasu” ma swój początek w Konstytucji apostolskiej *Humanae salutis* (1961), w której papież Jan XXIII ogłosił Sobór Watykański II. Papież wzywa w niej do rozpoznawania „znaków czasu”, co sam czyni w encyklice *Pacem in terris* (1963), wskazując wyraźnie na ich obecność w świecie i akcentując ich doniosłość. Również papież Paweł VI w swojej encyklice „programowej” *Ecclesiam suam* (1964) na początku swojego pontyfikatu używa terminu „znaki czasu”³⁶.

Papież w swoim nauczaniu o „znakach czasu” odwołują się do Biblii, w której jest mowa o „znakach czasów” jako znamionach ery mesjańskiej (por. Mt 16,3–4). Można je rozpoznawać, oceniając trafnie słowa i czyny Jezusa Chrystusa. Pełnią one ważną rolę w życiu ludzi, gdyż od ich właściwego rozeznania zależy zbawienie. Użycie liczby mnogiej „czasów” (a nie „czasu”) wskazuje na ponadczasowy charakter orędzia Ewangelii skierowanego do wszystkich ludzi żyjących we wszystkich epokach, co otwiera perspektywę sięgającą poza sytuację doczes-

³⁵ S. Madrigal, *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, w: G. Urbarri Bilbao, *Teología y nueva evangelización*, Madrid 2009, s. 45.

³⁶ S.Cz. Bartnik, *Vaticanium II jako wydarzenie historyczne*, w: J. Homerski, F. Szulc, *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja — doświadczenia — perspektywy*, Lublin 1987, s. 41; S. Bielecki, *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, w: R. Kamiński, *Teologia pastoralna*, t. I, dz. cyt., s. 228–231; A.L. Szafranski, *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*, Lublin 1990, s. 110–111; A. Żynel, *Znaki czasu*, „Znak” 186(1986), s. 1579–1580.

na³⁷. Wówczas to „znaki czasów” odnoszą się do obecnego i przyszłego *kairos*, czyli do właściwego czasu zbawienia albo chwili sposobnej, która jest godziną działania zbawczej łaski Bożej zarówno dla poszczególnych jednostek ludzkich, jak i całej ludzkości³⁸.

Termin „znaki czasu” pojawiający się w dokumentach papieskich wykracza poza biblijny zakres jego rozumienia. Oznacza on bowiem określone wydarzenia, oczekiwania, potrzeby, pragnienia współczesnych ludzi, głębokie przemiany zachodzące we współczesnej nauce, w życiu społecznym, w polityce oraz szereg zjawisk w świecie, np.: świadomość obrony praw gospodarczych i społecznych, domaganie się uprawnień politycznych i korzystania ze zdobyczy kulturalnych. Do nich należy zaliczyć także działania przeciwne Kościołowi, w których również można dostrzec konkretne wskazania skierowane przez Boga do Kościoła, wskazówki pozwalające Kościołowi odnaleźć swoje właściwe miejsce w świecie współczesnym oraz zjawiska zachodzące w samym Kościele, np. dążenie do lepszego poznania Kościoła, jego trudności i potrzeb w celu jego odnowy³⁹.

Najważniejszą podstawą nauki o „znakach czasu” są wypowiedzi Soboru Watykańskiego II⁴⁰. W *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* Sobór mówi o obowiązku badania „znaków czasu” i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii. Od tego zależy bowiem, czy Kościół będzie w stanie odpowiedzieć współczesnym ludziom — w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia — „na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz ich wzajemnego stosunku do siebie” (KDK 4). Kościół musi więc przyglądać się rzeczywistości, ją poznawać i rozumieć. Przez nią bowiem przemawia Duch Święty: „Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napędzający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych” (KDK 11). Sam sobór chce rozeznąć w świetle wiary te wartości, które dla dzisiejszych ludzi posiadają szczególne znaczenie, gdyż jako dzieło twórczego ducha, którego Bóg udzielił człowiekowi, są bardzo dobre. Wartości te są jednak nieraz odwracane od należytego swego porządku, dlatego należy je oczyścić, aby mogły zajaśnieć pełnym blaskiem.

³⁷ Starożytni Grecy wyznawali przekonanie, że kto marnuje *kairos* ten niszczy samego siebie. Wezwanie przynoszonymu przez *kairos* należy więc okazać posłuszeństwo, gdyż człowiek musi zdać rachunek jego wykorzystania. W związku z tym ewangelista Mateusz szczególnie uwypukla zbawczy *kairos* Jezusa, realizujący się zarówno Jego ziemskiej działalności, jak i w eschatologicznym wypełnieniu się. Zbawcze *kairos* Izraela, Chrystusa czy też Kościoła, ukazywane są w ścisłym nawiązaniu do idei historii zbawienia. Wezwanie, jakie przynosi *kairos*, może spotykać się z rozmaitymi postawami, przy czym należy liczyć się z ryzykiem jego zmarnowania; S. Bielecki, *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, art. cyt., s. 226–227.

³⁸ A. Jankowski, *Znaki czasu w Piśmie Świętym*, „Ateneum Kapłańskie” 366(1970), s. 17.

³⁹ A.L. Szafranski, *Kairologia*, dz. cyt., s. 110–111.

⁴⁰ J. Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen. Erkenntnistheoretische Bedingungen einer praktisch-theologischen Gegenwartsanalyse*, Stuttgart 2008, s. 16.

Z teologicznego punktu widzenia „znaki czasu” wskazują na coś, co w wydarzeniach historycznych posiada dla Kościoła tak wielkie znaczenie, iż nie może on przejść wobec tego obojętnie. W świetle socjologii „znaki czasu” to podstawowe faktory charakterystyczne dla danej epoki. Jan XXII, wyliczając „znaki czasu” w encyklice *Pacem in terris*, wskazuje na emancypację kobiet, poprawę sytuacji ludzi pracy czy wyzwolenie krajów spod zależności kolonialnej. Do współczesnych „znaków czasu” — za kard. Karlem Lehmannem — można zaliczyć: wychowanie do pokoju i pojednania, gotowość do spieszenia z pomocą krajom rozwijającym się w tzw. Trzecim Świecie czy globalizację⁴¹.

„Znaki czasu” nie są zatem zjawiskami o charakterze typowo religijnym. Pozostają jednak w ścisłej relacji do chrześcijańskiego orędzia zbawczego. Są to zjawiska, wydarzenia lub procesy społeczne, w których można dostrzec działanie Ducha Świętego, ingerującego w dzieje ludzkości przez pobudzanie i oświecanie ludzkich serc. Zjawiska te wymagają konfrontacji z nauką ewangeliczną i zaangażowania chrześcijan w celu rozprzestrzeniania tych zjawisk lub ich przemiany. Cały Kościół, jak i poszczególni wierzący nie mogą przejść wobec nich obojętnie, gdyż albo z nich samych albo z ich spotkania z Ewangelią wypływa wezwanie do działania⁴².

„Znaki czasu” są więc formą Bożego objawienia, co należy rozumieć w taki sposób, że „znaki czasu” służą jego aktualizacji w określonej sytuacji historycznej i kulturowej⁴³. Aby dokonać analizy „znaków czasu”, trzeba mieć na uwadze obietnicę zbawienia. W jej świetle można dostrzec, co jest w obecnej sytuacji „znakiem życia”, a co „znakiem śmierci”. W życiu świata pojawiają się bowiem zarówno oznaki pełni życia w królestwie Bożym, jak i formy zagrożenia życia. Zawsze jednak chodzi o zjawiska, które stawiają ludziom trudne i głębokie pytania dotyczące sensu ich życia w teraźniejszości i przyszłości oraz ich wzajemnego stosunku do siebie⁴⁴.

„Znaki czasu” pochodzą od Boga i są skierowane do całej ludzkości. Kościół zaś ma zadanie wciąż na nowo uczyć się je rozpoznawać. Dla właściwego odczytania „znaków czasu” konieczne jest, by Kościół był blisko ludzi i „dzielił ich los”. Oznacza to nie tylko wrażliwość na potrzeby najbiedniejszych i najsłabszych, ale również gotowość do uczenia się postrzegania rzeczywistości oczyma tych, którym jest źle. Tylko wówczas Kościół będzie w stanie służyć urzeczywistnianiu się królestwa Bożego w świecie w sposób adekwatny do konkretnych potrzeb ludzkich i wymogów sytuacji.

Badanie „znaków czasu” nie jest tylko czymś istotnym dla misji Kościoła, ale również dla umacniania jego tożsamości, a tym samym tożsamości samych

⁴¹ K. Lehmann, *Mut zum Dialog. Orientierung für unsere Zeit*, Freiburg i. B. 2008, s. 168.

⁴² J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1981, s. 245; J. Majka, *Sens „znaków czasu”*, „Chrześcijanin w świecie” 1(1973), s. 9.

⁴³ J. Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁴ J. Majka, *Sens „znaków czasu”*, art. cyt., s. 10.

chrześcijan⁴⁵. Poznanie teraźniejszości otwiera przed Kościołem drogę w przyszłość także w tym, co dotyczy jego struktur wewnętrznych i sposobów działania. Kościół, który rozpoznaje w faktach i procesach społecznych głos samego Boga, podtrzymuje dynamiczny charakter swojej egzystencji, szukając wciąż na nowo sposobów, by odpowiedzieć na to, co Bóg aktualnie mówi do swego Kościoła (por. Ap 2,7).

Odczytywanie „znaków czasu” jest zadaniem złożonym i dlatego niełatwym. Trudno bowiem pośród licznych wydarzeń i skomplikowanych procesów społecznych odnaleźć „znaki czasu”. Bez wątplenia potrzeba ku temu doświadczenia życiowego, mądrości oraz sztuki oceny faktów i ich znaczenia⁴⁶. Trzeba być wolnym od wewnętrznej czy zewnętrznej zależności od władzy i mających władzę, aby np. nie poddać się jakiejś wszechobecnej propagandzie. Pojawia się także pokusa, by dokonywać oceny na podstawie pojedynczych wydarzeń czy też chwilowych nastrojów. Niebezpieczną wydaje się także tendencja, by zwłaszcza ludzkie nieszczęścia albo trudności pojawiające się przed Kościołem interpretować jako nadejście zagłady dla ludzkości i chrześcijaństwa, dla których nie ma już nadziei⁴⁷.

Nawet wówczas, gdy przy rozpoznawaniu „znaków czasu” wykorzystywane są dane naukowe, nie jest oczywiste zabezpieczenie się przed tendencją do dopasowania się do rzeczywistości albo jej całkowitego odrzucenia. To ostatnie może nastąpić, gdy duszpasterze nastawieni będą z góry na przekaz ustalonych treści teologicznych bądź etycznych. Tymczasem trzeba najpierw rozpoznać te znaki, które wołają o pełną miłości obecność Boga: pragnienie sprawiedliwości, niewola grzechu, choroba, śmierć itd. Wtedy też przed duszpasterzem otwiera się droga ku temu, by być przekonywającym świadkiem Ewangelii Jezusa Chrystusa pośród historii⁴⁸.

W rozpoznawaniu „znaków czasu” perspektywa teologiczna łączy się z antropologiczną i socjologiczną. Aby poznać zamiary Boga, trzeba poznać człowieka, i to w jego konkretnej sytuacji społeczno-historycznej⁴⁹. Bóg kieruje bowiem swoje orędzie zbawienia zawsze do konkretnego człowieka. Czyni to w taki sposób, aby człowiek żyjący w danym czasie i kulturze mógł je przyjąć i udzielić na nie odpowiedzi.

Sama czynność teologicznej interpretacji przebiega w dwóch etapach: najpierw dokonuje się zaklasyfikowania określonych wydarzeń do „znaków czasu”, a potem właściwa ich interpretacja, prowadząca do wykrycia w nich śladów Bożej obecno-

⁴⁵ J. Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁶ K. Lehmann, „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?”. *Zum Auftrag der Kirche angesichts verletzlicher Ordnungen in Gesellschaft und Staat*, „Pfarramtsblatt” 11(1997), s. 325–326.

⁴⁷ R. Calvo Pérez, *La pastoral, acción del Espíritu. Ungidos y urgidos en esperanza*, Burgos 2002, s. 99.

⁴⁸ G. Ruggieri, *Segni dei tempi*, w: B. Seveso, L. Pacomio, *Enciclopedia di Pastorale*, t. I, dz. cyt., s. 278.

⁴⁹ J. Ostheimer, *Zeichen der Zeit lesen*, dz. cyt., s. 25.

ści i Bożych zamysłów. Nie można tych dwóch czynności od siebie oddzielać, ponieważ nie są to dwa różne procesy poznawcze, ale jeden akt świadomości chrześcijańskiej. O takim odczytywaniu „znaków czasu” mówił papież Paweł VI podczas audiencji generalnej 16.04.1969 r.: „Chodzi o wyodrębnienie, indywidualizowanie w czasie, to znaczy w biegu wydarzeń, wydarzeń historii, tych aspektów, tych znaków, które mogą dać nam jakąś wiadomość o wiecznej Opatrzności, albo też mogą być objawem jakiegoś stosunku do królestwa Bożego w jego tajemniczej działalności; czy też objawem możliwości, dyspozycji, wymagania działalności apostołskiej. Te objawy wydają się nam właśnie „znakami czasu”. Odkrycie „znaków czasu” jest dziełem chrześcijańskiej świadomości. Wynika ono z zestawienia wiary z życiem, ale nie przez sztuczne i powierzchowne nałożenie jakiejś pobożnej myśli na nasze przeżycie, lecz raczej na dostrzeganiu, w jakich punktach te nasze przeżycia z powodu ich wewnętrznego dynamizmu, z powodu ich niejasności, a niekiedy z powodu ich niemoralności domagają się promienia wiary, ewangelicznego słowa, które by je określiło i odkupiło. Albo też odkrycie „znaków czasu” zachodzi przez uzmysłowienie sobie, w jakim punkcie i gdzie wychodzą one same z siebie na spotkanie planom wyższym, o których wiemy, że są planami chrześcijańskimi i Bożymi, jak: poszukiwanie jedności, pokoju, sprawiedliwości. W jakim punkcie nasze ewentualne działanie miłości albo apostołstwa łączy się z dojrzałością sprzyjających okoliczności wskazujących, że nadeszła godzina na jednoczesny rozwój królestwa Bożego w królestwie ludzkim”⁵⁰.

Ogólnie rzecz ujmując, to wszystko, co przeżywają ludzie, którzy obserwują i kształtują rzeczywistość oraz cierpią z powodu niekorzystnej sytuacji historyczno-społecznej, można uznać za „prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych”. Jednak nie wszystkie zjawiska i przemiany społeczne, charakterystyczne dla danej epoki, zasługują na miano „znaków czasu”. Przy ich rozpoznawaniu należy posłużyć się następującymi kryteriami: charakter prowokatorski, czyli szeroki zasięg, duża częstotliwość występowania i dramatyczne zabarwienie fenomenów; doniosłość, czyli zdolność do przekazywania jakiegoś istotnego orędzia lub odsłaniania autentycznych wartości; ukierunkowanie na dobro człowieka i jego wzrost dzięki wartościom obecnym w znakach⁵¹. Dopiero wówczas, gdy dotrze do wierzących wezwanie Ducha Pańskiego, który przemawia poprzez konkretne sytuacje i wydarzenia, Kościół będzie mógł pełniej zrozumieć słowo Boże, które pochodzi od tego samego Ducha⁵². Gdy Kościół rozpozna „znaki czasu” i odkryje

⁵⁰ Cyt. za: A. Żynel, *Znaki czasu*, art. cyt., s. 1589.

⁵¹ M. Midali, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 1991, s. 128–129; S. Pintor, *L'uomo via della Chiesa. Elementi di teologia pastorale*, Bologna 1992, s. 121.

⁵² L. Roos, *Zeichen der Zeit*, „Lebendige Seelsorge” 1(1994), s. 26.

możliwości, jakie z nich wypływają, może spokojnie podążać w przyszłość⁵³. Takim rozumieniem „znaków czasu” powinna karmić się teologia praktyczna, która chce pomóc człowiekowi zrozumieć rzeczywistość w świetle Ewangelii.

Do udziału w rozpoznaniu i interpretacji „znaków czasu” powołany jest cały Kościół (por. KDK 4), a więc zarówno kapłani, jak i wierni świeccy, którzy winni w tej dziedzinie z sobą współpracować (por. DK 9). Duchowni winni współdziałać z wiernymi świeckimi, ponieważ to w życiu, działaniu i pragnieniach tych ostatnich owe „znaki czasu” w szczególny sposób się wyrażają⁵⁴. Wyjątkowa rola w odczytywaniu i interpretowaniu „znaków czasu” przypisana jest duszpasterzom i teologom (por. KDK 44), którzy są bezpośrednio zaangażowani w dzieło urzeczywistniania się Kościoła, ponosząc za nie bezpośrednią odpowiedzialność⁵⁵.

4. Teologia pastoralna a nauki humanistyczne

Kościół chce być solidarny z wszystkimi ludźmi na świecie, zwłaszcza zaś z ubogimi i cierpiącymi, dzieląc ich radość i nadzieję, smutek i trwogę (por. KDK nr 1). W swojej działalności pastoralnej Kościół bierze pod uwagę całego człowieka i jego wszystkie obszary życiowe. Dlatego w swej refleksji praktycznoteologicznej nie może obejść się bez socjologii i psychologii, które głębiej tłumaczą aktywność ludzką i wyjaśniają procesy zachodzące w życiu jednostki i całych społeczeństw (por. KDK nr 54).

Sobór radzi także, by w duszpasterstwie „uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelniejszego i dojrzalszego życia wiary” (KDK nr 62). Nauki humanistyczne mogą bowiem nie tylko dopomóc w głębszym rozumieniu rzeczywistości, lecz także wzbogacić pastoralną działalność Kościoła o nowe elementy (np. prowadzenie grup zgodnie z zasadami dynamiki grupowej, kształtowanie rozmów duszpasterskich z uwzględnieniem reguł relacji skoncentrowanej na osobie itd.)⁵⁶. Z tego względu należy w seminariach duchownych w ramach formacji duszpasterskiej pouczyć przyszłych duszpasterzy, „jak korzystać z pomocy, których mogą dostarczyć nauki pedagogiczne, psychologiczne lub socjologiczne według właściwych metod i zgodnie z przepisami władzy kościelnej” (DFK nr 20).

⁵³ P. Wehrle, *Zukunft der Kirche — Kirche der Zukunft*, „Lebendige Seelsorge” 1(1994), s. 6.

⁵⁴ J. Majka, *Sens „znaków czasu”*, art. cyt., s. 8.

⁵⁵ S. Bielecki, *Znaki czasu i ich rozpoznawanie*, art. cyt., s. 236.

⁵⁶ P.F. Schmid, „Der Mensch ist der erste und der grundlegende Weg”. *Zum Dialog zwischen Humanistischer Psychologie und Seelsorge*, „Lebendige Seelsorge” 3/4(1994), s. 170–171; R. Hajduk, „Stosować w duszpasterstwie zdobycze nauk świeckich” (KDK 62). *O wykorzystaniu psychologii humanistycznej w ramach teologii praktycznej*, w: E. Wiszowaty, *Pro animarum salute. Księga pamiątkowa z okazji siedemdziesiątych urodzin księdza profesora Tadeusza Rogalewskiego*, Olsztyn 2007, s. 147.

Nauka soborowa nie pozostawia wątpliwości, iż odnośnie kwestii wykorzystania w obrębie teologii pastoralnej i duszpasterstwa nauk świeckich zajmujących się człowiekiem nie można już postawić pytania: „czy?”, a jedynie pytanie „jak?”. Potrzeba więc określenia relacji pomiędzy teologią pastoralną a psychologią i socjologią, jak również wypracowania odpowiednich zasad, których uwzględnienie gwarantuje bezpieczne i owocne korzystanie z wypracowanych przez nauki humanistyczne wskazań i metod pożytecznych w obszarze pastoralnej działalności Kościoła.

4.1. Psychologia

Pomiędzy naukami humanistycznymi psychologia humanistyczna i uprawiana w jej duchu psychoterapia odgrywają szczególną rolę jako partner dla teologii pastoralnej. Podobnie bowiem jak teologia pastoralna odnosi się do konkretnego ludzkiego życia, które w perspektywie teologii jest przestrzenią spotkania ze zbawczym działaniem Boga oraz drogą, na której człowiek zmierza ku życiu wiecznemu⁵⁷. Wprawdzie teologia pastoralna koncentruje się na komunikacji zbawienia, które nie identyfikuje się tylko z procesami wyzwolenia i ucłowiecznienia świata w sensie czysto horyzontalnym, chociaż z drugiej strony perspektywa eschatologiczna i ukierunkowanie na praktykę wiary nie pozwala na oddzielenie ewangelizującego i uświęcającego działania Kościoła od zadania wspierania godności ludzkiej. Zbawienie eschatologiczne i wyzwolenie oraz promocja osoby ludzkiej muszą więc iść ze sobą w parze⁵⁸.

Kościół, stając przed koniecznością podjęcia troski o egzystencję człowieka w jej eschatologiczno-ziemskim wymiarze, sięga po psychologię, aby przy jej pomocy osiągnąć to, co specyficznie chrześcijańskie. Psychologia należy wprowadzić do sfery *profanum*, ale również w niej można spotkać prawdę i dobro (jak np. *semina verbi* w pogańskiej filozofii Platona czy Arystotelesa). Dlatego też wówczas, gdy psychologia rozwija się w atmosferze szacunku dla człowieka, w poczuciu odpowiedzialności za jego szczęście, w klimacie mądrości i dobroci, Kościół może skorzystać z jej obserwacji i metod, aby przy ich wykorzystaniu dać wyraz swej głębokiej trosce o sprawy ludzkie⁵⁹.

Szczególnie pożyteczną w tym względzie wydaje się być psychologia humanistyczna reprezentowana m.in. przez A. Masłowa, R. Cohn, F. Perlsa i C.R. Rogersa, która podkreśla, że człowiek jest kimś więcej aniżeli sumą poszczególnych części składowych, że zanurzony jest w sieć ludzkich odniesień, że żyje świadomie,

⁵⁷ K.H. Ladenhauf, *Psychotherapie*, w: H. Haslinger, *Praktische Theologie*, t. I, *Grundlegungen*, Mainz 1999, s. 279.

⁵⁸ S. Fucali, *Teologia pastorale e scienze umane in dialogo*, w: F. Marinelli, *La teologia pastorale. Natura e compiti*, Bologna 1990, s. 174.

⁵⁹ I. Baumgartner, *Psychotherapeutische Seelsorge*, „Lebendige Seelsorge” 3/4(1994), s. 169.

posiada wolność wyboru i w swoim życiu stawia sobie określone cele⁶⁰. Psychologia humanistyczna przypomina również, że każdy człowiek posiada nie tylko duszę, ale również ciało, dzięki któremu powiązany jest z całym światem. Nauki psychologiczne zwracają również uwagę na znaczenie uczuć i zmysłów w życiu osobistym i społecznym osoby ludzkiej⁶¹.

Jako że doświadczenie wiary nie jest czymś wysublimowanym od zwykłych, codziennych, psychicznych i społecznych warunków określających życie ludzkie, taka psychologia wskazuje teologom, co dzisiaj ludzi najbardziej porusza i jak przeżywają sferę religijną⁶². Pomaga tym samym dokonać diagnozy sytuacji, pogłębiając sferę rozumienia potrzeb i egzystencjalnych problemów ludzkich i jako taka znajduje swe „zastosowanie” przy poszukiwaniu odpowiedzi na pytania o charakterze „kairolologicznym”.

W orbicie zainteresowania teologii pastoralnej znajduje się duszpasterska działalność Kościoła, która obejmuje bogate spektrum czynów, postaw, zachowań, przekonań i składników organizacyjnych osadzonych w rzeczywistości ludzkiej⁶³. W tej optyce punktem styczności teologii pastoralnej i psychologii jest już nie tylko zainteresowanie człowiekiem i jego potrzebami, ale także konkretnymi sposobami udzielania pomocy ludziom cierpiącym z powodu nękających ich problemów. Hasłem wywoławczym dla zrozumienia obecności obserwacji i metod psychologicznych w obszarze prakseologii może być np. komunikacja, nad której formami i warunkami skuteczności czyni refleksję zarówno teologia jak i psychologia. Poszukując rozwiązań prakseologicznych użytecznych w obszarze działalności duszpasterskiej, teologia pastoralna sięga po psychologię humanistyczną, aby dzięki jej wynikom badawczym dostosować działalność duszpasterską w jej kształcie do wymogów współczesności i by tym samym zbawcze działanie Boga jak najpełniej dotarło do jak najszerszej rzeszy ludzi⁶⁴.

Psychologia wobec działalności duszpasterskiej pełni rolę instancji wyjaśniającej rzeczywistość, w szczególności w odniesieniu do wewnętrznego świata człowieka, jego potrzeb (w tym także duchowych) i kształtowania relacji z otocze-

⁶⁰ Psychologia humanistyczna zwraca uwagę na konieczność urzeczywistnienia możliwości, które są wpisane w osobę ludzką. Udań życie ludzkie polega na kreatywnym funkcjonowaniu, dzięki czemu człowiek osiąga samospełnienie. Największym darem, jaki człowiek posiada i podstawową tendencją natury ludzkiej jest zdolność do rozwoju wewnętrznego; Z. Rosińska, Cz. Matusewicz, *Kierunki współczesnej psychologii, ich geneza i rozwój*, Warszawa 1982, s. 222–232; J. Bielecki, *Wybrane zagadnienia psychologii*, Kraków 1995, s. 26; R.C. Cohn, *Von der M. Szentmártoni, Psychologia pastoralna*, Kraków 1995, s. 26; R.C. Cohn, *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle*, Stuttgart 1997, s. 29; J. Kozielski, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1997, s. 240.

⁶¹ P.F. Schmid, „Der Mensch ist der erste und der grundlegende Weg”, art. cyt., s. 170–172.

⁶² J.A. Kłoczowski, *Psychologia a religia — sic et non*, „Znak” 2(1994), s. 28.

⁶³ B. Seveso, *Teologia pastoralna*, art. cyt., s. 431.

⁶⁴ R. Kamiński, A. Tomkiewicz, *Rozmowa duszpasterska i jej uwarunkowania psychologiczne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6(1986), s. 117.

niem. Z uwagi na zależność psychologii od teologii pastoralnej w sytuacji, gdy ta druga wykazuje inicjatywę w stosunku do pierwszej, korzystając z jej pomocy przy konstruowaniu praktycznych rozwiązań duszpasterskich, można mówić także o pomocniczej roli psychologii względem teologii pastoralnej (*ancilla theologiae*). Nie chodzi tutaj jednak o czystą instrumentalizację psychologii ani o degradację nauk humanistycznych do rangi mniej wartościowych „nauk pomocniczych”. Stale bowiem obowiązuje przy tym zasada, że to, co wspólne dla obydwu systemów teoretyczno-praktycznych, może być dostrzeżone i zaakceptowane tylko wtedy, gdy ich tożsamość i integralność będzie respektowana w ramach krytycznego dialogu, naznaczonego empatycznym spotkaniem i konfrontacją obydwu systemów. Ani powodowane lękiem dystansowanie się od siebie, ani stopienie się obydwu obszarów nie jest właściwym rozwiązaniem. Dopiero wzajemne zbliżenie umożliwiające dostrzeżenie i zaakceptowanie różnic pozwala na zainicjowanie dialogu pomiędzy partnerami⁶⁵.

Jako że teologia pastoralna robi w swojej przestrzeni miejsce dla psychologii, przesłanki teologiczne decydują o możliwości i sposobie akceptacji danych psychologicznych. Konkretnie działania duszpasterskie, które swój najgłębszy sens czerpią „z mocy Ducha Świętego”, pozwalają ludziom doświadczyć prawdziwej wolności i zbawienia pochodzącego od Boga. Zadaniem teologii jest więc dowieść, czy i na ile zasady właściwe dla danej koncepcji psychologii mogą znaleźć swoje miejsce w przestrzeni teologicznej, a także ukazać, w jaki sposób mogą stać się medium doświadczenia obecności Boga i Jego uzdrawiającej bliskości.

Zarówno w refleksji teologicznej, jak i w praktyce duszpasterskiej należy wystrzegać się powierzchownego, czysto instrumentalnego traktowania treści i metod wypracowanych przez nauki humanistyczne. Nie można również domagać się od psychologii, by posługiwała się założeniami i metodą właściwą teologii. Respektowanie odmienności metodologicznej i autonomii psychologii ze strony teologii nie może jednak nigdy oznaczać braku krytycznego podejścia do możliwości wykorzystania nauk humanistycznych w obszarze teologii duszpasterstwa. Teologia pastoralna i duszpasterstwo mogą bowiem uznać za użyteczne dla siebie tylko te wyniki badań i metody oferowane przez psychologię, które spełniają określone warunki.

Pierwszym z nich jest zasada niesprzeczności z Ewangelią i tradycją chrześcijańską, które odgrywają podstawową rolę w konstruowaniu teorii praktycznej. W oparciu o nią formułowane są konkretne wskazania, które dotyczą zarówno działalności konkretnego duszpasterza jak i pastoralnej aktywności całego Kościoła. Obserwacje i metody psychologiczne, które mogą być brane pod uwagę przy opracowywaniu dyrektyw duszpasterskich, winny być zgodne a przynajmniej niesprzeczne (w sytuacji, gdy np. Ewangelia nie porusza wprost takich zagadnień, jak np. komunikacja poprzez mass media, podejście do tzw. związków niesak-

⁶⁵ K.H. Ladenhauf, *Psychotherapie*, art. cyt., s. 290.

ramentalnych, syndrom poaborcyjny itp.) z Ewangelią i pryncypiami teologicznymi. Dlatego też teologia pastoralna powinna tak podejść do zdobyczy nauk psychologicznych, by wydobyć z nich i wykorzystać to, co pozostaje w harmonii z Ewangelią i może uczynić życie wspólnot kościelnych oraz należących do nich chrześcijan bardziej ludzkim i zgodnym z orędziem Jezusa Chrystusa o nadchodzącym królestwie Bożym. Teologia pastoralna nie stoi więc nigdy przed koniecznością przejmowania bądź odrzucania całych koncepcji i systemów psychologicznych, gdyż w ramach dialogu wolno jej zgodzić się na obecność w jej obszarze elementów współbrzmiących z chrześcijaństwem i nie uwzględnić tych, które sprzeciwiają się prawdzie Ewangelii.

Kolejnym warunkiem obecności psychologii w obszarze teologii pastoralnej i duszpasterstwa jest zasada promocji osoby ludzkiej i jej wszechstronnego rozwoju. Chociaż wydawać by się mogło, że przedmiotem zainteresowania teologii duszpasterstwa winien być raczej lęk egzystencjalny, a psychologii i psychoterapii lęk patologiczny⁶⁶, to jednak również Kościół zainteresowany jest pełnią rozwoju osoby ludzkiej, a więc także jej zdrowiem psychicznym, którego stan z kolei nie jest obojętny dla kształtowania się życia religijnego w człowieku (*gratia supponit naturam*). Z tego też względu teologia pastoralna „zmuszona” jest zwrócić swoją uwagę na obserwacje i praktyczne sugestie wypracowane w zakresie psychologii, w świetle których łatwiej można rozpoznać naturalne warunki sprzyjające pełnemu rozwojowi osoby ludzkiej. Równocześnie jednak zobowiązana jest do dokonania krytycznej oceny propozycji psychologicznych, tak aby akceptację pastoralno-teologiczną uzyskały tylko te dane, które mają na względzie rzeczywiste dobro osoby, mogą przynajmniej w jakiejś mierze przyczynić się do pełni jej rozwoju i nie kwestionują transcendentnego wymiaru egzystencji ludzkiej. Niepełny obraz osoby ludzkiej oraz brak bezpośredniego odwołania się do rzeczy nadprzyrodzonych w określonej psychologicznej koncepcji człowieka (rzecz zrozumiała z uwagi na specyfikę metody i autonomiczność nauki) nie daje jeszcze dostatecznego powodu do jej całkowitego odrzucenia. Może dojść do tego dopiero wtedy, gdy zachodzi wyraźna sprzeczność pomiędzy antropologią chrześcijańską a obrazem osoby ludzkiej z psychologii.

Aby wyniki obserwacji i refleksji naukowej psychologów mogły znaleźć zastosowanie w duszpasterstwie, muszą mieć jakieś praktyczne znaczenie dla posługi Kościoła. W duszpasterstwie zdobycze nauk psychologicznych mogą być przydatne o tyle, o ile wspomagają działalność pastoralną w dziedzinie diagnostyki, profilaktyki oraz terapii, dzięki czemu zgodna z Ewangelią i odpowiadająca na potrzeby ludzkie praktyka Kościoła może stać się bardziej owocną⁶⁷. Psychologia nie tylko może duszpasterzowi pomóc osiągnąć sprawności, potrzebne w pracy z ludźmi cierpiącymi z powodu depresji albo konfliktów rodzinnych, ale także odpowiedzieć na pytanie, jak winien pracować nad kształtem swojej osobowości,

⁶⁶ M. Midali, *Teologia pastorale o pratica*, dz. cyt., s. 315.

⁶⁷ H. Wahl, *Pastoralpsychologie*, art. cyt., s. 53.

aby mógł stać się prawdziwym chrześcijaninem i dobrym duszpasterzem. W przestrzeni zainteresowania teologii praktycznej winny więc znaleźć się tylko te dane psychologiczne, które mogą pomóc teologom zrozumieć człowieka i jego problemy, a także znaleźć konkretne zastosowanie przy wypracowaniu form duszpasterskich zgodnych zarówno z treścią Ewangelii jak i wymogami stawianymi przez określoną sytuację. Duszpasterstwo nie powinno być obszarem, na którym przeprowadzane są nieskoordynowane z działalnością pastoralną psychologiczne eksperymenty albo propagowane są metody bez należytego uzasadnienia ich obecności w praktyce Kościoła.

Z uwagi na to, że istnieją różne koncepcje działalności duszpasterskiej, treści psychologiczne winny za każdym razem być z nimi odpowiednio skorelowane. Sobór uczy, że misją Kościoła jest pomóc człowiekowi zrozumieć sens swej własnej egzystencji (por. KDK nr 41), wprowadzając go w tajemnicę, którą jest obejmująca ludzką rzeczywistość historia miłości Boga do człowieka⁶⁸. W tej perspektywie duszpasterstwo przyjmuje postać mistagogii oraz terapii duchowej, których zadaniem jest dokonać konfrontacji codziennych doświadczeń konkretnych ludzi z wzorcami doświadczeń i znaczeń właściwych tradycji chrześcijańskiej. Tego rodzaju doświadczenia muszą zostać przeniesione ze swojego pierwotnego kontekstu w kontekst Ewangelii Jezusa, aby mogły stać się lekarstwem na egzystencjalne schorzenia człowieka i źródłem zaspokajającym najsłabsze ludzkie pragnienia i tęsknoty, w tym także pragnienie życia wiecznego⁶⁹. Koncepcja działalności duszpasterskiej rozumianej jako mistagogia i terapia duchowa stanowi korzystną podstawę do włączenia w jej realizację danych wypracowanych na polu psychologii humanistycznej, gdyż wiele uwagi poświęca sprawom ludzkim i dzięki temu otwiera przed obserwacjami i metodami psychologicznymi szereg pól zastosowania, np. znaczenie doświadczeń ludzkich dla rozwoju osobowego, sposoby ich interpretowania, rozumienie i zaspokajanie potrzeb ludzkich, kształtowanie uzdrawiającego klimatu w spotkaniach międzyludzkich itd.

Wyeksponowanie w tym wypadku mistagogicznej i terapeutycznej wizji duszpasterstwa nie oznacza, że nie istnieją inne koncepcje działalności duszpasterskiej ani że pomiędzy nimi a psychologią nie może zaistnieć podobna korelacja, jak w przypadku wyżej wymienionych modeli działalności pastoralnej⁷⁰. Chodzi jedynie o to, by w refleksji nad możliwością wykorzystania w duszpasterstwie określonych wyników badań i metod psychologicznych mieć na uwadze koncepcję konkretnej działalności pastoralnej, a zwłaszcza jej cel. Wówczas to — w przypadku włączenia pewnych elementów pochodzących z obszaru nauk humanistycznych — nie będą one w obrębie modelu duszpasterskiego postrzegane jako „ciało obce”,

⁶⁸ P.M. Zulehner, *Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde*, München – Kösel 1983, s. 139–140.

⁶⁹ S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996, s. 200.

⁷⁰ R. Kamiński, A. Tomkiewicz, *Rozmowa duszpasterska i jej uwarunkowania psychologiczne*, art. cyt., s. 133.

lecz jako jego składnik integralny, posiadający w nim konkretne miejsce i przeznaczenie.

Sobór Watykański II apeluje o konstruktywną i owocną rozmowę teologii i duszpasterstwa z psychologią (por. KDK nr 62). Dlatego też uprawianie teologii praktycznej bez uwzględnienia odpowiednich wyników badań i metod psychologicznych oznacza nie tylko zlekceważenie głosu Kościoła, lecz także zaprzepaszczenie szansy na stałe *aggiornamento* myślenia pastoralnoteologicznego i związanej z nim działalności duszpasterskiej. Korzyści wynikające z uwzględnienia danych psychologicznych w refleksji praktycznoteologicznej będą tym większe, im w bardziej otwarty sposób odbywać się będzie dialog między wskazanymi dyscyplinami w duchu wzajemnego poszanowania autonomii i kompetencji każdej z nauk. Zyska na tym nie tylko teoria praktyczna, ale przede wszystkim duszpasterstwo, w którego centrum winien stać człowiek jako integralna osoba ludzka z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą (por. KDK nr 3). Gdy więc Kościół sięga po psychologię, czyni to po to, aby jeszcze głębiej i wierniej uczestniczyć w losie konkretnego człowieka, którego radość i nadzieję, smutek i trwogę pragnie uczynić swoim własnym doświadczeniem i potraktować jako impuls do podjęcia odpowiedniego działania duszpasterskiego (por. KDK nr 1).

4.2. Socjologia

W momencie pojawienia się socjologii jako nauki w okresie pozytywizmu pełniła ona rolę konkurenta dla teologii w odślanianiu znaczenia ludzkiego doświadczenia rzeczywistości. Można jej było użyć, by poddać kontroli ludzkie zachowanie oraz rozwój społeczny albo też pomóc ludziom rozwinąć swoją autonomię, pomagając im zrozumieć ich sytuację społeczną⁷¹. Socjologia, która jest nauką zajmującą się opisem i wyjaśnieniem społecznej sytuacji człowieka, jest typowym wyrazem kultury świeckiej, próbującej przełamać monopol Kościoła na sposób rozumienia życia ludzkiego, społeczeństw i świata. Po okresie kontestacji socjologii ze strony Kościoła w pierwszej połowie XX wieku pojawia się katolicka wersja socjologii religii.

Socjologia od początku współpracy z teologią traktowana była przez nią jako *ancilla*. Wskutek posługiwania się socjologią w ramach teologii pastoralnej pojawiła się tzw. socjologia pastoralna⁷². Równocześnie powstawały różnego rodzaju wyspecjalizowane postacie socjologii, zainteresowane badaniem poszczególnych dziedzin ludzkiego życia (socjologia rodziny, przemysłu, prawa itd.). Dążyły one do prowadzenia badań o czysto empirycznym charakterze, bez założeń teoretycznych. W tym kontekście takiego samego charakteru nabrała tzw. so-

⁷¹ H. Tovey, P. Share, *A Sociology of Ireland*, Dublin 2003, s. 7.

⁷² K. Gabriel, *Soziologie*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, dz. cyt., s. 293.

cjologia pastoralna. W postaci badań empirycznych nad ludzkimi postawami socjologia weszła w przestrzeń Kościoła i teologii katolickiej, przy czym teologia określała horyzont problemowy dla badań socjologicznych. Wynikało to z potrzeby Kościoła, który w krajach zachodnich musiał coraz bardziej zmagać się z sekularyzacją życia społecznego.

Badania socjograficzne były ściśle spojone z kwestiami podnoszonymi w kręgach kościelnych. Opis socjograficzny prezentujący określone liczby pozwalał „obiektywnie” stwierdzić, w jakiej mierze takie kraje, jak Francja podlegały procesowi dechrystianizacji. Aby uniknąć podejrzeń o tzw. socjologizowanie, należało podkreślać, że socjologia pełni dla teologii rolę „służebnicy”, która przekazuje dane pozwalające odsłonić mechanizmy społeczne i społeczno-religijne⁷³.

Mimo tych ograniczeń socjologii religii udało się pogłębić zdolność kościelnego i teologicznego postrzegania rzeczywistości społecznej. Po Soborze Watykańskim II socjologia przyczyniła się do tego, że Kościół katolicki i jego posługa duszpasterska mogły znaleźć nowy kierunek wobec współczesnego świata. Dzięki wnioskowi sformułowanemu na podstawie badań empirycznych socjologia przyczyniła się do bardziej skutecznej refleksji duszpasterskiej, pozwalającej rozpoznać „znaki czasu”.

Na pierwszy rzut oka socjologia wydaje się być dość homogeniczną dyscypliną naukową, która w swoich badaniach posługuje się kwestionariuszami, stosuje bardziej lub mniej przemyślane wywiady, dokonuje obserwacji etnograficznych oraz analizy dokumentów. Przy bliższym oglądzie okazuje się jednak, że w jej obszarze istnieje wielka różnorodność ujęć teoretycznych. Pluralizm w sferze teorii naukowych i poznawczych wynika z założeń czerpanych z nauk przyrodniczych i humanistycznych. Bierze się on także stąd, że trudno jednym paradygmatem objąć tak złożoną rzeczywistość społeczną, w której ważną rolę odgrywają zarówno struktury, jak i organizacje oraz interakcje występujące w świecie międzyosobowych odniesień oraz na płaszczyźnie relacji jednostka — społeczeństwo czy też jednostka — instytucja.

W perspektywie mikrospołecznej wyjaśnieniu fenomenów społecznych służy „teoria wymiany”. Interakcje i relacje społeczne powinny być analizowane według wywodzącego się z ekonomii modelu zmiennego działania uprzywilejowanego. Z tym związana jest koncepcja „rational choice”, która twierdzi, że działalność jednostek ujawnia się jako racjonalna wtedy, gdy ludzie po oszacowaniu kosztów decydują się na wybór tej alternatywy, która przyniesie im największą korzyść. Z kolei zgodnie z „teorią działania” do wyjaśnienia fenomenów społecznych dochodzi się na drodze zrozumienia, gdyż ludzie w swoim działaniu kierują się znaczeniem odpowiednich czynności czy symboli.

⁷³ S. Burgalassi, *Sociologia*, w: B. Seveso, L. Pacomio, *Enciclopedia di Pastorale*, t. I, dz. cyt., s. 599.

Bezpośrednio z praktyki badawczej oraz ze zmienności instytucji społecznych zrodziła się koncepcja „badania aktywności”. Bez przywiązywania zbyt wielkiej wagi do naukowo-teoretycznego uzasadnienia swojej działalności badacze bezpośrednio łączą z przeprowadzaną analizą swoje zainteresowania pedagogiczne, czyniąc z przedmiotów poddanych badaniu podmioty działań, dzięki którym dokonują się zmiany w rzeczywistości społecznej.

W socjologii uprawianej na płaszczyźnie makrospołecznej pojawiają się teorie, które obejmują ogół zjawisk społecznych. Według „teorii funkcjonalno-strukturalnej” każde społeczeństwo składa się z częściowych systemów, w ramach których przebiega komunikacja służąca skonstruowaniu zróżnicowanego świata, który posiada określony sens. „Teoria krytyczna” podkreśla, że socjologia w swoich badaniach nie powinna ograniczyć się do opisu ludzkiego zachowania, lecz jego wyjaśnienia i ukazania warunków, w których określone działania i ich odpowiednia interpretacja stają się możliwe⁷⁴.

Dla teologii pastoralnej jest rzeczą istotną, by przemyślana współpraca z socjologią miała na względzie zarówno naukowe i poznawcze założenia, jak i wagę podejmowanych przez socjologię problemów badawczych w kontekście rzeczywistej sytuacji społecznej. Stąd też szczególnie użyteczne wydają się być dla teologii pastoralnej koncepcje o stanowisku krytycznym wobec procesów zachodzących w życiu społecznym i religijnym⁷⁵. Zarówno socjologia, jak i teologia pastoralna mają na uwadze przemiany zachodzące w wymiarze społecznym, religijnym i kościelnym. Tak jedna, jak i druga dyscyplina naukowa złączone są wspólnym dążeniem do zrozumienia przemian zachodzących w nowoczesnych społeczeństwach. Teologia pastoralna musi przy tym mieć zawsze na uwadze mocne i słabe strony pojawiających się koncepcji socjologicznych.

Szczególnym wsparciem dla teologii duszpasterstwa jest socjologia pastoralna — dyscyplina naukowa, dla której przedmiotem badań jest chrześcijańska praktyka i prowadzona nad nią refleksja teologiczna. Socjologia pastoralna analizuje *praxis* Kościoła z uwzględnieniem jej specyficznych historycznych i społecznych założeń, uwarunkowań oraz wynikających z nich konsekwencji. W ten sposób socjologia pastoralna w określonej sytuacji społecznej przyczynia się do wypracowania interdyscyplinarnej teorii Kościoła i jego *praxis* na podstawie empiryczno-socjologicznej.

Socjologia pastoralna to poddana refleksji teologicznej stosowana socjologia życia i działania Kościoła, która dąży do „zrozumienia” Kościoła w jego wymiarze społecznym. Stara się również rzucić światło na miejsce i rolę Kościoła we współczesnym społeczeństwie, ukazać jego charakter instytucjonalny oraz poddać analizie różnorodne procesy dokonujące się w ramach wewnątrzkościelnej interakcji. Socjologia pastoralna odróżnia się od socjologii Kościoła jako takiej tym, że

⁷⁴ H. Tovey, P. Share, *A Sociology of Ireland*, dz. cyt., s. 18.

⁷⁵ K. Gabriel, *Soziologie*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, dz. cyt., s. 300.

jako dyscyplina praktycznoteologiczna stara się podnieść działalność kościelną na poziom naukowo wypracowanej *praxis*. Socjologia pastoralna ma także na uwadze to wszystko, co w ludzkiej egzystencji wykracza poza struktury kościelne, aby uczynić Kościół bardziej wrażliwym na wszelkie przejawy „życia z wiary” pojawiające się w nowoczesnym społeczeństwie. Nadto w ramach socjologii pastoralnej uwzględniane są poszukiwania typowe dla ogólnej socjologii religii, które zmierzają do ukazania charakterystycznych dla konkretnej epoki sposobów kształtowania ludzkiej tożsamości, przeżywania „sytuacji granicznych”, świętowania czy nadawania sensu rzeczywistości.

Socjologia pastoralna stara się odstąpić sposób pojmowania religii w społeczeństwie. Dzięki temu pozwala dokonać oglądu kościelnej rzeczywistości w określonym klimacie społeczno-ideowym, zwłaszcza w odniesieniu do rozumienia istoty religii i znaczenia wiary w życiu ludzi. Nie może jednak przy tym ograniczyć się do prezentacji danych statystycznych lub wyników uzyskanych podczas przeprowadzania sondaży. Liczby i procenty są bowiem jedynie chwilowym ujęciem rzeczywistości, która szybko się zmienia (podobnie jak ludzkie zapatrywania). Nadto sondaże często bywają zabarwione ideologicznie, a tym samym z założenia nieobiektywne. Wszelkiego rodzaju opracowania statystyczne domagają się interpretacji, a ta siłą rzeczy dokonuje się z określonej pozycji. Dlatego socjolog winien dysponować różnymi interpretacjami danej sytuacji i jednoznacznie definiować swoją pozycję, z której wypowiada określone opinie i sądy, aby mógł być właściwie zrozumiany⁷⁶. Wszystko to winno służyć ukazaniu struktury sytuacji społecznej i funkcjonujących w niej mechanizmów, a w konsekwencji procesów społecznych, których zrozumienie służy poznaniu człowieka, jego poglądów, przeżywanych przez niego trudności i przyjmowanych postaw.

Socjologia pozwala dokonać „diagnostyki epoki” zgodnie z postulatem wyjaśniania „znaków czasu” (por. KDK nr 4). Wówczas też w kręgu jej zainteresowania znajdują się najważniejsze obszary życia ludzkiego. W tej optyce socjologia pastoralna odgrywa ważną rolę jako czynnik nadający kierunek refleksji pastoralnoteologicznej poprzez wydobycie „punktów zapalnych” w życiu całych społeczeństw, jak i poszczególnych jednostek. Z kolei sama teologia pastoralna w łączności z socjologią i naukami historycznymi wskazuje na powiązanie dziejów ludzkich z chrześcijaństwem, dzięki czemu w ramach socjologii mogą pojawić się pytania o współcześnie rozpowszechnioną aksjologię w jej odniesieniu do tradycyjnych wartości chrześcijańskich.

Współczesna socjologia pastoralna bardzo daleko odeszła od funkcji „służebnicy” w stosunku do teologii, której podawała liczbę *dominantes* czy też opisywała inne formy kościelnej aktywności. Teologia pastoralna nie może bowiem zadowolić się refleksją socjologiczną, której przedmiotem są problemy dotyczące wyłącznie instytucjonalnych form organizacji kościelnych. Kwestii duszpasterskich

⁷⁶ I. Borowik, *Socjologia religii Petera L. Bergera*, w: P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 9–10.

nie wyczerpuje socjograficzny opis parafii czy stosunek społeczeństwa do określonych zasad moralnych głoszonych przez chrześcijaństwo. Gdy liczbę *dominantes* czyni się najważniejszym wskaźnikiem religijności, nie można dać pełnego obrazu religijności społeczeństwa ani związku ludzi z Kościołem. Innym problemem jest sposób prowadzenia badań w zakresie tzw. „subiektywnej religijności”, którą utożsamia się z poglądami i nastawieniami ludzi. Najczęściej pytania w ankietach dotyczą dogmatów bądź koncepcji teologicznych. Czasem religijność mierzona jest według tego, w jakim procencie respondenci zgadzają się z nauką Kościoła. Religijność sprowadzona jest do liczb, a nieraz identyfikuje się poglądy religijne w jakiejś kwestii z nastawieniem wobec Kościoła⁷⁷. W tak prowadzonych badaniach socjologicznych pojawia się niebezpieczeństwo zbytniego uproszczenia perspektywy i sprowadzenia refleksji pastoralnoteologicznej do zagadnień dotyczących instytucji kościelnych i poszukiwania rozwiązań technicznych dla pojawiających się kwestii duszpasterskich.

Istotnym zadaniem teologii pastoralnej jest dokonanie analizy sytuacji społecznej, która pozwoli uzyskać jak najpełniejsze rozeznanie co do pytań, pragnień i najgłębszych potrzeb ludzkich. Dlatego też obecnie uwaga skupiona jest na współdziałaniu teologii i socjologii w podejmowaniu refleksji nad wielowymiarowym ludzkim doświadczeniem zdobywanym w skomplikowanej rzeczywistości, aby jej owoce pomogły człowiekowi znaleźć orientację w świecie i doprowadzić do przemiany sytuacji. W perspektywie metodologicznej oznacza to preferowanie socjologii ukierunkowanej na podmiot, w perspektywie teoretycznej — nawiązanie do tradycji społeczno-krytycznej oraz ze względu na temat — zwrot ku człowiekowi i punktom zapalnym w życiu społecznym⁷⁸.

II. OBSZARY i CEL DZIAŁALNOŚCI PASTORALNEJ KOŚCIOŁA

Kościół urzeczywistnia się nie tylko poprzez czynności urzędowych przedstawicieli Kościoła, pełniących posługę nauczania, przewodzenia i uświęcania. Cała praktyka Kościoła służy bowiem komunikacji zbawienia. Zarówno głoszenie słowa, diakonia oraz sprawowanie sakramentów, jak i życie zgodne z prawodawstwem kościelnym oraz życie chrześcijańskie w całej jego rozciągłości są sposobami „czynienia prawdy”, dzięki którym Kościół rozwija się, wypełniając swoją misję wobec świata. Jej celem jest zapowiadać nadejście królestwa Bożego w takich sposób, aby ludzie mogli doświadczyć jego bliskości i włączyć się w dzieło jego urzeczywistniania w świecie.

⁷⁷ T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, s. 58–60.

⁷⁸ K. Gabriel, *Pastoralsoziologie*, w: K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug, *Lexikon der Pastoral*, t. I, Freiburg i. B. 2002, s. 1278.

1. Obszary kościelnej samorealizacji

Po Soborze Watykańskim II szczególnego znaczenia dla kształtu życia Kościoła nabrały dwa słowa: *communio* (koinonia) i diakonia. *Communio* wskazuje z jednej strony na to, co stanowi podstawę życia Kościoła (małe grupy, wspólnoty, które odkrywają i same przeżywają swoją wiarę), a z drugiej strony odsłania troskę Kościoła powszechnego o zachowanie równowagi między jednością a wielością, kierowaniem centralnym a Kościołami lokalnymi⁷⁹. *Communio* ma na uwadze zarówno odniesienia wierzących do Boga, jak i wspólnotę, którą stanowią wierzący między sobą. Więzy braterstwa mają tutaj wysoką rangę teologiczną. Nie są to więzy krwi ani więzy przyjaźni, lecz środowisko, które wypełniają uzdrawiające relacje międzyosobowe. Chodzi o taką wspólnotę, w której ludzie będą mogli znaleźć wytchnienie i odpowiednią pomoc, doświadczając solidarności w epoce naznaczonej indywidualizmem i obojętnością⁸⁰.

Diakonia nabiera szczególnego znaczenia w kontekście południowoamerykańskiej opcji na rzecz ubogich, która pokazuje, czym Kościół jest u samej swej podstawy i gdzie jest jego miejsce w społeczeństwie⁸¹. Opowiadanie się Kościoła po stronie ubogich, którzy cierpią z powodu anonimowości, izolacji, zubożenia materialnego i psychicznego, to znak, że Kościół nie istnieje ze względu na siebie, lecz że jego miejsce jest przede wszystkim po stronie „małych i ubogich”, gdyż ich szczególnie miłuje Bóg. Wszystko, co Kościół czyni, ma charakter służby ze względu na ludzi i ich zbawienie⁸². Jeśli słowo Kościoła ma zostać zrozumiane, jest sprawą konieczną, aby Kościół stał się w sposób bezpośredni, a więc politycznie zaangażowanym adwokatem ludzi bezbronnych i opuszczonych.

Jako że Kościół w swej praktyce chce kontynuować misję Jezusa, od samego początku stara się określić Jego podstawowe gesty albo pola działania. Daje o tym świadectwo św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich*: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby. Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2,42–47). W tych słowach św. Łukasz pragnie wyrazić to, czym wspólnota uczniów chce być i na co ma zamiar w szczególnie sposób zwracać uwagę:

⁷⁹ R. Zerfass, *Die kirchlichen Grundvollzüge*, w: *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute*, s. 33.

⁸⁰ E. Schulz, *Koinonia: Sammlung der Zerstreuten*, w: *Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, Das Handeln der Kirche in der Welt von heute*, dz. cyt., s. 147.

⁸¹ H.-J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1985, s. 188.

⁸² N. Mette, *Diakonia*, w: K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug, *Lexikon der Pastoral*, t. I, Freiburg i. B. 2002, s. 297.

- konfrontacja z orędziem Ewangelii (martyria);
- trwanie we wspólnocie (koinonia);
- troska o ubogich (diakonia);
- modlitwa i dziękczynienie (liturgia).

Z teologicznego punktu widzenia wszystkie podstawowe funkcje są wiążące dla praktyki Kościoła, ponieważ odnoszą się bezpośrednio do praktyki Jezusa. Martyria nie jest tylko przekazem informacji czy propagandą, lecz jest „dobrą nowiną”, która nie tylko „informuje” o czymś do tej pory nieznanym, ale również to „sprawia”. W głoszeniu słowa Bożego ujawnia się jego moc, gdy fascynuje, pociąga do budowania królestwa Bożego na ziemi, daje nadzieję i przewyżcza wszelkie wewnętrzne opory. Głoszenie Ewangelii nie polega bowiem jedynie na przekazywaniu informacji, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które zmienia rzeczywistość i nadaje kształt ludzkiemu życiu (por. *Spe salvi* nr 2).

Koinonia to nie tylko świadomość przynależności do wspólnoty i kontakty społeczne, ale to środowisko, które powstaje wtedy, gdy Bóg wzywa ludzi do wspólnoty ze swoim Synem. Implikuje ona zarówno tajemnicę eucharystycznej wspólnoty stołu, jak i krytyczną relację do całego społeczeństwa oraz do przyjętych na łono Kościoła w sposób nie do końca przemyślany świeckich form organizacyjnych.

Diakonia nie sprowadza się tylko do społecznego zaangażowania na rzecz bliźnich, lecz kieruje się postawą i testamentem Jezusa, którego streszczeniem jest gest umycia nóg. Diakonia jako forma realizacji miłości bliźniego należy do tożsamości chrześcijańskiej praktyki wiary. Jest ona też sposobem urzeczywistnienia ludzkiej egzystencji w postaci ofiarowania siebie innym z miłości. Diakonia jako posługa dla bliźnich jest właściwie realizowana tylko wtedy, gdy ma swe źródło w relacji do Boga. Bez tej perspektywy posługa dla innych może zostać łatwo zinstrumentalizowana i ukierunkowana na osiągnięcie zysku lub popularności⁸³.

Liturgia nie ogranicza się tylko do praktyk religijnych i czynności kultycznych, lecz jest odważnym przystąpieniem do Boga (por. Hbr 12,22–24), ku czemu nas Jezus wyzwolił i czego nas nauczył (por. Mt 6,9), a co związane jest w sposób nieodwołalny z naszą gotowością do okazywania miłosierdzia i gotowości do pojednania (por. Mt 5,23). Chrześcijanin staje przed Bogiem wraz ze swoimi nadziejami i rozczarowaniami oraz ze swoimi często przeciwstawnymi sobie doznaniem uzyskanymi w życiu codziennym. Złączony z innymi na modlitwie może przekonać się, iż jest bezwarunkowo akceptowany i może bez obaw zdać się na tych, bez których nie byłby w stanie odkryć swojej godności. W takim klimacie człowiek jest w stanie zaufać doświadczeniu, które zostało uwiecznione w obrazach, rytach, treściach i symbolach liturgicznych, a które mówi mu o Bogu bezgranicznie rozmiłowanym w człowieku⁸⁴.

⁸³ M.E. Aigner, *Diakonie*, w: M.E. Aigner, A. Findl-Ludescher, V. Prüller-Jagenteufel, *Grundbegriffe der Pastoraltheologie*, dz. cyt., s. 46–47.

⁸⁴ R. Hajduk, *Wspólnota komunikatywnego działania, czyli o relacjach międzyosobowych w duszpasterstwie*, w: M. Pawliszyn, M. Urban, *W trosce o dobrą filozofię. Księga pamiątkowa w 50 rocznicę święceń kapłańskich Ojca Profesora Edmunda Morawca CSsR*, Kraków 2007, s. 331.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o wzajemne przyporządkowanie poszczególnych obszarów samorealizacji, można sprowadzić całe życie Kościoła do dwóch gestów: *communio* i *missio*⁸⁵. Pozostają one do siebie w takim stosunku, jak otwieranie i zamykanie, np. ręką czy oczu; albo też jak wdychanie i wydychanie, a więc rytm, który charakteryzuje wszystko, co żyje. Dla Kościoła oznacza to życie, które zawdzięcza tchnieniu Ducha Bożego i które komunikuje światu. *Communio* (zgromadzenie we wspólnocie) wyraża się w podwójnej postaci: jako zebranie rozproszonych (tworzenie żywych wspólnot) oraz jako wyraz tej jedności w uwielbieniu i dziękczynieniu, wyznawaniu wiary i celebracji (liturgia). Podobnie ku światu Kościół zwraca się w podwójny sposób: głoszenie wielkich dzieł Boga (martyria) oraz pochylenie się nad konkretną ludzką potrzebą (diakonia).

Ze względu na misję Kościoła i jego posłanie do ludzi, głoszenie dobrej nowiny oraz troska o ubogich są ze sobą ściśle powiązane. Martyria ogarnia całe spektrum kościelnej posługi słowa, od niedzielnej homilii aż po edukację w szkołach i za pośrednictwem mass mediów. Diakonia obejmuje zaś to, co dawniej nazywano „uczynkami miłosierdzia wobec duszy i ciała”, tzn. wrażliwość na egzystencjalną sytuację człowieka i zapobieganie ludzkiej nędzy, a więc potrzebom materialnym i społecznym (działalność charytatywna), jak również religijnym i duchowym (praca duszpasterska). Powyższe zadania zgodnie ze świadectwem Nowego Testamentu należą nierozdzielnie do misji Jezusa (por. Łk 4,18)⁸⁶. Ich wewnętrzny związek powrócił w obręb Kościoła wraz z pojęciem ewangelizacji rozumianej jako właściwy sposób działania Kościoła, służący naprawieniu dramatycznego pęknięcia między Ewangelią a kulturą. Dzieło ewangelizacji dokonuje się nie tylko poprzez głoszenie słowa, lecz również poprzez świadectwo bez słów, które leży w zasięgu możliwości wszystkich wierzących, będąc proklamacją i symbolicznym uobecnieniem miłości Bożej⁸⁷.

Teologowie toczą spór o hierarchię obszarów (gestów) służących urzeczywistnianiu się Kościoła. S. Knobloch twierdzi, że R. Zerfass daje pierwszeństwo koinonii i liturgii, w których urzeczywistnianiu „wspólnota jest u siebie”⁸⁸. Nie chodzi tu jednak o tworzenie getta izolującego wiernych od świata, lecz o reprezentowanie tego, co z Bożej perspektywy ma istotne znaczenie dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla wspólnoty parafialnej jako zgromadzonego ludu Bożego. Ponadto *communio* ma charakter dynamiczny, w czym potwierdza się prawda, iż w Kościele wszystko jest podporządkowane jego misji w świecie⁸⁹.

⁸⁵ P. Walter, „*Communio*” konkretnie: biskupi niemieccy o roli laikatu w Kościele i świecie, „*Communio*” 3(1987), s. 122.

⁸⁶ R. Zerfass, *Lebensnerv Caritas*, Freiburg i. B. 1992, s. 86–88.

⁸⁷ U. Babinsky, *Den Armen die Frohe Botschaft verkünden. Zur diakonischen Dimension der Predigt*, Würzburg 1997, s. 9.

⁸⁸ S. Knobloch, *Praktische Theologie*, dz. cyt., s. 123.

⁸⁹ M. Gesteira, *Wierzę w świętych obcowanie*, „*Communio*” 3(1989), s. 32.

S. Knobloch uważa, że diakonia stanowi podstawę martyrii. Jest ona dla niego fundamentem wszystkich innych obszarów⁹⁰. Nie oznacza to jednak wcale, że zwrócenie się Boga do człowieka (treść martyrii) nie może dokonać się niezależnie od uprzedniego doświadczenia międzyludzkiej diakonii; wskazują na to chociażby przeżycia mistyczne. Tym niemniej zwyczajna droga do treści martyrii prowadzi przez uprzednie doświadczenie diakonii⁹¹. Bóg zwraca się do człowieka z obietnicą zbawienia, to zaś nie oznacza tylko słowa wypowiedzianego przez Boga, lecz Jego samoudzielenie się (niem. *Selbstmitteilung*). Stąd chodzi nie tylko o przekaz orędzia, lecz o diakonię Boga na rzecz człowieka.

Kontynuację tej myśli stanowi dzisiaj akcentowanie „przeżywanego” orędzia Ewangelii przed „głoszonym”. Diakonia to nie tyle środek do lepszego zrozumienia słowa lub czynności liturgicznych, co *conditio sine qua non* całej proklamacji Ewangelii. W praktyce nic bardziej nie ujawnia sensu istnienia Kościoła (wspólnoty parafialnej), jak diakonia. Bez diakonii Kościołowi brakuje „nóg”, aby mogły „biec” (zrealizować się) inne obszary. Jeśli wspólnota wierzących zgodnie z zasadą diakonii jest wspólnotą otwartą, to jej przepowiadanie jest otwarte w postawie służby na pytania ludzi, którzy się do niej z nimi zwracają. Ludzie będą to czynić z tym większym przekonaniem, im wyraźniej będą mogli dostrzec we wspólnocie i jej sposobach samorealizacji, iż w jej życiu i działaniu nie chodzi o tworzenie jakiegoś egzotycznego świata religijnego czy jedynie o organizację parafii, lecz o służenie człowiekowi (diakonię), a w konsekwencji o wspieranie go w stawianiu się podmiotem przed Bogiem⁹².

G. Stoltenberg daje pierwszeństwo diakonii przed posługą słowa. Diakonia urzeczywistnia się nie tylko w dawaniu odpowiedzi na potrzeby innych, gdyż mówi ona także, czym Kościół jest w swej najgłębszej podstawie, a potrzebujący, ubodzy, najmnijsi mówią, do kogo Kościół należy i gdzie jest jego miejsce. W tym sensie diakonia jest wydarzeniem dialogicznym, tzn. nie tylko *byciem dla*, ale i *byciem z*. Jest ona nie tylko rodzajem pomocy społecznej, ale pełnym, osobowym opowiedzeniem się za ubogimi. Tylko przy tego rodzaju całościowym zaangażowaniu na rzecz wyzwolenia chrześcijańska dobra nowina stanie się zrozumiała i przekonywająca⁹³. Zadaniem Kościoła głoszącego słowo jest wskazywać ludziom na udane, dające szczęście sposoby istnienia i tak je wyjaśniać, aby można było w nich zobaczyć działanie Boga obecnego zawsze pośród ludzi.

O. Fuchs twierdzi, że martyria i diakonia stanowią dwie kolumny Kościoła, koinonia i liturgia są zaś sposobami i przestrzeniami urzeczywistniania się martyrii i diakonii⁹⁴. Samo gromadzenie się ludzi we wspólnotę nie oznacza bowiem

⁹⁰ S. Knobloch, *Praktische Theologie*, dz. cyt., s. 329.

⁹¹ Tamże, s. 124.

⁹² Tamże, s. 335.

⁹³ G. Stoltenberg, *Ekklesiogenese*, w: S. Knobloch, H. Haslinger, *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, s. 81–82.

⁹⁴ O. Fuchs, *Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990, s. 209.

jeszcze, że jest to przestrzeń dzielenia się Ewangelią i wzajemnej uzdrawiającej posługi. Jezus zaś gromadzi wspólnotę, aby w niej mogła się urzeczywistnić posługa słowa i miłości. Martyria głosi dobroć Boga, tj. indykatyw, który znajduje swój wyraz w słowach, znakach i gestach. Stąd też liturgia jest przyporządkowana głoszeniu słowa. Diakonia zaś urzeczywistnia obecny *implicite* w indykatywie imperatyw, wtedy człowiek wobec człowieka zachowuje się tak, jak Bóg wobec człowieka⁹⁵. Fuchs stawia więc obok diakonii głoszenie słowa jako podstawowy obszar urzeczywistniania się Kościoła, chcąc uniknąć w ten sposób pelagiańskiej⁹⁶ interpretacji diakonii, zgodnie z którą byłaby ona warunkiem możliwości doświadczenia Boga.

Unikając rozstrzygnięcia sporu wokół rangi, jaka w powyższych teoriach przypada poszczególnym sektorom kościelnej samorealizacji, można pokusić się o wniosek, że wszelka działalność zmierzająca do urzeczywistnienia się Kościoła na jego poszczególnych obszarach ma znaczenie kościelno-krytyczne i jest niezbędna dla tożsamości Kościoła, ponieważ jego *praxis* tylko jako całość może być autentyczną kontynuacją dzieła Chrystusa. Jeśli któraś z tych podstawowych funkcji zostanie pominięta, pod znakiem zapytania staje wierność praktyce Jezusa Chrystusa.

Pomiędzy koinonią, martyrią, diakonią i liturgią istnieje ścisły związek, który nie pozostaje bez znaczenia dla duszpasterskiej działalności Kościoła. Głoszenie orędzia będzie miało płytki charakter i stanie się składnikiem mieszczańskich struktur kształcenia, jeśli diakonia nie będzie w stanie pokazać w Kościele, dlaczego i komu to wszystko służy. Wspólnota kościelna (koinonia) zamieni się w zwykłe zrzeszanie się, jeśli nie będzie w stanie konfrontować się z zasadami Ewangelii i zamykać będzie oczy na potrzebujących. Diakonia przybierze postać ślepego aktywizmu albo rewolucyjnej krytyki społecznej, jeśli w oparciu o zasady Ewangelii nie zatroszczy się o nową ponadklasową wspólnotę między ludźmi⁹⁷.

Ukazanie poszczególnych obszarów urzeczywistniania się Kościoła pomaga duszpasterzom dostrzec następujące kwestie i uwzględnić je w swoim działaniu duszpasterskim:

- *Różnorodność w obrębie pól praktyki kościelnej*. Nabożeństwo celebrowane jest w innym klimacie niż atmosfera towarzysząca spotkaniu komisji budowlanej; rozmowa duszpasterska jest czymś innym niż homilia czy referat teologiczny. Kto chce współdziałać na płaszczyźnie pastoralnej, musi mieć świadomość, jakiej kompetencji wymaga dany obszar działania duszpasterskiego i jaka postawa będzie w nim odpowiednia. Np. kto głosi kazania przy łóżku chorego, wywołuje u bliznich frustrację tak jak ten, kto w czasie liturgii przeprowadza kampanię wyborczą.

⁹⁵ S. Knobloch, *Praktische Theologie*, dz. cyt., s. 125.

⁹⁶ Pelagianizm — wolność człowieka sama z siebie może przestrzegać prawa Bożego, a więc nie potrzebuje łaski; w przypadku rzeczywistości eklezjalnej sama diakonia byłaby wystarczającym kanałem dotarcia do prawdy o Bogu.

⁹⁷ R. Zerfass, *Die kirchlichen Grundvollzüge*, art. cyt., s. 36.

• *Wewnętrzne połączenia.* Aby poszczególne pola nie oderwały się od siebie, należy szczególną uwagę zwrócić na płaszczyzny współprzenikania się i wzajemnych połączeń między nimi. W praktyce oznacza to, że praca charytatywna w parafii może okazać się owocną dla posługi słowa, że członkowie grup kościelnych i parafialnych mogą mieć czynny udział w przygotowaniu i sprawowaniu liturgii oraz nabożeństw, że posługujący charytatywnie także oddają się medytacji itp.

• *Dążenie do równowagi poprzez eliminowanie jednostronnego sposobu podejścia do duszpasterstwa.* Są wspólnoty, w których płaszczyzna diakonii nie istnieje; przybierają one wtedy postać karykatury wspólnoty chrześcijańskiej, która zadowala się swoim dobrym samopoczuciem. Inne znowu przypominają rezerваты folkloru religijnego albo relikty barokowej estetyki, gdy cała aktywność wspólnoty sprowadza się do pielęgnowania jakichś historycznych zwyczajów.

• *Pomoc w odnalezieniu siebie i swojej posługi w działalności duszpasterskiej Kościoła.* Działalność Kościoła nie jest ograniczona do przestrzeni sakralnej. Kto organizuje dzieciom czas wolny, stwarzając przy tym przestrzeń do spełniania praktyk religijnych albo zabiera głos w debacie publicznej ze świadomością przynależności do określonej wspólnoty religijnej, uczestniczy w realizacji zbawczej misji Kościoła.

• *Rozpoznanie własnego powołania i miejsca w Kościele.* Swoje miejsce w Kościele i Boże powołanie do wypełnienia określonego zadania człowiek odkrywa stopniowo. Każdy ma inny sposób podejścia do swojej wiary i posiada inne uzdolnienia. Dlatego aby odnaleźć sens swojej przynależności do Kościoła i zaangażowania się w jego posługę dla świata, dobrze jest rozpocząć od tego, co fascynuje, pociąga i sprawia radość. Można mieć nadzieję, że Bóg z czasem objawi wyraźniej, jaki plan ma wobec konkretnej osoby. Równocześnie trzeba być otwartym na to, że Bóg chce innych ludzi poprowadzić inną drogą. Dlatego nie wolno nikogo podporządkowywać swoim projektom życiowym, lecz pozwolić każdemu iść drogą wskazaną mu przez Boga.

2. Cel duszpasterskiej działalności Kościoła

Kościół nie istnieje sam dla siebie, ale ze względu na misję, którą powierzył mu Bóg. Misja ta polega na służeniu sprawie pokoju Bożego wśród ludzi. Kościół nie czyni niczego ze względu na swe własne korzyści, lecz po to, by oddać chwałę Bogu i „czyniąc prawdę”, służyć innym. Aby ta posługa mogła być spełniana, potrzebna jest konkretna wspólnota; to zaś wiąże się z istnieniem instytucji, organizacji i administracji. Tego rodzaju struktury warunkują spełnianie owego konkretnego posługiwania. Gdyby Kościół działał z uwagi na zachowanie swych własnych instytucji, swego prestiżu lub wpływów, zaprzeczyłby swej istocie i swemu zadaniu, zaniedbując je lub czyniąc nieczytelnym⁹⁸.

⁹⁸ W. Kasper, K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, Mainz 1970, s. 35.

W praktyce duszpasterskiej Kościołowi nie chodzi więc o umocnienie swojej pozycji w społeczeństwie ani o konserwację swoich struktur. Kościół nie jest sam dla siebie celem, ale posiada świadomość, iż Bóg nim się posługuje ze względu na zbawienie świata, gdyż jest on sakramentem powszechnego zbawienia (por. KK nr 1)⁹⁹. Kościół, który istnieje w świecie, wezwany jest do służby, której przejawem jest zaangażowanie na rzecz ubogich i uciśnionych oraz krytyczny profetyzm w odniesieniu do instytucji społecznych. W ten sposób Kościół pomaga w transformacji ludzkiej społeczności zgodnie z ideałem królestwa Bożego¹⁰⁰.

Urzeczywistnienie poszczególnych obszarów samorealizacji Kościoła zmierza ku osiągnięciu „nowego nieba i nowej ziemi” (por. Ap 21,1). Kościół jest bowiem rzeczywistością dynamiczną (nie tyle jest, co staje się), ukierunkowaną ku przyszłości, w której nastanie pełne panowanie Boga — Jego królestwo. Kościół nie jest wielkością ostateczną, ale jako rzeczywistość przemijająca służy ciągle powiększającemu się panowaniu Boga i zbawieniu ludzi¹⁰¹. Jest on poddany prawu przemijalności z powodu upływu czasu pomiędzy Zmartwychwstaniem a Paruzją. Kościół jako widzialna wspólnota wierzących zanurzona w ludzkie dzieje realizuje się w horyzoncie królestwa Bożego, ku któremu zmierza¹⁰².

Drogowskazem w realizacji posłannictwa jest dla Kościoła „wydarzenie Jezusa”¹⁰³. Jest to zasada normatywna i orientacyjna dla całej działalności duszpasterskiej. Może ona być lepiej zrozumiana w ścisłym zestawieniu z formułami „Ewangelia Jezusa” oraz „królestwo Boże”. Wskazuje ona na samego Jezusa oraz praktykę wspólnoty uczniów, którzy byli świadkami Jego nauczania i cudów. Słowa i czyny Jezusa są tłem i podstawą krytycznej oceny praktyki Kościoła oraz wyzwaniem do takiego jej kształtowania, aby w swym istnieniu był uobecnieniem zbawczego działania Boga, objawiającego się w Synu.

Bóg, który w Jezusie Chrystusie stał się tak bliski człowiekowi, przemienia świat w przestrzeń życiową, kształtowaną według Jego woli. Tę przestrzeń Jezus nazywa królestwem Bożym. W niej człowiek rozwija swoje człowieczeństwo, odnajduje pokój, radość, sprawiedliwość (por. Rz 14,17). Pod panowaniem Boga człowiek doświadcza prawdziwego wyzwolenia, a jego życie rozwija się w *shalom*¹⁰⁴.

Bóg pragnie, aby całe stworzenie znalazło spełnienie wszystkich swoich pragnień w Jezusie. Dlatego jako kontynuator misji Jezusa Kościół jest powołany, by stać się bardziej wyraźnym i dynamicznym miejscem przemiany świata dzięki mocy i łasce Bożej. Chociaż Kościół i królestwo Boże nie utożsamiają się ze

⁹⁹ P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. I, dz. cyt., s. 54.

¹⁰⁰ A. Dulles, *Models of the Church*, New York 1987, s. 98–99.

¹⁰¹ K. Lehmann, *Lohnt es sich, in der Kirche zu bleiben und für sie zu leben?*, w: J. Ratzinger, K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg i. B. 1977, s. 44.

¹⁰² R. Zeffass, *Die kirchlichen Grundvollzüge*, art. cyt., s. 38.

¹⁰³ S. Pintor, *L'uomo via della Chiesa*, dz. cyt., s. 52–53.

¹⁰⁴ P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. I, dz. cyt., s. 55.

sobą¹⁰⁵, to jednak istnieje pomiędzy nimi ścisła więź (por. *Redemptoris missio* nr 18). Kościół nie byłby już bowiem Kościołem, jeśli nie można by w nim dostrzec żadnych śladów przemiany stworzenia w królestwo. Dlatego też Kościół nie jest tylko instytucją z określoną nauką, normami czy rytami religijnymi, lecz fragmentem przemienionego świata, miejscem, w którym ludzie mogą czerpać energię do życia z tego, że Bóg jest między nimi; Jego obecność zaś znajduje swój wyraz we wzajemnych kontaktach i w trosce o siebie nawzajem, tzn. w koinonii i diakonii. Dzięki tej przemienionej rzeczywistości, o której mówi proklamacja Ewangelii, Kościół świadczy o obecności Boga w życiu ludzi. Przekazuje zatem prawdę nie tylko słowami, ale wcielając ją w życie, a tym samym stając się żywą Ewangelią poprzez naśladowanie Jezusa.

Jeśli Kościół chce rzeczywiście kontynuować misję Jezusa, nie wolno mu samego siebie uczynić ostatecznym horyzontem i miarą swojego działania. Nie chodzi bowiem o prestiż Kościoła w społeczeństwie, lecz o obecność Boga w świecie. Objawia się ona wszędzie tam, gdzie grzesznicy dostępują miłosierdzia, złamani na duchu są podźwigani, więźniowie wyprowadzani na wolność, a smutni pocieszeni (por. Łk 4,18; Iz 35,1–6; 52,7; 61,1–3). Samarytanin (półwierzący — półpoganin) nie musi najpierw stać się ortodoksyjnym żydem, aby to, co czyni, zgodne było z Prawem. Pomagając człowiekowi w potrzebie, wypełnia całe Prawo, gdyż miłość jest wypełnieniem Prawa (por. Rz 13,10). Obcy egzorcysta nie musi najpierw przyłączyć się do grupy uczniów Jezusa, aby w Jego imię czynić wielkie rzeczy (por. Mk 9,38–41), gdyż walcząc z Szatanem, staje po stronie Chrystusa.

Urzeczywistniając się w perspektywie królestwa Bożego, Kościół chroni się przed wszelkim fałszywym eklezjocentryzmem¹⁰⁶. Jego celem jest powszechne panowanie Boga, któremu jako dobru najwyższemu muszą ustąpić wszelkie inne cele i dążenia. W ten sposób odsłania się prawdziwie ekumeniczna perspektywa, w której mogą odnaleźć się wszyscy wierzący w Chrystusa ogarnięci tęsknotą za królestwem Bożym. Dotyczy ono nie tylko tego, co duchowe i niebieskie, ale całego biegu historii świata, w którym Bóg pragnie być wszystkim we wszystkim.

Gdy królestwo Boże staje się celem chrześcijańskiej *praxis*, nie jest ono jakąś rzeczywistością zaświatową umiejscowioną w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie. Królestwo Boże jest bowiem wszędzie tam, gdzie Bóg jest kochany i gdzie ludzie spotykają się z Jego miłością. Kto zakosztuje tej miłości, nie zadowoli się tylko ziemską perspektywą i wysiłkiem ukierunkowanym jedynie na to, by coraz więcej mieć (por. *Caritas in veritate* nr 11). Miłość Boża, której człowiek

¹⁰⁵ J. Finkenzeller, *Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi*, München 1974, s. 50; R. Rubinkiewicz, *Królestwo Syna Człowieczego*, w: J. Szłaga, *Kościół w świetle Biblii*, Lublin 1984, s. 35; J. Homerski, *Królestwo Boże w nauczaniu Jezusa*, „Roczniki Teologiczne” 1(1995), s. 68; F. Mickiewicz, *Królestwo Chrystusa — wieczne i powszechne*, „Communio” 2(1997), s. 64–65.

¹⁰⁶ R. Lombardi, *Kirche und Reich Gottes*, Rottweil 1978, s. 63; J. O'Halloran, *Small Christian Communities. A Pastoral Companion*, Dublin 1996, s. 130.

doświadcza na ziemi, jest gwarancją, że istnieje prawdziwe życie — życie w pełni, które nie jest owocem ludzkiej przemyślności, lecz wspaniałomyślnym darem dobrego Boga (por. *Spe salvi* nr 31).

Koncentracja na Bogu jako ostatecznym horyzoncie ludzkiego życia, absolutne pierwszeństwo Jego panowania przed wszelkimi innymi strukturami i formami sprawowania władzy nie odwołuje Kościoła od człowieka, lecz każe mu umieścić ludzki los i pragnienie szczęścia w centralnym punkcie jego duszpasterskiej uwagi, gdyż właśnie tam prowadzą wszystkie drogi Boże. To sam Chrystus prowadzi Kościół do człowieka (por. *Redemptor hominis* nr 13). Dlatego troska o człowieka musi być najwyższym prawem¹⁰⁷. Woła Boga jest bowiem zamieszkać wraz z ludźmi, którzy „będą Jego ludem, a On będzie Bogiem z nimi. I otrze z ich oczu wszelką łzę, A śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły. I rzekł zasiadający na tronie: Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,3b–5a).

Ludzie nie są w posiadaniu Boga. Nie „mają Go w ręku” ani nie są w stanie „zamknąć Go w pojęciu”. To On zawsze jest Tym, który podejmuje inicjatywę, ukazuje się ludziom, gdzie i kiedy chce, wychodzi im naprzeciw, objawia się im jako cel życia i całego stworzenia. Człowiek może odnaleźć pełnię szczęścia tylko w zjednoczeniu z Bogiem, poddając się jego panowaniu. Trzeba zatem, by „Bóg panował ponad wszystko i we wszystkim, jeden Bóg i Ojciec wszystkich, który jest ponad wszystkim i przez wszystko i we wszystkim” (Ef 4,6). Dlatego Jezus wzywa, aby przede wszystkim szukać Boga i Jego królestwa. Wraz z nim będzie ludziom dodane wszystko to, co uczyni ich życie pełnym i wielkim (por. Mt 6,33).

Do panowania Boga, które Jezus dostrzega jako obecne pośród ludzi (por. Łk 17,21), należy pewnego rodzaju obraz przestrzenny: królestwo Boże jest przestrzenią, w którą można wejść, gdy człowiek się stanie jak dziecko (por. Mk 10,15)¹⁰⁸. Oznacza ono środowisko, gdzie nie ma już rządzących i podwładnych (por. Łk 22,24–30)¹⁰⁹, lecz tylko braterstwo bez patriarchalnej dominacji (por. Mk 10,29)¹¹⁰. Aby w tej przestrzeni się znaleźć, trzeba opuścić inne środowiska: własny klan (por. Łk 12,26; Mt 19,29n), własne bogactwa (por. Mk 9,23),

¹⁰⁷ W. Kasper, K. Lehmann, *Die Heilssendung der Kirche in der Gegenwart*, dz. cyt., s. 37–38.

¹⁰⁸ Królestwo Boże może zostać przyjęte tylko w postawie dziecięctwa duchowego, tzn. jako darmowy dar Boga bez liczenia na własne możliwości, na własne dokonania; jak dziecko znajduje bezpieczeństwo u rodziców, tak wierzący powierza się Bogu z prostotą i zaufaniem w Jego pomoc. Tak czyni Jezus, gdy Ojca nazywa czule „Abba” oraz gdy jako ukrzyżowany powierza Mu swoje życie; por. A. Popp, *Sinossi dei quattro vangeli*, t. II, Padova 1990, s. 232.

¹⁰⁹ Podobnie u Mk 10,42–45 dochodzi do głosu myślenie i postawa Jezusa: we wspólnocie uczniów nie ma panowania jednych nad drugimi. Chodzi o całkiem nowe podejście do siebie nawzajem, które prowadzi do ustanowienia „społeczeństwa kontrastu”, które stanowić będzie wyraźną alternatywę dla rozpowszechnionych w świecie stosunków społecznych; por. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg i. B. 1991, s. 62.

¹¹⁰ W Izraelu powstaje nowa społeczność, którą Bóg zaplanował. Jezus obiecuje nową rodzinę, ale nie nowych ojców. Ojcowie to symbole patriarchalnego panowania. Jest tylko jeden Ojciec w niebie. Władza i panowanie należą do Ojca, którego uczniowie mogą nazywać „Abba”.

odziedziczony po przodkach sposób życia (por. 1 P 1,18); to wszystko zaś nie jest łatwe, gdyż drzwi prowadzące do królestwa niebieskiego są wąskie (por. Łk 13,22–30; Mt 7,13).

Jezus poprzez swoje zachowanie, a więc poprzez to, że w domu faryzeusza Szymona staje po stronie nierządnic (por. Mt 26,6–13), która obmywa Mu nogi, nocuje u celnika Zacheusza (por. Łk 19,1–10) albo zasiada do stołu z grzesznikami (por. Mk 2,13–17), otwiera przed człowiekiem przestrzeń wolności, o której mówią Jego przypowieści i zaprasza do wstąpienia w nią. Przypowieści Jezusa mają charakter komentarza. Ale to, co komentują, to nie jakieś nieznane pojęcia, lecz czasem trudne do zrozumienia zachowanie Jezusa, w którym Syn Boży ignoruje utarte granice między sprawiedliwymi a grzesznikami, pierwszymi i ostatnimi, bogatymi i ubogimi, ponieważ w Nim Boże panowanie nastaje już bezpośrednio i w sposób konkretny¹¹¹.

Tam, gdzie ludzie odkrywają prawdę i osiągają wolność oraz chwałę dzieci Bożych (por. Rz 8,21), rozrasta się przestrzeń panowania Boga, w której nie rządzi nic poza miłością. W ludzkiej miłości, która łączy wierzących we wspólnotę, sam Bóg wychodzi ludziom naprzeciw (por. *Deus caritas est* nr 17) i tą miłością odnawia oblicze ziemi (por. Ps 104,30). W tym kontekście można rozumieć życzenie: „Niech Bóg Pana naszego Jezusa Chrystusa, Ojciec chwały, da wam ducha mądrości i objawienia w głębszym poznaniu Jego samego. Niech da wam światłe oczy serca, byście wiedzieli, czym jest nadzieja waszego powołania, czym bogactwo chwały Jego dziedzictwa wśród świętych i czym przemożny ogrom Jego mocy względem nas wierzących — na podstawie działania Jego potęgi i siły. Wykazał On je, gdy wskrzesił Go z martwych i posadził po swojej prawicy na wyżynach niebieskich, ponad wszelką Zwierzchność i Władzę, i Mocą, Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywany nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym. I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią tego, który napelnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1,17–23).

Dopiero w horyzoncie królestwa Bożego można rozpoznać, co naprawdę dzieje się, gdy Kościół urzeczywistnia się na poszczególnych obszarach swej samorealizacji zgodnie z Bożym zamiarem. Królestwo Boże jako tło kościelnej *praxis* pozwala dokonać jej oceny i stwierdzić, na ile odpowiada jest do „miary Chrystusa”. Ono także inspiruje wierzących do dawania świadectwa, służby, uwielbienia Boga i budowania jedności, aby w ten sposób mógł rozwijać się Kościół.

Ilekoć Jezus głosi królestwo Boże, nie tylko padają słowa, ale zawsze też coś się dzieje. Jezus nigdy nie mówi o Bogu jak uczeni w Piśmie, lecz pozwala ludziom doświadczyć w sposobie, w którym ku nim się zwraca, kim jest Bóg, a zwłaszcza

Nie ma już panujących nad innymi ziemskich ojców. W nowej rodzinie Jezusa nie ma patriarchalizmu, lecz tylko matczyzna dobroć, braterstwo i dziecięca ufność względem Boga Ojca; por. tamże, s. 62.

¹¹¹ R. Zerfass, *Die kirchlichen Grundvollzüge*, dz. cyt., s. 41.

to, że już pośród nich działa. W ten sposób Jezus objawia Boga. Dlatego też dobra nowina nie jest w pierwszym rzędzie treścią, lecz wydarzeniem (procesem): ktoś mówi i wybucha radość. Gdzie Ewangelia dochodzi do głosu, otwierają się nowe perspektywy i rodzi się nadzieja. Stąd też wówczas, gdy podczas homilii lub katechezy ludzie stają się zalęknieni, zawstydzeni lub zniechęceni, nie jest głoszona Ewangelia, lecz ma miejsce nadużycie imienia Jezusa. Tam też nie urzeczywistnia się królestwo Boże, lecz ludziom wyrządza się krzywdę, a Kościół sprzeniewierza się swojej istocie.

Podobne znaczenie ma posługa (diakonia) Jezusa względem ludzi. Rozwiązuje ona więzy i uwalnia człowieka. Doświadcza tego Zacheusz, który staje się świadom siebie i wspaniałomyślny, ponieważ Jezus go dostrzegł; uzdrowiony przez Jezusa ślepiec w oparciu o swoje osobiste doświadczenie staje się „interpretatorem” zbawczej misji swojego Uzdrowiciela (por. J 9,17–27). W ten sposób ludzie stają się świadkami wyzwalającej mocy Boga. Dzisiaj dzieje się to tam, gdzie chrześcijanie z bezwarunkową miłością zwracają się ku swoim bliźnim, aby spieszyć im z pomocą. Dlatego też w sytuacji, gdy np. w kościelnej działalności charytatywnej osoby upośledzone spycha się w getto, a parafie nie dostrzegają ubogich i nie zdają się na nich, Kościół może dalej pełnić ważną funkcję społeczną, ale z budowaniem królestwa Bożego nie ma to już wiele wspólnego.

Bóg staje się widzialny w świecie, gdy uczniowie Chrystusa gromadzą się we wspólnocie. Wtedy też razem pełnią rolę „miasta położonego na górze” i „światłości świata” (por. Mt 5,14–16)¹¹². Z tego, co wierni czynią wspólnie, wypływa światło ukazujące prawdę o ludzkiej rzeczywistości. To zadanie wykracza poza możliwości jednostki, ponieważ tylko we wspólnocie objawia się Duch Boży jako Ten, który wzbudza i łączy w jedno różne dary i w ten sposób przełamuje wszelkie społeczne ograniczenia. „Nie ma już Żyda ani Greka, niewolnika ani człowieka wolnego, mężczyzny ani kobiety; gdyż jesteście jedno w Chrystusie” (Gal 3,28). Wtedy też nie mają żadnego znaczenia różnice klasowe między ubogimi a bogatymi (por. Jk 2,1–8). Wszyscy mają prawo wypowiedzieć swoje zdanie (por. 1 Kor 14,26), także ci, którzy są uznawani za małych i bez znaczenia w społeczności (por. 1 Kor 2,25–28).

Gdy ludzie nawzajem darzą się szacunkiem, naśladując Jezusa zasiadającego do stołu z grzesznikami i kobietami o złej reputacji, królestwo Boże ujawnia swoją obecność w świecie. Gdyby zdarzyło się jednak, że ludzie w przestrzeni Kościoła stykaliby się ze sobą w atmosferze podejrzliwości oraz uprzedzeń i byliby wobec

¹¹² Nie chodzi tutaj o jakieś bliżej nieokreślone miasto, lecz o święte Jeruzalem, które na końcu czasów oświecać będzie wszystkie narody (por. Iz 2,2–5). Dobrym czynom odpowiada u Iz 2,3 *Tora*, której miejsce w Kościele zajmuje „Kazanie na górze” — mowa programowa Jezusa. Uczniowie Jezusa, żyjący zgodnie z Jego wolą, jako wspólnota przemieniają ludzkość. Do wspólnoty uczniów będą się przyłączać pociągnięci Bożym światłem emanującym z życia Kościoła nowi uczniowie. Kościół świadomy swego powołania do bycia „światłem świata” nie izoluje się od rzeczywistości, lecz istnieje w świecie i dla świata; por. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, dz. cyt., s. 81.

siebie nastawieni defensywnie, to Kościół — zamiast „czynić” Boga widzialnym w świecie — przysłaniałby Jego oblicze.

Królestwo Boże stanowi również kryterium dla tego, czy liturgia przekazuje istotę Kościoła czy też ją fałszuje. Liturgia może „przekazywać” Boga Jezusa wtedy, gdy jej kształt stanie się swego rodzaju owocem krytyki określonych form pobożności, tak jak to Jezus czynił w imię panowania Boga, oczyszczając świątynię (por. Mt 21,12–13), krytykując modlitwę przed ołtarzem na pokaz i wskazując na zamkniętą izdebkę jako właściwe miejsce rozmowy z Bogiem (por. Mt 6,5–6). Tylko pod warunkiem, że wierzący potrafią sobie nawzajem przebaczyć (por. Mt 5,23–24), mogą przystąpić do składania Najświętszej Ofiary w czasie liturgii. Sposób, w jaki uczniowie Chrystusa modlą się i śpiewają, decyduje o tym, czy bliskość Boga stanie się dla innych czymś dostrzegalnym i doświadczalnym.

W horyzoncie królestwa Bożego można odkryć kryteria pomagające w rozróżnieniu pomiędzy dobrą a złą homilią czy dobrą a złą muzyką kościelną. Sam fakt, że coś jest przez wierzących dla kogoś organizowane, nie daje gwarancji, że Kościół się urzeczywistnia, tzn. kontynuuje misję Jezusa. Wszystko to bowiem może zostać niewłaściwie wykorzystane do osiągania jakichś prywatnych celów, np. poprzez wywieranie określonego wpływu na innych, ograniczającego ich wolność (manipulacja). Gdyby tak się stało, Kościół stałby się wilkiem w owczej skórze: przychodzi w imię Boże, a tak naprawdę służy tylko sobie¹¹³.

Sprawdzianem, na ile Kościół zajmuje się sobą, a na ile służy Bogu i człowiekowi, jest reakcja ludzi, którzy stoją obok. Mogą oni dokonać oceny wysiłków Kościoła, patrząc na jego owoce (por. Mt 7,16). Weryfikacją wierności Kościoła względem Chrystusa i Jego orędzia o nadejściu królestwa Bożego jest także rezonans, jaki misja Kościoła wywołuje w świecie rozumianym jako środowisko niechętnie panowaniu Boga (por. J 3,18–20). Jeśli Kościół jest przedmiotem drwin i fałszywych oskarżeń ze względu na to, że w swojej duszpasterskiej działalności realizuje wolę Bożą, starając się życie ludzkie na ziemi uczynić pod każdym względem godnym człowieka (por. *Redemptor hominis* nr 13), a przy tym z cierpliwością znosi wszelkie cierpienia i upokorzenia, oznacza to, że podąża drogą Chrystusa, który ze względu na posłuszeństwo woli Ojca i miłość do ludzi gotów był ponieść męczeńską śmierć na krzyżu. W ten sposób Kościół kontynuuje diakonię, którą sam Bóg zainicjował wobec świata w Jezusie Chrystusie¹¹⁴.

¹¹³ R. Zerfass, *Die kirchlichen Grundvollzüge*, dz. cyt., s. 43.

¹¹⁴ Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, s. 475; J. Ratzinger, *Werte in Zeichen des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. B. 2005, s. 19.

III. HISTORIA TEOLOGII PASTORALNEJ

Teologia pastoralna jest jedną z najmłodszych dyscyplin teologicznych. Jej narodziny są ściśle powiązane z pojawieniem się nowoczesnych koncepcji eklezjologicznych, które za każdym razem wywierały znaczący wpływ na rozumienie działalności duszpasterskiej Kościoła. Samo życie i *praxis* Kościoła rodziły z kolei impulsy do refleksji nad istotą i misją ludu Bożego w świecie, podsuwając tym samym teologii materiał do refleksji o charakterze teoretycznym i systematycznym. Tak dokonujący się rozwój eklezjologii przyczynił się do tego, że teologia pastoralna jako dyscyplina teologiczna, eklezjologiczna i praktyczna przejęła od teologii moralnej i prawa kanonicznego rolę formułowania zasad i dyrektyw dotyczących działalności duszpasterskiej Kościoła¹¹⁵.

1. Teologia pastoralna jako dyscyplina uniwersytecka — S. Rautenstrauch

Teologia pastoralna jako samodzielna dyscyplina teologiczna pojawiła się po raz pierwszy w teologicznych szkołach wyższych w cesarstwie austriackim na ziemiach podległych cesarzowej Marii Teresie. Chodziło o to, by zamiast przekazywać wiedzę scholastyczną, wyklądać tylko takie przedmioty, które dają się zastosować w duszpasterstwie i które wspierać będą rządzących państwem. W takim właśnie duchu polecono przepracować plan studiów (1772), aby tym samym działalność teologów i uniwersytetów podporządkować interesom państwa. Szczególne uznanie zdobył sobie plan studiów wypracowany przez opata benedyktyńskiego z okolic Pragi, Stefana Rautenstraucha. Został on w 1774 roku przedłożony cesarzowej do zatwierdzenia.

Inicjatywa ta ściśle związana była z ówczesną polityką państwa absolutystycznego. Panowało wtedy przekonanie, iż ci, którzy służą religii, oddają równocześnie nieocenione usługi w dziedzinie wychowania, strzegąc w ten sposób porządku cywilnego i moralności. Bardzo często też urzędnik, odpowiedzialny za porządek cywilny na podległym mu terenie, zabierał aktywny głos w sprawach dotyczących działalności duszpasterskiej Kościoła¹¹⁶.

Nie należy też zapomnieć, że wychowanie duchownych w owym czasie było rzeczywiście w opłakanym stanie. Podejmowali się tego dzieła poszczególni proboszczowie, którzy wyszukiwali w szkole co zdolniejszych uczniów, uczyli ich łaciny i ważniejszych zagadnień teologicznych, po czym przedstawiali ich biskupowi, który przeprowadzał egzamin przed udzieleniem święceń. Był to również czas dekadencji w dziedzinie teologii, której uprawianie polegało na poruszaniu kwestii prawnych w celu sformułowania wniosków apologetycznych.

¹¹⁵ C. Floristán, *Teología práctica*, dz. cyt., s. 95.

¹¹⁶ G. Heitink, *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, Grand Rapids 1999, s. 73–74.

Plan reform, opracowany przez Rautenstraucha, wprowadzał więc istotną zmianę w dotychczasowej praktyce kształcenia teologicznego. Czas studiów teologicznych został wydłużony do pięciu lat (dotychczas obowiązywały dwa lata studiów). Poszczególne dyscypliny teologiczne zostały uporządkowane w organiczną całość. Nowością w tym planie było sprowadzenie wszystkich „dyscyplin praktycznych”, które później miały służyć w spełnianiu urzędowych czynności przez duchownego, do jednej dyscypliny: teologii pastoralnej. Dla niej też w szczególności przeznaczony był piąty rok studiów. W ten sposób teologia moralna i dogmatyka uwolniły się od zagadnień praktycznych; mocniej także zaakcentowano studium Biblii i zagadnień patrystycznych.

Pomimo zastrzeżeń ze strony niektórych wyższych dostojników kościelnych w cesarstwie (egzamin przed komisją wydziału miał naruszać uprawnienia biskupów, a teologia pastoralna miała być bezużyteczna, gdyż teologia moralna i nauka o liturgii dotyczyły już wcześniej poruszanych przez nią zagadnień), specjalna komisja zatwierdziła plan Rautenstraucha. Główne rysy jego koncepcji teologii pastoralnej można przedstawić w następującym schemacie:

Wprowadzenie: *opis urzędu duszpasterskiego i związanych z nim obowiązków, określenie teologii pastoralnej itd.*

Część pierwsza: **O obowiązku nauczania**

Nauka wiary i moralności z uwzględnieniem takich elementów, jak:

- katechetyka,
- nabożeństwo chrześcijańskie,
- homiletyka,
- zachowanie duszpasterza przy udzielaniu napomnień i pociech.

Część druga: **O obowiązku sprawowania i udzielania sakramentów**

- komu udzielać sakramentów,
- jak do nich przygotować,
- w jaki sposób je sprawować.

Część trzecia: **O obowiązku budowania**

- poprzez wewnętrzną świętość,
- poprzez zachowanie i ubiór,
- poprzez uporządkowane życie prywatne,
- poprzez posłuszeństwo i cześć względem władzy świeckiej i państwowej, i in.

S. Rautenstrauch rozumie więc teologię pastoralną jako wykład wszystkich obowiązków urzędu pasterskiego i sposobów ich wypełnienia. Obowiązki te dostrzega w trzech aspektach: obowiązek nauczania, sprawowania sakramentów i duchowego przewodniczenia. W jego teologii pastoralnej dochodzą do głosu

wszystkie formy działalności przyszłych duchownych. Dlatego też już w czasie studiów teolog powinien dobrze zaznajomić się z sytuacją panującą w danych czasach, a więc poznać rzeczywistość, która stanowi pole działania duszpasterskiego.

W takiej perspektywie pojedynczy duszpasterz staje się „podporą religii” — nauczycielem, szafarzem, budowniczym. Nie Kościół, lecz osoba duszpasterza jest jedynym przedmiotem tej nowej dyscypliny teologicznej; on jest jedynym faktorem, którego znaczenie i skuteczność poddane są refleksji. Kościół rozumiany jest raczej jako siła moralna, która próbuje osiągnąć swój cel dzięki służbie swoich urzędowych przedstawicieli. Duchowny jest właściwie uosobieniem Kościoła; w nim Kościół staje się obecny i skuteczny jako instytucja, która wspiera funkcjonowanie struktur państwowych.

2. Koncepcja biblijno-teologiczna J.M. Sailera

Adresatem nowej koncepcji teologii pastoralnej nie jest już ten, kto służy religii i państwu, lecz urzędowy przedstawiciel Kościoła — duszpasterz. Samo duszpasterstwo nie oznacza już jednak środków, przy pomocy których duszpasterz naucza, wychowuje i buduje wspólnotę, lecz jest to służba pośredniczenia pomiędzy Bogiem i człowiekiem — pośrednictwo zbawienia (*Heilsvermittlung*). Zadaniem duszpasterza jest służyć Bogu, który objawia swoją obecność w świecie za pośrednictwem Kościoła¹¹⁷.

Przyczynił się do tego w decydującej mierze Johann Michael Sailer. Próbuje on ukazać, czym jest Kościół jako wewnętrznie żywe i dostrzegalne od zewnątrz ciało¹¹⁸. U podłoża jego koncepcji teologii pastoralnej leży pojęcie Kościoła jako zjednoczenia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą. Na takim pojęciu Kościoła opiera swoją teologię pastoralną, która wprawdzie skupia się na znaczeniu i zadaniach pojedynczego duszpasterza, to jednak ukazuje także, jak realizuje się cały Kościół (w swoim zewnętrznym przejawie, jak również w wewnętrznej jedności, którą ustanowił Chrystus i którą dalej umacnia Jego Duch). Dla Sailera teologia pastoralna to nauka, której przedmiotem jest sprawowanie potrójnego urzędu duszpasterskiego, a celem pełne wykształcenie duszpasterza.

Sailer nie skupia się zatem na funkcjonowaniu Ciała Chrystusowego jako całości, lecz koncentruje się na działaniu pojedynczego duchownego. Jemu to przypisuje zadanie jednoczenia ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą, co jest właściwym zadaniem całego Kościoła. Centrum działalności duszpasterskiej jest proklamacja wiary¹¹⁹. Sailer próbuje przy tym ukazać istotę Kościoła i posługę duszpasterza,

¹¹⁷ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, Madrid 1995, s. 36.

¹¹⁸ H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, w: F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, *Pastoraltheologie*, t. I, dz. cyt. s. 53.

¹¹⁹ C. Floristán, *Teologia práctica*, dz. cyt., s. 99.

odwołując się do Pisma Świętego. Dlatego też jego wkład w rozwój teologii pastoralnej można określić mianem koncepcji biblijno-teologicznej.

Uprawianie teologii pastoralnej w oparciu o Pismo Święte pozwoliło przewyciężyć dotychczasowe antropocentryczne ukierunkowanie tej dyscypliny. Adresatem tak rozumianej teologii pastoralnej nie jest już nauczyciel religii, który w jednakowy sposób służy władzy świeckiej i duchownej, troszcząc się jedynie o porządek moralny i zadowolenie wśród ludności, lecz duszpasterz, który ustanowiony według Ducha Chrystusowego i zgodnie z Jego wolą, poddany jest przede wszystkim temu Duchowi i nauce płynącej z Bożego objawienia: duszpasterz pracuje z Bogiem i dla Boga, angażując się tylko w Boże dzieło. We wszystkim, co czyni, zależny jest bezpośrednio od Chrystusa i Kościoła. W koncepcji Sailera wciąż jednak przedmiotem rozważań teologii pastoralnej pozostaje działalność pojedynczego duszpasterza.

3. Eklezjalno-kerygmaticzna propozycja J.B. Hirschera

Dla Johanna Baptisty Hirschera, pierwszego teologa pastoralisty z tzw. Szkoły Tybindzkiej, idea królestwa Bożego staje się kryterium przepowiadania wiary i podstawowym punktem odniesienia w refleksji pastoralnoteologicznej. To królestwo realizuje się poprzez kontynuację Chrystusowego dzieła odkupienia w Kościele. Lud Boży prowadzony przez Ducha Świętego ma udział w historii zbawienia, która rozwija się wraz z upływem czasu. Hirscher przełamuje więc oświeceniowy sposób myślenia, zgodnie z którym Bóg jakoby „zadziałał” jedynie w momencie objawienia i na początku historii zbawienia. Działanie Boga w Kościele ma dla niego podstawowe znaczenie w teorii i praktyce duszpasterskiej jako jednocząca wszystko rzeczywistość.

Podobnie jak dla Sailera, również dla Hirschera najważniejsze znaczenie posiada orientacja biblijno-historyczna, która ujawnia się zwłaszcza w dziele przepowiadania wiary¹²⁰. Pierwsza jego rozprawa dotyczy właśnie duszpasterskiego obowiązku głoszenia wiary. Hirscher postuluje odejście od wykładania „mądrości scholastycznej” spisanej w podręcznikach i domaga się zwrotu ku Ewangelii. Ten postulat kerygmaticzny staje się głównym przedmiotem jego zainteresowań teologiczno-pastoralnych.

Powodowany taką perspektywą, szczególne znaczenie przypisuje Hirscher katechetyce i katechizmowi, które służą formacji chrześcijańskiej. Kościół ściśle związany z Duchem Świętym „jako Jego organ i wytwór” stale wychowuje nowych chrześcijan i równocześnie jest widzialnym znakiem królestwa Bożego. Hirscher nie wchodzi jednak głębiej w ideę urzeczywistniania się królestwa Bożego w Kościele i poprzez jego formy działania.

¹²⁰ F.X. Arnold, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg i. B. 1956, s. 177.

4. Praktyczne ukierunkowanie teologii w ujęciu F. Schleiermachera

Protestancki teolog, Fryderyk Schleiermacher, wywarł bez wątpienia wielki wpływ na to, iż Kościół jako taki stał się głównym przedmiotem zainteresowania teologii pastoralnej. Według niego cała teologia, a zwłaszcza teologia praktyczna pozostaje w szczególnej relacji do Kościoła. Teologia ma bowiem charakter „pozytywny”, gdyż pomaga wierzącym i Kościołowi działać w sposób odpowiedzialny. Jej podstawowym przedmiotem refleksji jest Kościół, z Kościoła też ona wyrasta i w każdej dziedzinie powinna przejawiać zainteresowanie praktyczne. Schleiermacher definiuje teologię jako uosobienie wszelkiej wiedzy i zasad działania, bez których zastosowania niemożliwe staje się pełnienie władzy w Kościele. Tym samym cel uprawiania teologii sprowadza się do nabycia umiejętności, koniecznych w pełnieniu funkcji przewodniczenia w Kościele, a więc ma charakter czysto praktyczny¹²¹.

Schleiermacher chce w oparciu o „ideę chrześcijaństwa” wypracować technikę, która pozwoli tej „idei” nadać znaczenie i ją zaprezentować. Ukazanie tej techniki jest praktyczną częścią teologii. W rozumieniu Schleiermachera, teologia praktyczna w obszarze całej teologii zajmuje nie tylko istotne miejsce, ale jest wręcz „koroną” całej teologii — jak korona drzewa, która doprowadzane do niej soki życiowe przemienia w kwiaty i owoce.

W taki sposób Schleiermacher odmawia prawa istnienia pojedynczym dyscyplinom teologicznym, które nie mają związku ze sprawowaniem władzy w Kościele. W konsekwencji nie podnosi teologii pastoralnej do rangi teorii, która dociera do istoty działającego Kościoła, ale przypisuje jej funkcję praktycznego wprowadzenia w posługiwanie kościelne. Teologia praktyczna zostaje przez to pozbawiona swego czysto naukowego charakteru i zredukowana do praktycznej aplikacji rezultatów uzyskanych przez inne dyscypliny teologiczne¹²².

5. Koncepcja eklezjologiczna A. Grafa

Reprezentant tzw. Szkoły Tybindzkiej, Anton Graf, rozpoczyna swoją krytykę dotychczasowej koncepcji teologii pastoralnej od nowego zrozumienia Kościoła jako żywego organizmu i aktywnego podmiotu¹²³. Dla niego teologia jest przede wszystkim „nauką samoświadomością Kościoła”; tylko bowiem Kościół jako „wydarzenie Boga z ludźmi” i jako obdarzony autorytetem głosiciel tego wydarzenia zbawczego może być wyczerpującym przedmiotem refleksji teologicznej. Z tego też względu należy reflektować nad nim z trzech różnych aspektów:

¹²¹ C. Floristán, *Teología práctica*, dz. cyt., s. 104.

¹²² M. Midali, *Teologia pastorale o pratica*, dz. cyt., s. 31.

¹²³ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, dz. cyt., s. 37.

- a) jego przeszłość,
- b) jego „niezmienna istota”,
- c) jego budowanie się ukierunkowane na przyszłość.

Tym aspektem spojrzenia na Kościół odpowiada refleksja teologiczna, która zawiera się:

- a) w teologii historycznej i naukach biblijnych,
- b) w dogmatyce i teologii moralnej,
- c) w teologii praktycznej.

Zarówno teologia historyczna, jak i systematyczna formułują przesłanki dla teologii praktycznej. Źródłem i podstawą refleksji praktycznoteologicznej jest więc istota Kościoła, który buduje sam siebie (*Selbsterbauung*)¹²⁴. Jego powinnością jest zaszczerpić ludziach, a następnie podtrzymywać i doprowadzić do pełni czynną wiarę w miłość Bożą. Sama natura Kościoła jako budującej się wspólnoty nadaje teologii charakter praktyczny. W ten sposób refleksja pomagająca Kościołowi zrozumieć swoją własną istotę przyjmuje postać nauki teologicznej.

Graf odchodzi więc od nazwy „teologia pastoralna”, preferując pojęcie „teologia praktyczna”, gdyż teologia pastoralna zajmuje się wyłącznie pojedynczym duchownym, zapominając o wszelkich innych faktorach, dzięki którym Kościół buduje sam siebie. Tymczasem bez Chrystusa, Kościoła i wspólnoty parafialnej działalność duszpasterska nie miałaby żadnego znaczenia¹²⁵. Graf postuluje rozwój teologii praktycznej nie dlatego, że powinna skupić się na rozwiązaniach praktycznych, ale dlatego, że Kościół jest rzeczywistością dynamiczną, która się buduje poprzez swoje działanie.

Pośród owych faktorów pozwalających Kościołowi budować samego siebie Graf wyróżnia następujące:

1. „Faktory transcendentalne”: Bóg, Chrystus, Duch Święty; łaska i duch Chrystusa; objawienie Boże naturalne; moralność chrześcijańska; losy całych wspólnot i narodów.

2. „Instytucje”: urzędy i struktury typowe dla wspólnot z minionych wieków; święta i czasy święte; wnętrza kościelne i obrazy świętych; konfesjonał, ambona, chrzcielnica.

3. „Faktory osobowe i społeczne”: duchowni; skuteczność działania pojedynczych członków; wychowanie; działalność rodziców; modlitwa wspólnoty.

Decydujące punkty koncepcji Grafa można przedstawić w następujący sposób:

I. Teologiczna dedukcja teologii praktycznej

Dedukcji teologii praktycznej dokonuje się z pojęcia teologii, z wiedzy posiadanej dzięki Kościołowi i o Kościele. Samobudowanie się Kościoła należy do jego istoty.

¹²⁴ F.X. Arnold, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, dz. cyt., s. 183; S. Pintor, *L'uomo via della Chiesa*, dz. cyt., s. 37.

¹²⁵ H. Schuster, *Die Geschichte der Pastoraltheologie*, art. cyt., s. 59.

II. Władza kościelna

Działalność papieża i biskupów jest natury teologicznej; jej sprawcą jest Chrystus i Jego Duch obecny w Kościele.

III. Służba w Kościele

Nauka i działalność Kościoła pozostają w bezpośrednim odniesieniu do pojedynczych wspólnot chrześcijańskich, do niewierzących oraz do poszczególnych diecezji, całego Kościoła i przyszłych sług Kościoła jako nauczycieli teologii, którym w naukowy sposób przekazywana jest wiedza o samoświadomości Kościoła.

W koncepcji Grafa przedmiotem rozważań praktycznoteologicznych jest już nie tylko pojedynczy duszpasterz i jego działalność, lecz także papież, biskupi, misjonarze, a nawet poszczególni wierni i grupy w parafii. Zainteresowanie teologii praktycznej nie ogranicza się do wspólnoty parafialnej, w której działa konkretny duszpasterz, lecz obejmuje cały Kościół. Wspólnota kościelna, podejmując refleksję nad swoją przeszłością, wytycza drogę budowania Kościoła w przyszłości. Winna przy tym wziąć pod uwagę całe życie i działanie Kościoła, które służą jego budowaniu. Taka teologia praktyczna jest naukową świadomością Kościoła, który buduje sam siebie w perspektywie przyszłości¹²⁶.

6. Nauka o samorealizacji się Kościoła w ujęciu K. Rahnera

Swoją koncepcję teologii pastoralnej jako nauki o urzeczywistnianiu się Kościoła Karl Rahner konstruuje w oparciu o wizję Kościoła jako rzeczywistości dynamicznej. To nie dom, twierdza, „societas perfecta”, lecz pielgrzymujący lud Boży. Kościół nie jest także synonimem „urzędu duchowego”, „hierarchii” czy „urzędu pasterskiego”. Kościół to wszyscy wierni i przez cały Kościół realizuje się odkupieńcze dzieło Chrystusa. Kościół został raz na zawsze założony przez Jezusa Chrystusa, ale jest on założony jako „wielkość społeczna i historyczna”¹²⁷. Zanurzony w bieg historii Kościół staje się, ponieważ istnieje. Kościół istnieje tylko wówczas, gdy się staje.

Według Karla Rahnera, celem teologii pastoralnej, która odpowiadałaby na potrzeby teraźniejszości i przyszłości, jest tak uformować cały Kościół (a więc także wiernych świeckich, którzy nie są tylko „przedmiotem”, ale „podmiotem” kościelnego duszpasterstwa), aby wszyscy stali się odpowiedzialni za samorealizację (*Selbstvollzug*) Kościoła, aby każdy — czy to obarczony urzędem duszpasterza, czy też nieurzędowy „nosiciel konkretnej odpowiedzialności za wiarę” — mógł na swój sposób współuczestniczyć w małych i wielkich decyzjach Kościoła¹²⁸.

¹²⁶ C. Floristán, *Teologia práctica*, dz. cyt., s. 102.

¹²⁷ K. Rahner, *Ekklesiologische Grundlegung*, w: F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, *Pastoraltheologie*, t. I, dz. cyt., s. 119.

¹²⁸ M. Midali, *Teologia pastorale o pratica*, dz. cyt., s. 162.

Teologia pastoralna nie jest zwyczajną konkretyzacją *episteme*, z której powstaje *techné*. Teologia ta jest samodzielną i pierwotną nauką, dającą podstawy do udziału w samorealizacji Kościoła. Teologia pastoralna jest dyscypliną teologiczną, która zajmuje się rzeczywistością i konieczną, mającą miejsce tutaj i teraz samorealizacją Kościoła, korzystając z teologicznego wyjaśnienia konkretnej sytuacji, w której Kościół we wszystkich swych wymiarach sam musi się urzeczywistniać¹²⁹. Jest to więc teologia, która pozostaje w ścisłym związku z praktyką. Nie jest ona jednak instancją pośrednią pomiędzy teorią naukową a kościelną *praxis*, gdyż działalność Kościoła nie sprowadza się nigdy do automatycznego, praktycznego zastosowania posiadanej wiedzy teologicznej.

Kategoria „samorealizacji”, która w antropologii Rahnera odnosi się do człowieka włączonego w historię zbawienia, w sposób analogiczny przeniesiona została na cały Kościół. Termin „samorealizacja” nie oznacza jednak skupiania się na sobie. Kościół winien bowiem czcić Boga, służyć zbawieniu człowieka, istnieć ze względu na świat. Podobnie człowiek realizuje się dzięki temu, że kocha swojego Stwórcę. Wówczas to przestaje się koncentrować na sobie (przekracza siebie), a zaczyna żyć dla innych — dla Boga i ludzi.

Według Rahnera pojęcie „pastoralna” oznacza wysiłek skierowany ku temu, by wyjaśnić konkretną sytuację, w której znalazł się obecnie świat i w której Kościół musi spełniać swoje zadanie; są to więc wskazania, polecenia, rady, ostrzeżenia, zachęty, które Kościół kieruje do siebie samego, do chrześcijan i wszystkich ludzi, aby każdy mógł sprostać wymogom zaistniałej sytuacji. Wskazania pastoralne, chociaż opierają się na zasadach doktrynalnych, nie mogą być tylko praktyczną konsekwencją nauki wiary. W takim bowiem układzie analiza i interpretacja współczesnej sytuacji byłyby zbędne.

Podstawą teologii pastoralnej jest teologiczna analiza sytuacji, w której żyją ludzie. Zanim zostaną podane wskazania dotyczące *praxis*, trzeba upewnić się co do sytuacji, w której owa *praxis* ma miejsce. W przeciwnym razie pojawia się niebezpieczeństwo, że działanie rozminie się z rzeczywistością. Dlatego też podstawą i punktem wyjścia dla teologii pastoralnej musi być analiza sytuacji, czyli odpowiedź na pytanie: Gdzie się znajdujemy? Teologia pastoralna jest więc dyscypliną teologiczną, która rozpoczynając od refleksji teologicznej i znaczenia obecnej sytuacji Kościoła, zastanawia się nad tym, w jaki sposób tu i teraz Kościół powinien się urzeczywistniać. Trzeba jednak zauważyć, iż Rahner nie mówi o analizie, która miałaby charakter neutralny (tzn. dokonywałaby się bez jakiegokolwiek wartościowania), lecz o analizie współczesnej sytuacji, którą przeprowadza się przy pomocy elementów normatywnych, pochodzących z nauki chrześcijańskiej i z samej istoty Kościoła.

Rahner podkreśla, że chociaż analiza współczesności musi korzystać z takich dyscyplin naukowych, jak nauki o społeczeństwie oraz nauki historyczne, opisujące

¹²⁹ K. Rahner, *Wissenschaftliche Vorüberlegungen*, w: F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, *Pastoraltheologie*, t. II/1, dz. cyt., s. 181–187.

współczesność, to jednak trzeba je traktować w sposób ściśle teologiczny. Aby zatem patrzeć na rzeczywistość teologicznie, czyli „oczyma wiary”, należy mieć na uwadze określone założenia metodologiczne.

Jednym z nich jest to, że analiza sytuacji jest „momentem objawienia”. Gdyby tak nie było, teologia pastoralna nie mogłaby posługiwać się metodami stosowanymi w pozostałych dyscyplinach teologicznych (dogmatyka, teologia moralna), które czerpią materiał badawczy ze źródeł objawionych. Dzięki analizie sytuacji teologia pastoralna nie ukazuje wcale współczesnej rzeczywistości jako „niepodważalnego faktu”, który nie pozostawia żadnych wątpliwości co do słuszności jej ustaleń. Sama bowiem analiza jest już wciągnięta w krąg rozumienia i praktycznego działania, w którym poznanie i późniejsza reakcja stanowią jedność i nawzajem się warunkują.

Analiza sytuacji nie ogranicza się tylko do afirmacji doświadczeń życia codziennego, które są udziałem urzędowych przedstawicieli Kościoła. Z drugiej zaś strony doświadczenia te nie pozostają bez znaczenia; w nich bowiem kryje się już przedrefleksyjna, bezpojęciowa wiedza o sytuacji, w której znajduje się Kościół i jego członkowie. W tej przedrefleksyjnej wiedzy trzeba dostrzec także działanie Ducha Świętego. Analiza sytuacji nie jest jedynie kwestią neutralnego rozumu teoretycznego, lecz zawsze także koniecznym czynem rozumu praktycznego, a więc sama w sobie jest już decyzją.

Dla systematyzacji tego, co kryje się pod przeciwstawnymi sobie pojęciami „pastoralny” i „doktrynalny”, wprowadza Rahner kategorie „zasad” i „imperatywów”. Imperatywy to zdania, które wyrażają indywidualną, egzystencjalną powinność, a więc nie są jednoznacznie wyprowadzone z ogólniejszych zasad, lecz wypełniają pozostawioną przez nie wolną przestrzeń. To, co konkretne, jednostkowe, zwłaszcza zaś duchowa, osobowa, wolna decyzja nie jest nigdy zwykłym przypadkiem, w którym przejawia się jakaś ogólna myśl i dlatego też nie może być nigdy adekwatnie wyprowadzona z ogólnych zasad. Imperatywy nie posiadają tego samego, ogólnego znaczenia, co zasady. Mają one jednak w najwyższym stopniu charakter wiążący dla tego, kto w danej sytuacji musi dokonać takiego, a nie innego rozeznania¹³⁰. Przekładając powyższe terminy na język teologiczny, można mówić o „istotnych zasadach” (które dochodzą do głosu w eklezjologii) oraz o „zasadach działania” (które powinny pojawić w obszarze teologii praktycznej). Te ostatnie posiadają charakter wiążący i uzyskiwane są dzięki korelacji norm eklezjologicznych i analizy sytuacji.

Teologia pastoralna nie jest w stanie decydować o tym, jak powinno wyglądać obecne i przyszłe urzeczywistnianie się Kościoła, gdyż jest to zadanie całego Kościoła i żadna nauka nie może wziąć na siebie pełnej odpowiedzialności za jego realizację. Jest ona raczej „refleksją nad decyzją”. Teologia pastoralna ma zadanie na podstawie dogmatycznej wiedzy o istocie Kościoła i wiedzy uzyskanej z reflek-

¹³⁰ N. Mette, *Zwischen Reflexion und Entscheidung*, cz. I, „Trierer Theologische Zeitschrift” 1(1978), s. 34.

sji nad jego obecną sytuacją sformułować zasady działania, a te z kolei wyrazić konkretnie w postaci imperatywów, które umożliwiają podjęcie decyzji odnośnie właściwej samorealizacji Kościoła w teraźniejszości i przyszłości¹³¹.

Jeśli więc owa decyzja nie jest wynikiem sylogistycznej dedukcji, lecz jest zawsze za każdym razem czymś niepowtarzalnym, to wówczas także „refleksję nad decyzją” należy uznać za samodzielną i pierwotną naukę. Teologia pastoralna jest więc teorią swoistego rodzaju, badaniem ducha przy podejmowaniu decyzji; zakłada ona profetyczny, „polityczny” element, ponieważ powinna mieć na względzie tendencję panującą w Kościele w określonym czasie. Trend ten nie jest tym samym, co zawsze obowiązująca prawda w Kościele, lecz w nim prawda ta ujawnia się jako aktualne wezwanie, które w danym momencie ma znaczenie dla misji Kościoła. Zrealizowana teoria jest wewnętrznym momentem kościelnej *praxis* i tylko pod tym warunkiem pozostaje właściwą *theoria*, czyli nauką, ale taką *theoria*, która sama stanowi wewnętrzny moment *praxis*¹³².

Teologia praktyczna jest zatem nauką kościelną, która zajmuje się nie tylko teoretycznie działaniem, tzn. kościelną *praxis*; powinna ona bowiem być także momentem refleksji na tym, co w tym działaniu tkwi jako konieczne. A więc jest ona zależna także od tego wszystkiego, z czego ukonstytuowany jest Kościół. Dlatego że Kościół w całej swej historii stoi przed koniecznością podejmowania odpowiednich decyzji, teologia pastoralna powinna także dokonywać refleksji nad historią teologii, która jest odbiciem świadomości wiary i samorozumienia Kościoła.

Teologia pastoralna nie może się obyć bez „naukowej organizacji swej refleksji”, a więc bez metodycznie prowadzonych przemyśleń nad sytuacją świata, obecnym w nim duchem czasów i miejscem Kościoła w rzeczywistości. Teologii pastoralnej nie można przy tym uprawiać na sposób czysto „akademicki”; trzeba bowiem pozostawać instytucjonalnie „w sprzężeniu zwrotnym” z Kościołem i jego urzędem nauczycielskim. Teologia pastoralna (a więc ci, którzy ją uprawiają) musi być w kontakcie z magisterium Kościoła, by opracować naukowo jego zadania i na podstawie uzyskanych wyników opisać w sposób doradczy, krytyczny i użyteczny na przyszłość funkcję urzędu nauczycielskiego Kościoła.

Powyższe zadanie teologii pastoralnej należy do jej istoty. Teologia pastoralna nie tylko jest skierowana na działanie Kościoła, lecz wprost z niego się wywodzi. Wskazania teologii pastoralnej są już — jako owoc refleksji naukowej — pewną decyzją. Nie mogą one jednak pretendować do rangi nauki ścisłej. Nie można bowiem imperatywu skierowanego na przyszłość w adekwatny sposób zamienić w indykatyw należący do zasobów określonej dyscypliny naukowej.

¹³¹ K. Rahner, *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Köln 1967, s. 147.

¹³² K. Rahner, *Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation*, w: F.X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L.M. Weber, *Pastoraltheologie*, t. II/1, dz. cyt., s. 256.

Rahner nie zgadza się, by zakończyć refleksję naukową w momencie, gdy podejmowana jest decyzja, gdyż refleksję nad procesem jej podejmowania (tzw. logika egzystencjalnej decyzji) uważa za jedno z głównych zadań teologii pastoralnej. Refleksja pomaga zawęzić pole, w którym decyzja będzie mogła być podjęta i będzie miała sensowny charakter. Zasady podejmowania decyzji to wiedza i sumienie, a także twórcza wolność, charyzmatycznie inspirowana twórcza fantazja, odpowiedzialność przed Bogiem i przed ludzką godnością w miłości i sprawiedliwości. Decyzje podlegają ciągłej rewizji, mogą one stanowić także wyzwanie dla fantazji i dobrej woli innych ludzi. Tyczy się to także decyzji i wskazań urzędu nauczycielskiego, które powinny być traktowane jako aktualny wyraz „woli Bożej” dla konkretnego człowieka i dla całego Kościoła.

Według Rahnera pomiędzy teorią i praktyką istnieje zasadnicza różnica ontologiczna. Rzeczywista *praxis* nie jest tylko zwykłym wykonaniem tego, co zaplanowane, a więc wypełnieniem czegoś „tylko teoretycznego” (*Nur-Theoretisches*), lecz jest ona otwarciem pola działania, ryzykiem związanym z podjęciem tego, co niezaplanowane. Ta *praxis* jest czynem lub działaniem wolnego podmiotu. Jako „wydarzenie wolności i tworzenie niepowtarzalnej przyszłości” nie może być ona traktowana jako „zwykła służebnica teorii” ani jako „zwyczajne zastosowanie wcześniej już istniejących ogólnych zasad”¹³³.

Taka *praxis* nie ma jednak charakteru irracjonalnego. Wewnątrz niej tkwi jej własna racjonalność. Rahner korzysta tutaj z terminologii Kanta, mówiąc o „rozumie praktycznym” i „rozumie teoretycznym”. Rozum teoretyczny ogarnia (metafizycznie) transcendentne konieczności i próbuje usystematyzować (naukowo) empiryczne doświadczenia, łącząc je w jednoznacznie określone związki funkcjonalne. Rozum praktyczny jest poznaniem, które jest immanentne względem decyzji (poprzez którą człowiek się już tak, a nie inaczej zrealizował) i które w samej tylko decyzji może być uzyskane.

To rozróżnienie, a zarazem i powiązanie rozumu teoretycznego i praktycznego znajduje swój wyraz także w teologii. W obszarze funkcjonowania rozumu teoretycznego znajduje się teologia systematyczna i historyczna, zaś teologia praktyczna przenosi całą teologię z płaszczyzny rozumu teoretycznego w obszar rozumu praktycznego. Jeśli więc *praxis* nie jest tylko urzeczywistnieniem zadanych z góry „idei”, jeśli posiada ona własną inteligibilność, której rozum teoretyczny nie jest nigdy w stanie adekwatnie wykorzystać, to teologia pastoralna — chociaż jeszcze jest teorią — nie może być wyprowadzona z samej tylko teologii systematycznej (a więc z teologicznej teorii). Jej punktem wyjścia i jej celem jest *praxis*, czyli urzeczywistnianie się chrześcijaństwa.

Rahner dostrzega w chrześcijaństwie coś więcej aniżeli tylko bierne oczekiwanie na przyjście królestwa Bożego, zwykłe przechowywanie sformułowań dogmatycznych albo kult i właściwe pod względem moralnym zachowywanie się

¹³³ N. Mette, *Zwischen Reflexion und Entscheidung*, cz. II, „Trierer Theologische Zeitschrift” 2(1978), s. 136.

w świecie. Jest ono bowiem odważną decyzją, czynem, przemianą świata, w których znajduje wyraz eschatologiczna nadzieja na nadejście absolutnej przyszłości¹³⁴.

W tym kontekście cała teologia przybiera charakter praktyczny, gdyż jest skierowana na urzeczywistnienie się nadziei i miłości, w których dany jest moment poznawczy, niemożliwy poza nimi do osiągnięcia. Taka *praxis* służy teologii, gdyż jest dla niej źródłem poznania. Ortodoksja i ortopraksja warunkują się wzajemnie w pierwotnej, bezimiennej jedności, którą można poznać jedynie dzięki *praxis*, gdyż całe poznanie jest zawarte dopiero w zbawieniu, kiedy to samo poznanie staje się miłością. Oznacza to, że teologia jako wiedza praktyczna domaga się nowego kształtu relacji pomiędzy teologią praktyczną a spekulatywną, ponieważ sama *praxis* nie jest już zwykłą konsekwencją teorii, ale staje się przedmiotem refleksji teologicznej¹³⁵.

Z obserwacji Rahnera wynika, że ludzie współcześni pojmują świat bardzo dynamicznie, a człowiek i jego środowisko nie są już tylko przedmiotem kontemplacji, lecz sferą ludzkiego działania. Samozrozumienie tego, kim jest człowiek, nie następuje już tylko za pośrednictwem słów, ale dokonuje się w konkretnym czynie rozumu praktycznego.

To samozrozumienie człowieka jest dla Rahnera wewnętrznym momentem teologii. Dlatego też teologia pastoralna jako „przedstawicielka samorefleksji rozumu praktycznego w Kościele”¹³⁶ może być uważana za główną dyscyplinę teologiczną (co nie oznacza, że teologia pastoralna ma wchłonąć w siebie wszystkie inne dyscypliny teologiczne). Ona to bowiem w sposób najbardziej wyraźny poddaje refleksji oblicze konkretnej rzeczywistości, które ma wskazywać drogę Kościołowi dnia jutrzejszego, a przez to i jego teologii.

Rahner proponuje więc, aby teologia praktyczna stanowiła dla całej teologii zasadę organizacji, mając zwłaszcza na uwadze studium teologii. Nie chodzi jednak o to, by całą teologię zamienić w praktykę, gdyż także „czysta teoria” musi mieć swoją przestrzeń. Ponadto nauczanie teologii nie może mieć wyłącznie praktycznego albo utylitarystycznego nastawienia, ponieważ wówczas mogą dochodzić do głosu tylko wybrane, „modne” tematy, a wymiar duchowy może zostać zagłuszony pragmatyką.

Teologia Rahnera nazywana jest „mistyczną biografią dzisiejszego chrześcijanina”¹³⁷. Rahner czyni człowieka wraz z jego historią życia religijnego i bogactwem religijnych doświadczeń tematem dogmatycznej refleksji, a więc naukę przemienia w życie, a życie w naukę. Tym samym przezwycięża rozdział pomiędzy systemem teologicznym a doświadczeniem religijnym. Oznacza to, że impulsy do

¹³⁴ M. Blasberg-Kuhnke, *Theologie*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, dz. cyt., s. 377.

¹³⁵ N. Mette, *Zwischen Reflexion und Entscheidung*, cz. II, art. cyt., s. 140.

¹³⁶ R. Siebenrock, *Theologie um der Seelsorge willen: Karl Rahners Theologie als Einheit von dogmatischer und praktischer Theologie*, „Diakonia” 35(2004), s. 371.

¹³⁷ N. Mette, *Zwischen Reflexion und Entscheidung*, cz. II, art. cyt., s. 145.

swej pracy teologicznej czerpie Rahner nie z klasycznego kanonu dogmatyki, lecz z potrzeb i problemów, którymi charakteryzują się współczesne czasy i z którymi borykają się współcześni ludzie. Nie rozwiązuje więc on sztucznie konstruowanych kwestii teologicznych, lecz próbuje rozjaśnić codzienne doświadczenia światłem wiary.

KRYTERIOLOGIA

Termin „duszpasterstwo” rodzi skojarzenia z osobą i pracą pasterza. Wraz z upływem czasu zmieniało się podejście do posługi duszpasterskiej. Zawsze jednak jest dla niej podstawą nauka Biblii, która nie tylko uzasadnia potrzebę działalności pastoralnej, ale podaje również jej podstawowe kryteria. Aby zatem pozostać wiernym Bożym planom zbawczym, trzeba nieustannie powracać do nauki Pisma Świętego, a zwłaszcza do *praxis* Jezusa i działalności pierwotnego Kościoła, które stanowią podstawowe kryterium działalności duszpasterskiej w każdej sytuacji społecznej i kulturowej. Objawienie Boże i powstała w refleksji nad nim Tradycja kościelna pomaga współczesnym wierzącym odkrywać istotę Kościoła, sens jego istnienia i działania w świecie, aby służąc ludziom swoim duchowym bogactwem, mógł wiernie wypełnić misję otrzymaną od Chrystusa.

I. IDEA DUSZPASTERSTWA W BIBLI

W tradycji biblijnej postać pasterza posiada istotne znaczenie dla odkrycia prawdy, kim dla Izraelitów jest Bóg, jak rozumie siebie naród wybrany i czego Bóg oczekuje od tych, którzy w Jego imię przewodzą ludowi¹. Najdoskonalszym „Egzegetą” Bożych planów jest Jezus, który z jednej strony objawia prawdziwe oblicze Boga — Pasterza swego ludu, a zarazem ustanawia aktualny po wszystkie czasy wzorzec (dusz)pasterskiego działania. Jezusowa postawa i posługa Dobrego Pasterza jest dla Kościoła istotnym kryterium w formułowaniu wskazań pastoralnych, adekwatnych do sytuacji współczesnych ludzi, których Bóg pragnie otoczyć opieką i zgromadzić w jednej owczarni.

¹ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, Madrid 1995, s. 18.

1. Pasterz w czasach starotestamentowych

Obraz pasterza i jego praca jest powiązana ściśle z kulturą Izraela, jak i innych ludów na Bliskim Wschodzie, które prowadziły życie koczownicze i trudniły się hodowlą trzody i owiec². Pasterz, którego obowiązkiem było paść i pilnować stado owiec albo kóz, pełnił nie tylko rolę przewodnika stada, który jest w stanie bezpieczną drogą poprowadzić zwierzęta na pastwisko albo do oazy. Jest on bowiem także kimś, kto towarzyszy trzodzie i staje się uczestnikiem jej losu. Towarzysząc zwierzętom, podobnie jak one, narażony jest na niebezpieczeństwa, odczuwa pragnienie i głód, cierpi z powodu skwaru i suszy³. Od niego zależy życie trzody, gdyż tylko on może zapewnić owcom ochronę przed napastnikami, a także szczęśliwie doprowadzić do celu. W jego ręku spoczywa los zwierząt.

Pasterz na Bliskim Wschodzie otaczany był powszechnym szacunkiem. Bardzo często słowo „pasterz” używane jest jako synonim tytułu królewskiego. Insignia władzy królewskiej — bicz i berło — odpowiadają przedmiotom używanym przez pasterza, tj. wachlarzowi, którym odpędzał owady oraz lasce pasterskiej, która służyła do obrony i zaganiania stada.

Również w mitologii greckiej można wyraźnie dostrzec związek pomiędzy pasterzem a władcą⁴. Według starożytnych przekonań pogańskich funkcja pasterska, którą wobec swego ludu pełnił król, była darem bogów. To bogowie przekazywali królowi władzę pasterską nad ludem, o który jako przedstawiciel niebios miał obowiązek się troszczyć. To sami bogowie zachowywali się wobec swojego ludu jak pasterze owiec. W tytule „pasterz” przysługującym królowi ukryty był obowiązek sprawowania troskliwej opieki nad ludźmi, tak jak czynią to sami bogowie⁵.

Zgodnie z tradycją starożytnego Wschodu Bóg Izraela nazywany jest pasterzem (por. Rdz 49,24; 48,15; Ps 23,1; 80,2). Izraelici widzą w Bogu Jahwe pasterza, który wyprowadził swój lud jak owce z niewoli egipskiej oraz wiódł przez pustynię jak trzodę (por. Ps 78,52). Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba „prowadzi i wskazuje drogi, towarzyszy i wspiera, pomocnie troszczy się o wszystkie sprawy rodziny. Darzy potomstwem i pomaga znaleźć pastwiska. Także w obcym kraju pozostaje On związany ze swymi czcicielami, mówi do nich, broni ich spraw. Jest Bogiem, który idzie razem”⁶. Bóg jest pasterzem wiernym, który nie porzuca swojej trzody nawet wtedy, gdy Jego naród wybrany okazuje się niewierny, składając się ku obcym bogom (por. Jr 13,17; Oz 4,16). Aby Izraelici nie zapomnieli, że Bóg jest stale obecny pośród nich jako narodu, który sobie wybrał na własność, że osobiście angażuje się w jego dzieje, posyła proroków, aby głosili, że tylko Jahwe jest wyłącznie prawdziwym pasterzem Izraela (por. Oz 4,16; Jr 23,3; Iz 40,11;

² Pasterz, w: H. Langhammer, *Mały Słownik Biblijny*, Wrocław 1993, s. 146.

³ G. Ravasi, *Psalmi*, Częstochowa 1998, s. 106.

⁴ Pasterz, w: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 169.

⁵ A. Born, Hirt, w: *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln 1968, s. 744; J. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1916, s. 575.

⁶ J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 46–47.

49,9)⁷. Bóg jest pasterzem Izraela w pełnym znaczeniu tego słowa, ponieważ nie może On być powstrzymany przez żadne przeciwności w realizacji swego dzieła zbawienia. Obce są mu wahania, bierność i błędzenie w wędrówce. On też nie zdradza nigdy swoich owiec, ale troszczy się, by owce się nie rozproszyły.

Bóg jako dobry pasterz prowadzi ludzi „po właściwych ścieżkach” (por. Ps 23,3), które wiodą do konkretnego i pewnego celu. Bóg dokładnie zna drogi, które prowadzą ku zbawieniu. To On sam je wybiera i czyni bezpiecznymi, odpędzając laską pasterską dzikie zwierzęta i wspierając słabe, zmęczone owce tam, gdzie trudno im samym przejść⁸. Bóg jest przyjacielem człowieka, któremu wskazuje bezpieczne ścieżki i prowadzi na miejsce odpoczynku, czyli pozwala odzyskać siły, odnaleźć radość życia oraz prawdziwy pokój (por. Ps 23,2). Bóg jest cały czas obecny przy swoim stadzie, czuwając nad jego pomyślnością i jednością (por. Za 11,4–17). Jest On dla swoich owiec pełen wrażliwości i delikatności (por. Iz 40,11) i zależy Mu na nich tak bardzo, że gotów jest oddać za nie swoje życie (por. Za 12,10)⁹.

Bóg jest dobrym pasterzem, który całym sobą angażuje się po stronie swojej owczarni (por. Ez 34,1–31. Jest On osobiście zatroskany o dobro swego ludu. Jest gotów spieszyć mu z pomocą, ilekroć znalazłby się w rękach wrogów albo w jakichś innych trudnych sytuacjach. Tych, którzy się zagubili, odnajdzie i sprowadzi z powrotem, gdyż zależy Mu na tym, aby Jego lud nie cierpiał z powodu podziałów. Swoją posługę pasterską rozumie jako osobisty kontakt ze swoją trzodą, gdyż tylko wówczas ludzie nie tracą ufności w sytuacjach trudnych, jeśli znać będą swego Boga, Jego dobroć i bliskość. Bóg obiecuje swoim wybranym, że będzie stróżem sprawiedliwości i że troszczył się będzie o poszanowanie praw należnych człowiekowi, aby jego człowieczeństwo mogło osiągnąć swój pełny rozwój¹⁰.

2. Jezus wypełnieniem zapowiedzi Dobrego Pasterza

Bóg wielokrotnie zapowiadał przez proroków nadejście Mesjasza, który będzie Dobrym Pasterzem. W historii Izraela pojawiali się bowiem źli pasterze, którzy troszczyli się tylko o swój dobrobyt i nie okazali miłosierdzia powierzonym sobie owcom (por. Za 11,4–5). Było to sprzeniewierzenie się woli Bożej, a więc *de facto* odebranie Bogu możliwości oddziaływania na należący do Niego lud¹¹. Dlatego Bóg zapowiada nadejście Pasterza, który będzie posłuszny Jego woli. Bóg powierzy troskę o swoją trzodę nowemu Dawidowi — Królowi i Pasterzowi

pochodzącemu z dynastii Dawidowej (por. 2 Sm 7), a jego pasterzowanie będzie tak ściśle powiązane z Jahwe, iż w istocie rzeczy będzie to pasterzowanie samego Jahwe¹².

W ewangeliiach synoptycznych Jezus pojawia się jako Pasterz. Jego misją jest okazać litość owcom pozostawionym bez pasterza i przyjść im z pomocą (por. Mt 9,36; Mk 6,34). Sam Jezus mówi o sobie, że jest posłany do zagubionych owiec z domu Izraela (por. Mt 15,24; 10, 6; Łk 19,10). W ewangeliiach pojawia się również pojęcie „trzódki”, które odnosi się do uczniów zgromadzonych przez Chrystusa (por. Łk 12,32) i narażonych na niebezpieczeństwo ze strony wilków przychodzących z zewnątrz (por. Mt 10,16).

W Ewangelii św. Jana Jezus mówi o sobie jako o Dobrym Pasterzu, który podobnie jak Jahwe, wyprowadza owce z zasadzki i wiedzie je na zielone pastwiska (por. Ez 34,10–14; J 10,9. 11. 16). Jezus ogłasza, że to w Nim wypełniają się obietnice Boże przekazane ludziom przez proroka Ezechiela (por. Ez 34,23). To Jezus — w opozycji do złych pasterzy, którzy są złodziejami i rozbójnikami — jest Dobrym Pasterzem, który okazuje ludziom miłość Boga. Podczas gdy źli pasterze — najemnicy przychodzą kraść, zabijać i niszczyć, niosąc śmierć i budząc w sercach ludzkich obawy i zwątpienie, Jezus przekazuje słowa życia i otwiera przed ludźmi dostęp do życia w pełni¹³.

Słowo „dobry” (gr. *kalos*) można przetłumaczyć także jako „piękny”, „prawdziwy”, „idealny”. Jezus jest jedynym prawdziwym Pasterzem ludu Bożego i wzorem dla każdego innego pasterza. Podobnie jak Bóg Izraela, stoi On po stronie owiec, karmi je, troszczy się o ich bezpieczeństwo, wyprowadza z ucisku, kocha je i zależy Mu na ich życiu, wybawia je i wyprowadza na wolność (por. Jr 31,10), jest z nimi w stałym, pełnym zażyłości kontakcie, który pozwala owcom doświadczyć prawdziwego szczęścia i dobroci (por. Ps 23)¹⁴. Jest to odważny i dobry Pasterz, który nie boi się narazić swojego życia, aby zapewnić owcom bezpieczeństwo i zatroszczyć się ich byt. Wspaniałomyślnie poświęca się prowadzeniu trzody, nie licząc przy tym na żadne osobiste korzyści¹⁵. Pomiędzy Pasterzem a trzodą istnieje relacja, dzięki której owce mogą żyć. Mówią o tym inne obrazy, jak chociażby obraz winnego krzewu i latorośli (por. J 15,5)¹⁶.

Jezus nie jest jak najemnicy, którzy uciekają w obliczu niebezpieczeństwa, ale jest Dobrym Pasterzem, gotowym oddać życie za owce (por. J 10,11). W tym objawia się Jego miłość, że nie używa ich jak rzeczy, ale jest gotów za nie poświęcić swoje życie. „Oddać życie” nie oznacza samej tylko śmierci, ale wskazuje na Jezusowe „istnienie dla” obejmujące całe Jego życie i działalność.

⁷ G. Ravasi, *Psalmi*, dz. cyt., s. 106.

⁸ A. Arntz, *Der gute Hirt*, „Geist und Leben” 73(2000), s. 219.

⁹ A.V. Campbell, *Rediscovering Pastoral Care*, London 1998, s. 28.

¹⁰ J. Homerski, *Dobry Pasterz*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10(1997), s. 125–127.

¹¹ E. Beyreuther, *Hirte*, w: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Wuppertal 1979, s. 698.

¹² J. Homerski, *Dobry Pasterz*, art. cyt., s. 128.

¹³ G. Ravasi, *Zgodnie z Pismem*, Wrocław 1999, s. 105.

¹⁴ R. Oberforcher, *Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland”*, w: H.M. Stenger, *Im Zeichen des Hirten und des Lammes*, Innsbruck 2000, s. 60.

¹⁵ A. Arntz, *Der gute Hirt*, art. cyt., s. 219.

¹⁶ R. Pellitero, *Teología pastoral. Panorámica y perspectivas*, Bilbao 2006, s. 133.

Śmierć na krzyżu jest pieczęcią postawioną na misji Dobrego Pasterza, który umiłował swoich do końca (por. J 13,1).

Jezus pozostaje w ścisłej więzi ze swymi owcami, które zna i które znają Jego (por. J 10,14–15). Owce wiedzą, co Jezus dla nich czyni. On jest ich właścicielem przez to, że je zna i miłuje oraz pragnie dla nich wolności opartej na prawdzie¹⁷. Dlatego mogą zwrócić się ku Niemu z bezgranicznym zaufaniem i starać się odpowiedzieć tą samą miłością na miłość, którą On ich umiłował. Każdy z wierzących w Chrystusa jest dla Niego kimś tak ważnym, że nie zawaha się oddać za niego swojego życia.

Dobry Pasterz nie myśli tylko o tych, którzy już należą do Jego trzody, ale jest również gotów oddać życie za „inne owce” (por. J 10,16), czyli za tych, którzy są poza owczarnią Izraela, a więc za cały świat. W ten sposób dochodzi do głosu uniwersalny charakter zbawczej misji Jezusa i Jego posługi pasterskiej. Całe Jego życie jest jednym wielkim „tak” wobec zbawczych planów Ojca (por. Łk 20,21). Syn Boży czyni wszystko z miłości do Ojca, która jest silniejsza od śmierci. Jezus jest tego świadomy, dlatego Jego śmierć nie jest zwykłym skutkiem takiego, a nie innego obrotu wydarzeń, ale Jego osobistym aktem dokonany w pełnej świadomości i wolności, aby dać wyraz miłości wobec Ojca¹⁸. Prawdziwa miłość bowiem to „chcieć tego samego i wspólnie to samo odrzucać”, w posłuszeństwie Ojcu służąc ludziom w postawie gotowości oddania za nich swojego życia (por. *Deus caritas est* nr 17).

Jezus jako Dobry Pasterz zwraca się „po imieniu” do owiec, które znają Jego głos. Oznacza to, że każdego członka swego stada traktuje indywidualnie i każdy jest Mu bliski. Jest to wyraz bardzo intymnych relacji łączących Pasterza z owcami, które reagują na to, co mówi, gdyż „głos jego znają”. W ten sposób kształtuje się dialog, którego podstawą jest wzajemna miłość¹⁹. Jezus jest Pasterzem, który swojego zadania nie traktuje jako wypełnianą w danym momencie funkcję, ale jako misję, w którą angażuje się całym sobą i która wypełnia całe Jego życie.

W Ewangelii św. Jana Jezus nazywa siebie nie tylko Pasterzem, ale także bramą owiec (por. J 10,7–10). Oznacza to, że tylko On ma prawo do owiec. Przez Jezusa jak przez bramę owce mogą wyjść, znaleźć dobre pastwisko i cieszyć się pełnią życia (por. J 10,9–10). Brama jest symbolem przejścia człowieka ze sfery ziemskiej do niebiańskiej²⁰, od tego, co doczesne, do tego, co boskie i wieczne. Chrystus jest Dobrym Pasterzem i równocześnie bramą, dzięki której człowiek ma dostęp do pastwisk pełnych paszy, czyli do sakramentów²¹. Jezus jest Pasterzem, ale równocześnie także pokarmem, gdyż On jest Chlebem życia (por. J 6,48–51). Wierzący, którzy przyjmują sakramenty, umacniają swoją wspólnotę jako „jedna owczarnia

¹⁷ J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 236.

¹⁸ J. Esquerda Bifet, *Signos del Buen Pastor. Espiritualidad y misión sacerdotal*, Bogotá 2002, s. 48.

¹⁹ G. Ravasi, *Zgodnie z Pismem*, dz. cyt., s. 104.

²⁰ A. Grün, *Jezus brama do życia*, Ewangelia św. Jana, Kraków 2002, s. 104.

²¹ A. Jankowski, *Jam Jest Alfa i Omega*, Kraków 2000, s. 65–77.

i jeden Pasterz” (por. J 10,16). Dokonuje się to w kontekście Chrystusowej ofiary, w którą ludzie zostają włączeni i poprzez udział w ofierze Jezusa, uczestnictwo w Jego Ciele i Jego Krwi, jednocząc się z Bogiem i między sobą (por. *Deus caritas est* nr 13).

Nie tylko ewangelie, ale również inne księgi Nowego Testamentu ukazują Jezusa jako Dobrego Pasterza. Jest On „Wielkim Pasterzem owiec” (por. Hbr 13,20) oraz „Pasterzem i Stróżem dusz” (por. 1 P 2,25), który prowadzi swoją owczarnię ku Paruzji, kiedy to sam objawi się jako „Najwyższy Pasterz” (por. 1 P 5,4) i jako żyjący na wieki Baranek zabity poprowadzi swoich uczniów „do źródeł wód życia” (por. Ap 7,17). Chrystus jest prawdziwym Pasterzem, który zna drogę wiodącą przez dolinę śmierci do krainy życia wiecznego, gdyż pierwszy przeszedł tę drogę, umierając za swoje owce. Dzisiaj ten, który przeszedł tę drogę, zszedł do królestwa śmierci, a zwyciężywszy śmierć, powrócił stamtąd, towarzyszy ludziom i daje im pewność, że razem z Nim można tę drogę odnaleźć (por. *Spe salvi* nr 6).

3. Biblijny pasterz wzorem posługi duszpasterskiej

W Starym Testamencie obraz Boga — Pasterza jest symbolem komunii Boga z ludźmi²². Bóg zwraca się ku swoim wybranym, aby być dla nich panem i towarzyszem²³. W tym celu wybiera ludzi, którzy zgodnie z Jego wolą będą wskazywali ludowi drogę, dawali pożywienie, szukali zagubionych, przynosili do owczarni zranione i słabe owce oraz chronili sobie powierzone przed niebezpieczeństwem. W ten sposób Stary Testament ukazuje relację, jaka łączy boskiego Pasterza z Jego trzodą — narodem wybranym.

W Nowym Testamencie Jezus objawia się jako boski Pasterz, który jest wierny swojej miłości względem owiec (por. Mt 18,12; J 10,3)²⁴. Jezus jest Dobrym Pasterzem, który zajmuje miejsce po stronie zagubionych i zranionych, dostrzegając w każdym człowieku wielką wartość (por. Łk 15,6; 19,10). Jezus jest wrażliwy na potrzeby ludzi, które zaspokaja, karmiąc ich swoim słowem, wskazując drogę do pełni życia (por. Mk 6,2) i lecząc ich rany (por. Mt 9,35). Całe życie Jezusa jest ukierunkowane na owce, z którymi dzieli wspólny los (por. Mt 1,23). Jezus zna je i one Go znają (por. J 10,14), dzięki czemu mogą zaistnieć między Nim i nimi więzy zaufania. Umacnia je pełne zaangażowanie Jezusa dla ich dobra, o czym świadczy gotowość do poświęcenia dla nich całego swego życia (por. J 10,11–15). Dobry Pasterz nie dystansuje się od swoich owiec, wie, na czym polega jego zadanie i bez reszty mu się oddaje²⁵. Jego śmierć za owce potwierdza, że jest

²² R. Oberforcher, *Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland”*, dz. cyt., s. 45.

²³ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, dz. cyt., s. 18–19.

²⁴ E. Beyreuther, *Hirte*, art. cyt., s. 699.

²⁵ R. Oberforcher, *Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland”*, art. cyt., s. 70.

Dobrym Pasterzem, który tak kocha swoją trzodę, iż żadna cena do zapłacenia za jej wolność i szczęście nie jest dla Niego za duża.

Postawa Chrystusa — Dobrego Pasterza stanowi wyzwanie dla współczesnych duszpasterzy, którzy chcąc sprostać ideałowi ewangelicznemu, muszą być wolni od egoizmu i tendencji do podporządkowania sobie innych (por. 1 P 1,2). Ich postawę powinna cechować miłość, gdyż ich zadaniem jest prowadzić wszystkich do zjednoczenia w miłości (por. *Pastores dabo vobis* nr 9). Swoją posługę winni spełniać z dogłębnym zrozumieniem dla potrzeb ludzkich, z wrażliwością na cierpienie oraz ze znajomością tego, co podtrzymuje życie i czyni je spełnionym. Pełniąc posługę w Bożej owczarni, winni pamiętać, że jest ona własnością Chrystusa, który jako Pan zmartwychwstały daje pasterzom siłę do pełnienia urzędu i uzdalnia ich do całkowitego poświęcenia się dla innych. Duszpasterz jest sługą ludzkiej radości (por. 2 Kor 1,24), która staje się udziałem człowieka, gdy doświadcza „życia w pełni” w Chrystusie (por. J 10,10)²⁶.

Duszpasterze nie mogą żyć w oderwaniu od ludu Bożego, lecz na wzór Chrystusa całkowicie poświęcić się swojemu dziełu, żyjąc pośród ludzi i uczestnicząc w ich losie. Są wprawdzie „świadkami i szafarzami innego życia niż ziemskie; lecz nie potrafiliby też służyć ludziom, gdyby pozostali obcymi w stosunku do ich życia i warunków” (por. DK nr 3). Nie wolno im się upodobniać do świata, który często lansuje wzorce przeciwne Ewangelii, ale też nie powinni uciekać od rzeczywistości, w której żyją ludzie powierzeni ich trosce.

Nauka Biblii o Dobrym Pasterzu nie mówi tylko o jakimś idealnym modelu działalności pastoralnej. Ewangeliczny Dobry Pasterz to Syn Boży, który przyszedł na ziemię, aby dokonać dzieła odkupienia człowieka. Koncentracja na Chrystusie, Dobrym Pasterzu, nie może zostać sprowadzona do kwestii pedagogicznych, tzn. jej celem nie może być tylko poznanie zasad duchowego przewodzenia owczarni Chrystusowej. Stąd też ważne jest, aby duszpasterze byli świadomi, iż ich życie i posługa jest znakiem obecności pośród ludzi Chrystusa, który jako Dobry Pasterz zbawia świat, oddając życie za owce i ofiarując im udział w prawdziwym życiu²⁷.

Aby duszpasterze mogli właściwie sprawować swoją posługę, winni nieustannie troszczyć się o umocnienie swojej relacji osobowej z Chrystusem Pasterzem, który dzięki ich posłudze kontynuuje swoje dzieło odkupienia świata. Zadaniem duszpasterzy jest tak upodobnić się do Dobrego Pasterza, aby ich posługa była odbłaskiem pasterskiej miłości Jezusa. Wtedy służyć będą ludowi nie tylko w Jego imię, ale i w ten sam sposób. Aby zatem należycie wypełniać swoją posługę, nie wystarczy skupić się na „technicznym” aspekcie działania pastoralnego, lecz trzeba dbać najpierw o swoją więź duchową z Jezusem i rozwijać autentyczną osobową relację z Panem zmartwychwstałym, żyjącym i działającym w swoim Kościele.

Duszpasterze są także owcami, które za które oddał swoje życie i które prowadzi Najwyższy Pasterz. Aby człowiek mógł oddać się misji pasterskiej, sam

²⁶ Tamże, art. cyt., s. 68.

²⁷ A. Arntz, *Der gute Hirt*, art. cyt., s. 221.

jako pierwszy musi doświadczyć w swoim życiu bliskości i miłości Dobrego Pasterza. Duszpasterz, będąc członkiem Chrystusowej owczarni, sam daje się prowadzić i formować Najwyższemu Pasterzowi, zwłaszcza przez Eucharystię, która jest uobecnieniem działania pasterskiego w stopniu eminentnym, gdyż w niej urzeczywistnia się ofiara Chrystusa, który swoje owce „umiłował do końca” (por. J 13,1). Sprawowanie Eucharystii pozwala duszpasterzowi w ścisłym zjednoczeniu z Chrystusem doświadczyć Jego bezgranicznej miłości ofiarnej, która domaga się od niego odpowiedzi w bezinteresownej i gorliwej działalności pastoralnej²⁸.

Odpowiedzią na miłość Dobrego Pasterza może być tylko miłość (por. J 21,15–19), która ma charakter intensywnej relacji osobowej łączącej duszpasterza z Jezusem i znajduje wyraz w gotowości oddania własnego życia ze względu na życie zbawionych przez Chrystusa²⁹. Kontynuacja misji pasterskiej Syna Bożego polega na naśladowaniu Jezusa aż po krzyż, który jest znakiem triumfu życia i miłości. W nim wyraża się Jezusowe umiłowanie życia, które jednak nie ma nic wspólnego z koncentracją na sobie i zabieganiem o swoje powodzenie. Miłość Dobrego Pasterza naraża Go na niebezpieczeństwo śmierci, utrudnia Mu życie i przysparza kłopotów z uwagi na konieczność troski o owce i stanięcia w ich obronie w sytuacji zagrożenia. Jeśli więc w owczarni prowadzonej przez Dobrego Pasterza komuś zagraża niebezpieczeństwo, to przede wszystkim jest na nie narażony pasterz, a nie owce.

Winni sobie zdawać z tego sprawę wszyscy, których Bóg powołuje do kontynuacji posługi Najwyższego Pasterza. Świadomość ta nie powinna ich jednak zniechęcać do pełnienia posługi pasterskiej. Jeśli bowiem ktoś podąża za Chrystusem, nie musi zniechęcać się z powodu trudności ani konieczności ponoszenia ofiary, gdyż miłość wzajemna łącząca go z Chrystusem doda mu siły do pokonania lęku przed cierpieniem i ponoszeniem ofiary. Miłością oblatywną może żyć tylko ktoś, kto sam otrzymuje miłość w darze. Ofiarować miłość może tylko ten, kto sam jej doświadcza. „Człowiek może — jak mówi nam Chrystus — stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej wody” (por. J 7,37–38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła, którym jest Jezus Chrystus, z którego przebitego Serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19,34)” (*Deus caritas est* nr 7).

Miłość, którą winna cechować się posługa duszpasterska, to najpierw miłość odkrywana w relacji z Chrystusem — Pasterzem, a następnie realizowana w przestrzeni duszpasterskiej w odniesieniu do ludzi, za których Dobry Pasterz oddał swoje życie, aby otworzyć im drogę wiodącą na pastwiska, które obfitują w pokarm pozwalający żyć pełnią życia (por. J 10,10)³⁰. Miłość jest sposobem realizacji ideału duszpasterskiego obecnego w postawie i działaniu Dobrego Pasterza. Jest ona również dla duszpasterza drogą do urzeczywistnienia swego człowieczeństwa.

²⁸ A.V. Campbell, *Rediscovering Pastoral Care*, dz. cyt., s. 31.

²⁹ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, dz. cyt., s. 21.

³⁰ J.-M. Lustiger, *Les prêtres que Dieu donne*, Paris 2000, s. 108–109.

Gdy duszpasterz stara się na wzór Chrystusa kochać Boga i powierzonych sobie ludzi „do końca”, doświadcza prawdziwego ludzkiego spełnienia, które człowiek może osiągnąć tylko wówczas, gdy jego życie wypełni miłość.

Posługa pasterza, o której mówi Biblia, odsłania relację łączącą Boga z ludźmi. Bóg jest Dobrym Pasterzem, gdyż nie zwraca się ku ludziom, aby uzyskać dla siebie korzyści, ale „proegzystuje”, czyli całym sobą angażuje się w sprawy ludzkie, aby służyć człowiekowi. Boski Pasterz nie dystansuje się od ludzi. Nie jest kimś niedostępnym i obcym, kto staje z boku w pozycji biernego obserwatora³¹. Kto więc chce w uczestniczyć w posłudze Boskiego Pasterza, musi być dla ludzi i po stronie tych, którzy cierpią. Posługa duszpasterzy na wzór Dobrego Pasterza winna charakteryzować się wrażliwością na potrzeby człowieka i umiłowaniem życia. Ich służba nie może polegać na podporządkowaniu sobie innych, lecz ma urzeczywistniać się w taki sposób, aby ludziom nieść radość (por. 2 Kor 1,24). Owczarnia nie jest bowiem ich własnością, lecz Chrystusa, który z pełnym zaufaniem powierza duszpasterzom swoje owce, za które zapłacił wielką cenę i które są dla Niego wielką wartością. Duszpasterze powinni przyswoić sobie Jego sposób myślenia i zachowania, w którym nie ma miejsca na realizację jakichś prywatnych interesów³².

Działania duszpasterza musi być wolne od jakiegokolwiek cienia egoizmu. Dlatego naśladowcy Dobrego Pasterza nie wolno koncentrować się na sobie i swoich potrzebach. Największą wartością dla duszpasterza winien być człowiek, jego godność i szczęście. O wartości każdej osoby ludzkiej i konieczności zaangażowania się w służbę dla każdego konkretnego człowieka uczy duszpasterzy ewangelia, gdy Jezus opowiada o pasterzu poświęcającym się dla jednej zagubionej owcy (por. Mt 18,12–13)³³.

Duszpasterz nie może się zadowolić tym, co jest. Jego zadaniem jest wychodzić naprzeciw ludziom poszukującym prawdy, a więc Boga, a także tym, którzy utracili kontakt z Kościołem i błądzą uwikłani w zło oraz omamieni ułudą bogactwa. Miejsce duszpasterza podążającego śladami Chrystusa jest po stronie „przeznaczonych” i zepchniętych przez społeczność na margines życia. Oznacza to, że oprócz szukania tego, co zginęło (por. Łk 19,10) w celu sprowadzenia zabłąkanych z powrotem do owczarni — wspólnoty zbawionych, duszpasterze winni zająć krytyczne stanowisko wobec wszystkich przejawów niebezpieczeństwa, na które narażeni są współcześni ludzie. Dlatego ich obowiązkiem jest obnażać szkodliwe dla człowieka, niezgodnie z Ewangelią ukształtowane struktury społeczne, jak i wskazywać drogę do zmiany odniesień międzysobowych. Chrystusowa owczarnia, za którą ponoszą odpowiedzialność, dzięki relacjom międzysobowym opartym na Bożym prawie miłości powinna prezentować się jako czytelna alternatywa dla szeroko rozpowszechnionych w świecie kontaktów międzysobowych na-

³¹ R. Oberforcher, *Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland“*, art. cyt., s. 70.

³² J.-M. Lustiger, *Les prêtres que Dieu donne*, dz. cyt., s. 85–86.

³³ R. Oberforcher, *Das Bild von Hirt und Herde im „Morgenland“*, art. cyt., s. 62.

znaczonych wyzyskiem i przemocą. Inicjatorami tych relacji międzysobowych winni być duszpasterze, którzy w ten sposób okazują wierność Bogu i w imię Chrystusa dają całej owczarni przykład, jak miłować prawdziwie i do końca.

Duszpasterze są kontynuatorami zbawczego dzieła Chrystusa, pełniąc posługę pasterską w wymiarze budowania komunii (jednoczenia), przewodzenia i służby. Powinni oznaczać się takimi cechami, jak otwartość na rzeczywistość i znajomość ludzi (por. J 10,14), zrozumienie i zdolność do okazywania współczucia (por. Mt 9,35–36), a także zapał apostołski i radość wypływająca ze służby dla drugih (por. Łk 15,6–7). Ich miejsce jest blisko ludzi, co pozwala im uczestniczyć w ich troskach i radościach. Swoją posługę mogą wypełniać należycie tylko wówczas, gdy posiadają znajomość ludzkich pragnień i potrzeb, talentów i zranień, a także konkretnych sytuacji życiowych. Poznawanie ludzi i ich sytuacji życiowej nie może sprowadzić się do przyswojenia sobie określonych treści antropologicznych. Dobrze uformowany na wzór Jezusa i stale formujący się duszpasterz czerpie wiedzę o człowieku przede wszystkim z bliskich relacji i zażyłości z konkretnymi ludźmi, gdyż jego posłannictwem jest nie tylko dokonywać refleksji nad kondycją ludzką, lecz także służyć ludziom żyjącym w określonym czasie i przestrzeni.

Duszpasterz ukształtowany w myśleniu i działaniu na wzór ewangelicznego Dobrego Pasterza jest świadom, iż jego powinnością jest wskazywać ludziom drogę i towarzyszyć im w odkrywaniu w Chrystusie prawdy, która czyni wolnym. Aby móc w ten sposób wypełniać swoją posługę, sam musi być wyzwolony dzięki Chrystusowej prawdzie i tak jak Syn Boży w całej swej wolności gotów cierpieć ze względu na wierność misji otrzymanej od Boga i miłość do owiec. Dla duszpasterza oznacza to stałą gotowość do rozpoznawania i gorliwego wypełniania woli Bożej, która nie jest przyczyną ludzkiego zniewolenia i nie odbiera radości życia, ale jest źródłem pokoju, szczęścia oraz niezawodną drogą do osiągnięcia pełnego rozwoju osoby ludzkiej.

W dzisiejszych czasach wielu ludzi cierpi z powodu utraty sensu życia albo niemożności jego odnalezienia. W tej sytuacji kontynuacja misji ewangelicznego Dobrego Pasterza polegać będzie na przekazywaniu ludziom słowa Bożego jako pokarmu, który zaspokaja głód sensu życia. Ludzie bezskutecznie szukający dla siebie miejsca w świecie są jak owce pozbawione pasterza (por. Mk 6,34). Duszpasterze pielęgnujący w sobie wrażliwość na ludzkie potrzeby mają zadanie — zgodnie z wolą Kościoła — pełnić posługę nauczania tak, aby w ich postawie i słowach dokonywała się „komunikacja życia”³⁴, tzn. aby nauczanie pasterskie wskazywało ludziom drogę do jego pełni, którą można odnaleźć w Jezusie. Idąc śladami Syna Bożego, duszpasterze winni mieć świadomość znaczenia relacji międzysobowej, która w komunikacji prawdy ewangelii odgrywa bardzo ważną rolę. Nie tyle bowiem sama treść, co jej ściśle powiązanie z nastawieniem wobec ludzi służą czytelnemu przekazywaniu Chrystusowego orędzia zbawczego. Mówi

³⁴ Tamże, s. 71.

o tym sam przykład Dobrego Pasterza, który nie tylko przemawia do owiec, aby zachęcić je do pójścia za Nim, ale całym sobą komunikuje im prawdę o Bożej miłości, okazując gotowość do oddania życia za owce.

Przez sposób odniesienia się do owiec kształtuje się autorytet pasterza. Nie tworzy się on tylko na podstawie słów, tzn. obietnic, programów, wizji i haseł, lecz w oparciu o żywy przykład całkowitego zaangażowania się pasterza, który bez lęku potrafi stawić czoła zagrożeniom i nie pozostawia owiec na pastwę losu (por. J 10,11–13), lecz dla ich dobra gotów jest dobrowolnie poświęcić swoje życie (por. J 10,18). W sytuacji, gdy duszpasterze nie muszą umierać za owce śmiercią męczeńską, budowanie autorytetu pasterskiego polega na pielęgnowaniu w życiu prawdziwych cnót chrześcijańskich, a także na realizacji rad ewangelicznych ze względu na wartość, którą jest Bóg i Jego królestwo. Duszpasterze skutecznie budują swój autorytet, gdy służą prawdzie o Bogu i człowieku i są gotowi oddać całe swoje życie za owce, gdyż ich serca ożywia to samo dążenie, czyli miłość, która była w Chrystusie (por. Flp 2,5).

II. KRÓLESTWO BOŻE W PRAXIS JEZUSA

Ewangelie to przede wszystkim dokumenty o charakterze duszpasterskim³⁵. Powstały one po to, aby ich adresaci uwierzyli w Jezusa jako Mesjasza i Pana zmartwychwstałego, Syna Bożego i Zbawiciela świata. Są to dokumenty opisujące historię Jezusa Chrystusa w taki sposób, aby ukazać prawdę o Jego Osobie i zbawczej misji. Dlatego przekazują one słowa Zbawiciela oraz opis Jego zachowania i działania, które po wszystkie czasy stanowi dla Kościoła fundamentalny paradygmat jego pastoralnej aktywności.

1. Jezus jako sługa królestwa Bożego

Królestwo Boże, czyli panowanie Boga jest punktem centralnym dobrej nowiny głoszonej przez Jezusa. Głosząc orędzie zbawienia, Jezus równocześnie zapowiada nadejście królestwa Bożego. To królestwo jest wielkością dynamiczną — Bóg jest Panem historii, która się toczy do momentu, aż nastanie pełnia Jego królestwa³⁶. Bierze ono swój początek od Boga, czyli z nieba (por. Mt 3,2; 18,3–4), lecz jego ostateczne spełnienie ma miejsce na ziemi, gdzie Bóg panuje nad swym ludem. Królestwo Boże pojawia się wszędzie tam, gdzie ludzie „pozwalają” Bogu być Bogiem.

³⁵ C. Floristán, *Teología práctica*, Salamanca 2002, s. 21.

³⁶ E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. B. 1992, s. 125.

Uznanie panowania Boga wiedzie człowieka do zbawienia i pozwala mu odnaleźć prawdziwe człowieczeństwo. Królestwo Boże to relacja między Bogiem a człowiekiem, która uszczęśliwia obie strony. Jezus czyni wszystko, aby Bóg był Bogiem, tzn. szczęściem ludzi (por. Tt 3,4). Dla Niego królestwo to obraz doświadczenia, a nie pojęcie czy doktryna. Całe Jego życie jest celebrazją panowania Boga i początkiem oraz wprowadzeniem do ortopraksji królestwa. Jezus żył i umarł dla „sprawy Boga”, która jest równocześnie „sprawą człowieka”.

Orędzie Jezusa o królestwie Bożym jest kluczem do tajemnicy osoby Syna Bożego i zrozumienia Jego misji. Królestwo Boże, to sprawiedliwość Boża między ludźmi, która przyjmuje postać solidarności i braterstwa³⁷. Jezus zwraca się przeciw przywódcom ludu, którzy podtrzymywali system negujący królestwo Boże, zastępując je własnym prawem. Królestwo głoszone przez Jezusa jest królestwem służby, które domaga się przemiany ludzkich serc i relacji braterskich, przy czym chodzi tu także o struktury, które sprzeciwiają się królestwu Bożemu (przywileje, łapówki, klerykalizm).

Bibl. Jag.

W misji Jezusa królestwo Boże nie jest już jakąś niemożliwą ludzką utopią. Historia to proces wiodący ku całkowitemu wyzwoleniu, które jest istotą królestwa Bożego i eschatologicznym darem Boga. Jest to nie tylko przyszłość i utopia, ale rzeczywistość tkwiąca w historycznych konkretyzacjach. W Jezusie odnajdujemy dialektyczne napięcie: z jednej strony cel absolutnego wyzwolenia (królestwo Boże), a z drugiej strony środki (gesty, czyny, postawy), które w formie stopniowo zachodzącego procesu przenoszą królestwo Boże w historię. Staje się ono faktem w ludzkiej rzeczywistości z uwagi na Jego obecność, słowa i czyny, które przemieniają rzeczywistość (por. Łk 4,16–21)³⁸. Gdyby Jezus poprzestał tylko na głoszeniu utopii o światowym happy endzie, karmiłby jedynie ludzką naiwność, a Jego misja pozbawiona byłaby wiarygodności³⁹.

Antycypowane przez Jezusa urzeczywistnienie królestwa Bożego nie jest tożsame z zaprowadzeniem określonego porządku natury politycznej w życiu społecznym. Jezus nie dąży do przejęcia władzy politycznej, co jest diabelską pokusą. Królestwo Boże może bowiem rozwijać się tylko w wolności, czyli przez nawrócenie, a nie narzucenie. Jego nadejście nie sprowadza się jednak tylko do przeformowania wnętrza. Do królestwa Bożego należy ukształtowanie na nowo widzialnych i konkretnych relacji międzyludzkich tak, aby człowiek mógł doświadczyć wyzwolenia we wszystkich wymiarach swojej egzystencji.

³⁷ C. Bussmann, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980, s. 148.

³⁸ R. Hajduk, *Jezus i kaznodziejstwo terapeutyczne*, w: R. Hajduk, *Boża terapia. O duszpasterstwie jako postudzie uzdrawiania*, Kraków 2005, s. 122.

³⁹ C. Bussmann, *Befreiung durch Jesus?*, dz. cyt., s. 155–156.

2. Czyny i postawa Jezusa

Jezus to Ktoś, kto wszystkim czyni dobrze (por. Dz 10,38). W Nim spełnia się zapowiedź nadejścia Dobrego Pasterza, który tak jak kiedyś Bóg Izraela dostrzega nędzę ludzi i spieszy im z pomocą. Jezus przynosi ludziom wyczekującym zbawienia dobrą nowinę, która w Nim nie jest tylko serdecznym słowem, ale konkretnym czynem i postawą. W Nim człowiek spotyka Boga, który nie zniewala i nie upokarza, lecz przywraca mu godność i radość życia. Ludzie wyzwoleni od lęków oraz wewnętrznych i zewnętrznych nacisków świadczą o nadejściu królestwa Bożego, w którym złączeni więzami braterstwa są podmiotami przed Bogiem⁴⁰.

2.1. Tło misji Jezusa

Chociaż każdy z ewangelistów podkreśla różne aspekty Osoby Jezusa i Jego posłannictwa, to jednak wszyscy są zgodni, że tłem dla Jego misji są ludzie zranieni na ciele i na duchu. Zwraca się bowiem w szczególny sposób do ślepych i niemych, sparaliżowanych i trędowatych, grzeszników, poborców podatkowych, ludzi z marginesu, aby przynieść im orędzie o odnowionej komunikacji pomiędzy Bogiem a nimi.

Wprawdzie na pierwszy rzut oka wcale tak nie wygląda, to jednak chorzy i celnicy mają ze sobą wiele wspólnego. W przekonaniu ludzi tamtych czasów chorzy to osoby pozostające pod władzą złego ducha. Choroba była interpretowana jako kara za grzechy (por. J 9,2). Ludzie chorzy nie tylko cierpieli z powodu brzemienia, jakie nakładała na nich choroba, lecz także z powodu jarzma niewiedzialnego — traktowania ich przez społeczeństwo jako grzeszników ukaranych przez Boga. Jak bolesne było to jarzmo, mówi chociażby fakt, iż żyjący w tamtych czasach Eseeńczycy pozbywali się ze swego grona ludzi chorych. Traktowali bowiem siebie jako ostateczną wspólnotę zbawienia, w której zachorować oznaczało popaść w niełaskę u Boga. Tak więc najgłębszą raną, którą nosili w sobie chorzy, nie były wcale cierpienia fizyczne, lecz społeczne i religijne piętno, które zmuszeni byli dźwigać.

Drugą grupą, w której towarzystwie Jezus często przebywał, byli celnicy. Nie byli oni ani chorzy, ani ubodzy w potocznym rozumieniu tego słowa, wręcz przeciwnie — na ogół byli bardzo bogaci. Na pierwszy rzut oka może się także wydawać, że nie mieli nic wspólnego z chorobą. Tymczasem tak naprawdę byli to ludzie bardzo poranieni, ponieważ należeli do ludzi wykluczonych — zepchniętych na margines religii i społeczeństwa. Jako współpracownicy okupanta i zdziercy

⁴⁰ J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, s. 73–74.

stawiani byli w jednym rzędzie z grzesznikami. Dlatego patrzono na nich z pogardą i odpychano⁴¹.

Tłem posługi Jezusa jest zło, które więzi ludzi. Nadejście królestwa Bożego staje się widoczne tam, gdzie pojawia się Jezus, a wtedy ustępuje zło. Uzdrawiając, np. uwalniając ludzi od ślepoty, która jest znakiem oddalenia od Boga, Jezus otwiera ludziom dostęp do zbawienia⁴². Syn Boży odpuszcza grzechy, które bardziej niż cokolwiek innego poniżają człowieka, ranią, osłabiają, krępują i nie pozwalają mu iść przez życie w „postawie wyprostowanej” (por. Łk 13,10). W takiej scenarii Jezus urzeczywistnia swoją posługę na rzecz zranionej ludzkości, wyzwala ją od zła (grzechu), które jest najgłębszą raną w sercu człowieka i przyczyną jego największego bólu.

2.2. Współczucie

Współczucie to charakterystyczna cecha Jezusowego orędzia i posługi⁴³. Syn Boży jest głęboko wrażliwy na ludzkie nieszczęście i cierpienie. Jezus jest blisko cierpiących, pośród nich. Ludzie spieszą tam, gdzie się pojawia (por. Mk 6,53–56). Doświadczając Jego bliskości, stają się uczestnikami zbawienia. Jezus sam szuka towarzystwa grzeszników i celników. Wzbudza tym zgorszenie u „świątobliwych” faryzeuszów, którzy wręcz nazywają Go „żarłokiem i pijakiem, przyjacielem celników i grzeszników” (por. Łk 7,34). Dla samych zaś grzeszników i ludzi z marginesu jest zwiastunem odnowionej komunikacji między Bogiem a ludźmi (por. Mk 2,15–17). Postępując dobrze, a więc poprzez czyn Syn Boży przynosi ludziom orędzie o nadchodzącym królestwie Bożym. Przełamując izolację wobec grzeszników, stwarza im szansę nawrócenia i pozwala im usłyszeć zaproszenie do wejścia do królestwa niebieskiego.

Jezus tak bardzo solidaryzuje się z grzesznikami, że wydaje się w ich ręce. On sam doświadczył na sobie, co znaczy być odrzuconym i znienawidzonym. On sam równocześnie podchodzi do ludzi cierpiących ucisk ze współczuciem i miłosierdziem. Z uwagi na swoją bezkompromisową postawę Jezus traktowany jest jak opętany lub szaleniec (por. Łk 11,14n). Przez ówczesnych decydentów Jezus jest uznany za kogoś niebezpiecznego, co ostatecznie kończy się dla Niego śmiercią na krzyżu. Kto staje po stronie uciskanych i cierpiących, wywołuje złość u tych, którzy żyją kosztem ludzi niesprawiedliwie wyzyskiwanych. Jezus ryzykuje śmierć, stając po stronie ubogich, gdyż całą swoją ufność złożył w Bogu. Umiera zaliczony w poczet złoczyńców (por. Mk 11,25). To Jego wmieszanie się w ich szeregi staje

⁴¹ E. Lyons, *Partnership in Parish*, Dublin 1993, s. 42–43.

⁴² E. Schillebeeckx, *Jesus*, dz. cyt., s. 166–167.

⁴³ E. Lyons, *Partnership in Parish*, dz. cyt., s. 48; H.J.M. Nouwen, D.P. McNeill, D.A. Morrison, *Compassion*, London 1993, s. 45.

się przyczyną ich zbawienia. Kres Jego życia to pieczęć postawiona na całej Jego egzystencji⁴⁴.

Motywy tak ścisłego złączenia się z grzesznikami jest współczucie lub miłosierdzie. To typowa postawa Jezusa, którą przyjmuje względem poranionych ludzi (por. Mt 14,14; Mt 9,36; Łk 7,13). Konsekwencją tego rodzaju postawy jest śmierć Jezusa na krzyżu, która w najgłębszy sposób objawia dobroć i życzliwość Boga względem ludzi — Boga, który współcierpi i współumiera. Męka i śmierć Jezusa to szczyt objawienia Boga, który w Jezusie cierpiącym ukazuje się jako sługa, który leczy i obmywa nasze rany, zanurzając się całkowicie w ludzki ból i cierpienie.

Współczucie sprawia, że Jezus staje się bardzo krytyczny względem ludzi i systemów, nawet religijnych, które krzywdzą ludzi i pogłębiają ich rany. Czasem surowo brzmiące przestrogi mają charakter profetyczny i są zwrócone do sytych, do tych, którzy wszystko wiedzą lepiej i uważają się za sprawiedliwych. Najsurowsze słowa („Obłudnicy!”) z ust Jezusa padają pod adresem faryzeuszy i uczonych w Piśmie uważających się za „sprawiedliwych”, „czystych” i „zdrowych”, którzy przekonani o swojej krystalicznej szlachetności brzydzą się chorymi i w swoim zaślepieniu sądzą, że nie potrzeba im uzdrowienia⁴⁵. Widać więc wyraźnie, że ktoś, kto oznacza się wrażliwością na cierpienie i współczuciem dla zranionych ludzi, nie musi być od razu kimś bezkrytycznym wobec przyczyn ludzkiego nieszczęścia i nagannych postaw jego sprawców.

2.3. Uzdrawienia

Jezusowe współczucie owocuje w postaci uzdrowień. Cuda, których Jezus dokonuje, ukazują Jego *praxis*, która polega na dostrzeganiu cierpienia i gotowości do spieszenia z pomocą cierpiącym. Jezus nie uzdrawia, aby zademonstrować niezwykłą moc, którą włada. Wtedy Jego postępowanie byłoby całkowicie bezosobowe, polegające na wykorzystywaniu czyjegoś nieszczęścia dla ukazania swojej wielkości. Jedynym motywem uzdrawiania ludzi jest współczucie. Nie jest ono nigdy bezosobowe. Współczucie w Biblii oznacza czułość, delikatną miłość. Jezus nie uzdrawia, aby teologicznie wytłumaczyć, kim jest, lecz dlatego, że porusza Go ludzkie cierpienie i pragnie przyjąć człowiekowi z pomocą.

Egzorcyzmy i uzdrowienia, których dokonuje Jezus, są częścią zbawczej proklamacji królestwa Bożego i znakami panowania Boga. Zamiarem Jezusa nie jest, aby dokonywane przez Niego cuda stanowiły potwierdzenie Jego tożsamości i misji, ale jako znaki wskazywały na dokonujące się w świecie dzieło Bożego

zbawienia. Potwierdza to fakt zanotowany przez Ewangelistów, gdy Jezus odmawia czynienia znaków i cudów na pokaz⁴⁶.

Jezus głosi nadejście królestwa Bożego, co znajduje potwierdzenie w uzdrowieniach (por. Mk 1,15; 1,23–28). W Jezusie objawia się zwycięska moc Boga nad Szatanem. Gdy bowiem Jezus uzdrawia, ludzie mogą przekonać się, że Bóg jest Panem, a nie Szatan. Uzdrawienia wskazują na zwycięstwo Boga, który w swoim Synu Jezusie odbiera niszczycielską władzę fałszywemu władcy świata, który zadaje ludziom cierpienie.

Trzeba także tutaj mieć na uwadze wspomniane wcześniej ścisłe powiązanie choroby z grzechem. Dlatego kiedy Jezus uzdrawia, nie tylko przynosi uwolnienie od bólu fizycznego, ale również zdejmuje z człowieka poczucie wstydu i winy. Przywraca człowiekowi w ten sposób jego godność i pozwala mu odtąd kroczyć przez życie z podniesionym czołem. Uzdrawiając z choroby fizycznej, Jezus leczy równocześnie najgłębsze niewidzialne rany.

2.4. Przebaczenie

Z posługą uzdrawiania związany jest inny czynnik Jezusowej posługi — przebaczenie⁴⁷. W życiu Jezusa przebaczenie komunikowane jest ludziom bardziej w czynach niż w słowach, tzn. bardziej przez uzdrowienie i włączenie uzdrowionych na powrót w społeczność aniżeli przez wypowiadanie słów o przebaczeniu. Już poprzez samo uzdrowienie Jezus mówi do człowieka, że Bóg mu przebacza grzechy.

Podobnie i posiłki, które Jezus spożywa w gronie celników i grzeszników, są wyraźnym znakiem przebaczenia. Nie chodzi tu tylko o wspólne jedzenie, lecz o dzielenie posiłku, co jest wyrazem głębokiego zjednoczenia ze współbiedakami. Wspólnota stołu oznacza akceptację innych ludzi i włączenie ich we własną egzystencję, zaproszenie, aby towarzyszyli sobie odtąd na wspólnej drodze przez życie. Zasiadając razem z poranionymi ludźmi do stołu, Jezus mówi w ten sposób, że są akceptowani przez Ojca, któremu zależy na każdym człowieku bez wyjątku.

Królestwo Boże dosięga ubogich poprzez sprawiedliwość, a grzeszników poprzez miłosierdzie⁴⁸. Ci, którzy mają na sumieniu grzechy, cierpią z powodu swojej własnej winy. Ludzie świadomi popełnionego przez siebie zła z wdzięcznością przyjmują dar Bożego przebaczenia. Królestwo Boże urzeczywistnia się, gdy grzesznik odkrywa wielkość Bożego miłosierdzia i pomny na wspaniałomyślność przebaczonego mu Stwórcy poddaje się odtąd Jego prawu.

⁴⁶ K. Bieliński, *Zbawiciel czy Uzdrawiciel? Kilka uwag o terapeutycznej działalności Jezusa*, w: R. Hajduk, *Boża terapia*, dz. cyt., s. 18.

⁴⁷ E. Lyons, *Partnership in Parish*, dz. cyt., s. 50.

⁴⁸ C. Floristán, *Teología práctica*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁴ O. Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, s. 283.

⁴⁵ B. Schellenberger, *Wider den geistlichen Notstand*, Freiburg i. B. 1991, s. 42.

2.5. Zbawienie

Zdarza się, że cel misji Jezusa bywa formułowany jako „zbawienie dusz”. Jezus był rzeczywiście zwrócony ku temu, co najgłębsze w człowieku. Jednakże nawet na bazie wcześniejszych wypowiedzi można się przekonać, że w centrum zainteresowania Jezusa byli ludzie, a nie tylko „dusze”. Ponadto dla Izraelitów zbawienie zawsze najpierw oznaczało ludzki dobrobyt. Rozumieli oni zbawienie (odkupienie) jako doświadczenie boskiej opieki w sferze zdrowia cielesnego i gospodarczej zamożności⁴⁹.

Podobnie i zbawienie, które przynosi Jezus, nie powinno być rozumienie jedynie jako pomoc udzielana ludziom w dotarciu do nieba. Oczywiście, Jezus podnosi nieporównywalną z niczym wartość wiecznego zbawienia (por. J 4,14) i każe zabiegać o nie ponad wszystko (por. J 6,27; Flp 2,12). Można jednak przekonać się, że Jezusowi zależało także na „tu i teraz”, tzn. by ofiarować ludziom lepsze życie także na tym świecie. Dlatego zbawcza posługa Jezusa ma także wymiar polityczny, gdy Syn Boży otwarcie solidaryzuje się z cierpiącymi i w swoim nauczaniu dokonuje diagnozy rzeczywistości społecznej i politycznej. Diakonia Jezusa, to nie tylko bezpośrednia pomoc udzielana potrzebującym, ale to także poszukiwanie przyczyn politycznych i strukturalnych, które przyczyniają się do ludzkiego nieszczęścia⁵⁰.

Zbawienie to szczęście w jego najpełniejszym sensie, pełna szczęśliwość na płaszczyźnie cielesnej, umysłowej i duchowej⁵¹. Całe działanie Jezusa było skierowane ku temu, by ludzie w określonej sytuacji mogli zakosztować prawdziwego szczęścia. Tego rodzaju sytuacja może zaistnieć tylko tam, gdzie jest miłość; dlatego Jezusowi zależy na głębokim nawróceniu — przemianie ludzkiego serca od egoizmu ku miłości.

2.6. Komunia z Ojcem niebieskim

Zaangażowanie się Jezusa po stronie ubogich jest naznaczone Jego szczególną relacją do Boga, który pragnie zbawienia ludzi. Siłą nadającą kierunek życiu Jezusa była Jego komunია z Ojcem. Jezus, jako najbardziej twórcza i dojrzała osobowość wszechczasów, człowiek, który w największej mierze zaważył na losach ludzkiej historii, przeszedł przez świat ze słowem „Ojciec” na swoich ustach, zwracając swój wzrok nieustannie ku Temu, który jest źródłem wszelkiego istnienia.

Więź Jezusa z Ojcem była tak ścisła, że aby ją wyrazić, Jezus używa wyjątkowo osobistego terminu *Abba*, którego używają małe, pełne ufności dzieci, gdy mówią do swoich rodziców lub opowiadają o swej mamusi lub tatusiu. Relacja do Ojca jest

⁴⁹ J. Hänle, *Heilende Verkündigung*, Ostfildern 1997, s. 33.

⁵⁰ O. Fuchs, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, dz. cyt., s. 282.

⁵¹ E. Lyons, *Partnership in Parish*, dz. cyt., s. 54.

centralnym punktem w życiu Jezusa. Dlatego często przebywa na modlitwie, czyli sam na sam z Ojcem, a ludziom w przypowieściach opowiada przede wszystkim o Jego dobroci i sprawiedliwości.

Trwając w tak głębokiej komunii z Ojcem, Jezus wiedział, że jest to Król pełen współczucia, miłujący wszystkich jednakowo, bez żadnego wyjątku. Według Jezusa Bóg króluje wtedy, gdy ludzie rozpoznają bezcenną wartość i godność swoich bliźnich, kiedy darzą się nawzajem bezinteresowną miłością i troską oraz gdy starają się tworzyć sytuację, w której mogą rozwinąć w pełni wszystkie dary otrzymane od Boga.

Jezus służy królestwu, które jest najbardziej pożądaną formą istnienia ludzkości. Jest to rzeczywista wspólnota pomiędzy ludźmi z Bogiem i wspólnota braci w wierze. Jest to sytuacja, w której Bóg jest obecny pomiędzy ludźmi, a żaden człowiek nie musi się bać ani wstydzić drugiego. O takiej sytuacji mówi prefacja śpiewana w Uroczystość Chrystusa Króla: „Królestwo powszechne i wieczne, Królestwo prawdy i życia, Królestwo świętości i łaski, Królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju”. O wypełnienie się takiego królestwa winni zabiegać uczniowie Chrystusa zaangażowani w działalność duszpasterską, nie zapominając przy tym, że ostatecznie jest ono zawsze darem Ojca niebieskiego: „Ojciec nasz, któryś jest w niebie, przyjdź Królestwo Twoje...”.

3. Jezusowy sposób podejścia do ludzi jako paradygmat duszpasterski

Kościół jest wezwany do kontynuacji praktyki Jezusa. Wystarczy wówczas przyjrzeć się Jezusowemu zachowaniu i działaniu, aby bezpośrednio odczytać z Ewangelii, na czym polegała Jego działalność. Takie bezpośrednie odniesienie się do słowa Bożego będzie bardziej owocne, aniżeli treściowe określenie posłannictwa Jezusa przy użyciu takich kategorii, jak urząd prorocki, kapłański i królewski. W tym drugim przypadku mamy bowiem już do czynienia z interpretacją Jezusowego życia i działalności, a równocześnie z pewnym aspektowym ujęciem Jego misji przy pomocy pojęć, które nie są w stanie w pełni wiernie oddać tego wszystkiego, co działo się w życiu Jezusa w czasie Jego ziemskiej wędrówki.

Jak wyglądała praktyka Jezusa, możemy przekonać się, spoglądając na różne sytuacje z Jego życia: spotkanie z człowiekiem z uschniętą ręką, spotkanie z kobietą cudzołożną w domu faryzeusza Szymona, rozmowa z cudzołożnicą. Również spotkanie z Zacheuszem ukazuje jak Jezus wypełnia posługę Dobrego Pasterza, który szuka zagubionych, aby okazać im miłość i przez to nauczyć ich prawdziwie kochać⁵².

⁵² J. Esquerda Bifet, *Signos del Buen Pastor*, dz. cyt., s. 50.

3.1. Spotkanie Jezusa z Zacheuszem (Łk 19,1–10)

Łukasz rozpoczyna swoją opowieść o spotkaniu Jezusa z Zacheuszem od opisu dość niezwykłej sytuacji⁵³. Oto bogaty człowiek i przełożony celników biegnie i wspina się na drzewo. Pismo Święte mówi, że był niskiego wzrostu, a to oznacza, że gdy znalazł się w tłumie, skazany był na oglądanie rzeczywistości w dość ograniczonym wymiarze. Pragnął zobaczyć Jezusa, dlatego musiał poszukać sobie takiego miejsca, z którego miałby niczym niezakłóconą widoczność. Dziwna to jednak rzecz, że Zacheusz — człowiek poważny i bogaty — wspina się na sykomorę, zamiast zająć miejsce na balkonie albo na dachu któregoś z pobliskich domów. Można się domyślać, że jako celnik nie miał wielu przyjaciół, którzy pozwoliliby mu wejść do swego domu. Poza tym siedząc na drzewie, stawał się dla innych niewidoczny. Być może nawet zależało mu na tym, by spokojnie z ukrycia obserwować Jezusa, nie będąc przez Niego zauważonym, co przypomina sytuację z raju, gdy Adam po popełnieniu grzechu ukrywa się przed spojrzaniem Boga.

Jezus natomiast przechodzi przez Jerycho, zmierzając do Jerozolimy, gdzie będzie wydany w ręce pogan i zostanie wyszydzony, zelżony i opluty (por. Łk 18,31–32). Nie miał w planach postoju w tym mieście, tym niemniej jednak, gdy dostrzega Zacheusza, decyduje się na przerwę w podróży: „Zacheuszu, zejźdź prędko, gdyż dziś muszę się zatrzymać w twoim domu”.

Z początku mogło się wydawać, że spotkanie Jezusa z Zacheuszem nie nastąpi: Jednemu się spieszy, a drugi się ukrywa. Tymczasem Jezus staje pod drzewem i spogląda na Zacheusza z dołu, jak mały człowiek zwraca się ku wielkiemu albo proszący ku temu, który może go czymś obdarować. Jezus, mimo że „musi” spieszyć do Jerozolimy, pragnie zatrzymać się u Zacheusza. To jedno spojrzenie w stronę Zacheusza sprawia, że Jezus rezygnuje z pośpiechu i zmienia plany.

Także Zacheusz na głos Jezusa zmienia swoją postawę. Najpierw bez lęku przed tłumem opuszcza swoje ukrycie, a potem staje przed Jezusem i obiecuje połowę skrzętnie gromadzonych dóbr oddać ubogim, a tym, których skrzywdził, dać odszkodowanie o poczwórnej wartości. Zacheusz ukazuje w ten sposób swoją wolność. Spotkanie z Jezusem daje mu możliwość wyzwolenia się z żądy posiadania.

To, co się wydarzyło w spotkaniu Jezusa z Zacheuszem, można lepiej zrozumieć, korzystając z psychologii społecznej, która twierdzi, że człowiek staje się człowiekiem dopiero w kontakcie z drugą osobą. Człowiek staje się podmiotem, uzyskuje wolność i poczucie własnej świadomości dopiero wówczas, gdy ktoś inny spojrzy na niego z miłością i doda mu otuchy. Przez całe swoje życie człowiek rozwija się, ilekroć spotyka życzliwych mu i akceptujących jego osobę bliźnich. Wtedy budzi się w nim i umacnia poczucie własnej wartości, gdyż wie, że inni w jego środowisku go cenią. Człowiek akceptuje siebie, ponieważ inni go także akceptują.

⁵³ R. Zerfass, *Menschliche Seelsorge*, Freiburg i. B. 1985, s. 79–85.

W ten sposób postępuje Jezus wobec Zacheusza. Wbrew wszystkim innym w Jerychu Jezus akceptuje Zacheusza takim, jakim jest: jako grzesznika, zdrajcę i zdrajcę. Spogląda na niego jako na jednego z synów Abrahama, na którym spoczywa Boża obietnica. Jezus zwraca Zacheuszowi uwagę na możliwości, jakie otrzymał od Boga. W ten sposób pomaga mu się wyzwolić od złych przywiązań, zdystansować się wobec samego siebie, nawrócić się i stać się nowym człowiekiem. Ten zaś, kto potrafi siebie uszanować, jest w stanie nad sobą zapanować i odmienić swoje życie.

Kierując swoją uwagę na Zacheusza, Jezus nie oferuje mu pomocy, ale zwraca się do niego z prośbą o pomoc. Jezus spogląda na niego jako na kogoś wartościowego i w ten sposób pomaga mu na nowo spojrzeć na siebie z respektem. Jezus nie okazuje mu szacunku przez to, że go najpierw czymś obdarza i udziela mu pomocy. Jezus przychodzi do Zacheusza jako ten, który prosi o nocleg w jego domu. Cud nawrócenia dokonuje się przez to, że Jezus pozwala się człowiekowi obdarować. Jezus wie bowiem, że nie może komuś dodać odwagi inaczej, jak tylko apelując do jego własnych możliwości i pozwalając mu odczuć, że może coś od siebie innym podarować.

Jezus podchodzi do człowieka nie z pozycji wszechmocnego pana domu, lecz ze skromnej pozycji gościa, który jest zdany na gościnność ze strony drugiego człowieka. Kto nie był nigdy gościem, nie może też być dobrym gospodarzem, gdyż prawdziwej gościnności można się tylko nauczyć, będąc u innych w gościnie. Dla Jezusa umieć przyjąć coś od drugiego człowieka oraz pozwolić sobie pomóc jest w spotkaniu z Zacheuszem ważniejsze aniżeli dawać.

Wchodząc do domu celnika, Jezus pokazuje, w jaki sposób bycie dla innych zamienia się w bycie z innymi. Gdy zwykła troska o drugiego człowieka ustaje, pojawia się przyjaźń. Nawiązanie relacji z drugim człowiekiem poprzedza każdą pomoc, a przyjaźń przewyższa troskę o innego⁵⁴. Zwracając się ku ludziom, Jezus objawia im Boga, który pomaga im odnaleźć samych siebie oraz możliwości, które posiadają. Nie muszą już wówczas szukać innych ludzi, którzy potwierdziliby ich wielkość. Jezus daje ludziom możliwość, by stali się podobni do Boga, tzn. by byli dla swoich bliźnich tak dobrzy jak Bóg.

Jezus sam jest tym, którego Bóg miłuje. On jest umiłowanym Synem Boga. To miłość Ojca sprawia, że Jezus jest całkowicie wolny i gotowy, by oddać swoje życie za innych. Tę miłość otrzymaną od Ojca Jezus komunikuje ludziom. Ci zaś, spotykając Jezusa, przekonują się dzięki Niemu, że Bóg ich miłuje pomimo wszystkich ograniczeń, jakie posiadają.

Dostrzegając Zacheusza siedzącego na drzewie, Jezus nie wskazuje na niego palcem, aby ostentacyjnie ukazać innym ogrom miłości Bożej względem grzesznika. Jezus nie teoretyzuje na temat miłości Bożej. Nie mówi także do Zacheusza: „Bóg cię kocha!”. W całej historii nie ma nawet słowa o Bogu. Jezus mówi jedynie,

⁵⁴ K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg i. B. 1993, s. 133–135.

że chce się zatrzymać w jego domu. Wstępując w progi Zacheuszowego domostwa, Jezus przekonuje celnika swoim zachowaniem, że Bóg go miłuje. Postawa Jezusa sprawia, że Bóg łaskawy i miłujący człowieka objawia się Zacheuszowi i przemienia jego życie.

3.2. Cechy Jezusowej *praxis*

Jezus jest nie tylko wielkim nauczycielem, cudotwórcą, niedościgłym wzorem, który poucza tłumy i swoją postawą budzi respekt oraz stwarza dystans w stosunku do napotkanych ludzi. On lubi także zwyczajne spotkania z konkretnymi osobami. Jezus żyje pośród ludzi, dzieli ich troski i problemy. W sytuacjach, które wraz z nimi przeżywa, objawia im tajemnicę królestwa Bożego. Jego sposób podejścia do drugiego człowieka posiada następujące cechy⁵⁵:

a) Jezus nawiązuje relacje z konkretnymi ludźmi

Spotkanie Jezusa z Zacheuszem jest tylko jednym z przykładów, kiedy to Jezus nawiązuje kontakt z konkretnym człowiekiem. Kiedy spotyka kobietę przy studni albo bogatego młodzieńca, traktuje swojego rozmówcę z dobrocią, jest wobec niego otwarty, nie ogranicza jego wolności. Postawę Jezusa można opisać przy pomocy triady: dostrzec, potraktować poważnie, zaakceptować⁵⁶.

b) Jezus objawia królestwo Boże w spotkaniu z człowiekiem

Jezus żyje w szczególnym zjednoczeniu z Bogiem. To niezwykle doświadczenie Boga pozwala Jezusowi zapoznać człowieka z tajemniczym Bożym światem i zaprosić do poszukiwania królestwa Bożego. Samo spotkanie z Jezusem — pełne miłości, otwarte, szczere, prawdziwe, umacniające, zachęcające do wzrostu i uzdra- wiające — jest już objawieniem i początkiem królestwa Bożego⁵⁷.

⁵⁵ R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996, s. 29–31.

⁵⁶ K. Jockwig, *Erfahrung und Vermittlung von Lebensbedeutsamkeit als Wesensmerkmal der Verkündigung*, „Theologie der Gegenwart” 2(1986), s. 121.

⁵⁷ P. Köhldorfer, *Auf dem Weg zu einer erneuerten Gemeindemission*, „Theologie der Gegenwart” 4(1987), s. 252.

c) Jezus nie unika konfliktów

Wchodząc w kontakt z ludźmi, Jezus staje się uczestnikiem konfliktów⁵⁸. Żyje bowiem pośród ludzi, którzy we wzajemnych relacjach nie zawsze są ze sobą zgodni i nie zawsze są wobec siebie sprawiedliwi. Jezus nie wywołuje niepokojów, lecz jedynie ujawnia konflikty, które już w społeczeństwie istnieją. Nie czyni tego z zewnątrz ani z góry, lecz zabiera głos jako jedna ze „stron”. Odnosi się wówczas do każdego z życzliwością i szacunkiem (por. Łk 7,36–50).

d) Jezus staje po stronie ubogich

Jezus interweniuje tam, gdzie jedni odbierają drugim szansę godnego życia. Zdjęty miłosierdziem (por. Mt 9,36) bierze wówczas w obronę tych, którzy nie mają żadnego głosu albo którzy w narodzie „pobożnych” należą do „nieczystych”. Tym ludziom Jezus ukazuje, w jaki sposób mogą odważnie i na nowo kształtować swoje życie, odnaleźć siebie i uzyskać nową tożsamość. Im też obiecuje pokój, który wypływa ze zjednoczenia z Bogiem⁵⁹.

e) Jezus nie prawi morałów

Centralnym punktem proklamacji Jezusa nie są zasady moralne, ale Bóg życia, który chce zbawienia wszystkich ludzi⁶⁰. Kiedy Jezus spotyka człowieka, nie rozpoczyna od pouczeń i napomnień, lecz zachowuje się zwyczajnie, bez ceremoniałów i nabożnej pozy. Jezus nie głosi kazań, lecz swoją postawą zwraca się do człowieka z dobrą nowiną: „Nie jesteś sam. Nie jesteś przekreślony. Jeszcze nie jest za późno. Masz więcej możliwości, aniżeli przypuszczasz, nie wspominając o tym, co Bóg może z tobą i dla ciebie uczynić”⁶¹. Tak przekazana Ewangelia nie czyni wyrzutów, lecz otwiera człowiekowi oczy na to, co już od dawna posiada, a czego do tej pory nie mógł zauważyć — Boga, który jest zatroskany o jego życie, oraz Bożego Ducha, który zamieszkuje w jego wnętrzu.

⁵⁸ R. Zerfass, *Wie geht Jesus von Nazaret auf die Menschen zu?*, w: J. Thomassen, *Jesus von Nazaret*, Würzburg 1993, s. 18.

⁵⁹ E. Biser, *Auf dem Weg zu einer therapeutischen Theologie*, „Lebendige Seelsorge” 1(1987), s. 3–5.

⁶⁰ L. Karrer, *Jesus: Vision und Praxis christlichen Lebens*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, *Grundlegungen*, Mainz 1999, s. 149.

⁶¹ R. Zerfass, *Wie geht Jesus von Nazaret auf die Menschen zu?*, art. cyt., s. 19.

f) Jezus pozostawia drugiemu wolność

Jezus nie przywiązuje do siebie nikogo na siłę, lecz zawsze pozostawia rozmówcy pełną wolność w tym, co zamierza czynić⁶². Spotkanie z Jezusem daje człowiekowi szansę, by odtąd mógł odpowiedzialnie kształtować swoje życie. Kto wchodzi w relację z Jezusem, nie traci swej niezależności, lecz jeszcze bardziej ją umacnia, gdyż w spotkaniu otrzymuje zachętę, by spokojnie oraz realistycznie spojrzeć na swoją egzystencję i uczynić kolejny krok naprzód w kierunku szczęśliwego i wypełnionego sensem życia.

III. DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA W CZASACH APOSTOLSKICH

Tajemnica Kościoła ściśle związana jest z tajemnicą Wcielenia Syna Bożego, który posyła swojemu Kościołowi Ducha Świętego. Dzięki temu Chrystus jest stale obecny w świecie, żyjąc w swoim Kościele, który jest Jego Ciałem. Zjednoczenie wiernych z Chrystusem dokonuje się mocą Ducha Świętego. Kościół urzeczywistnia się i nabiera określonego kształtu dzięki działaniu Ducha Świętego, który jest zasadą jego jedności (1 Kor 12,13)⁶³.

Obecność Chrystusa we wspólnocie wierzących i Jego relacja do Kościoła ujawnia się w świetle zesłania Ducha Świętego. To dzięki Jego obecności Chrystus działa w Kościele, łącząc wszystkich w jedno. Kościół to obecność Chrystusa w ludzkiej historii pośród świata. Członkowie Kościoła nie mogą „czynić” jedności, lecz tylko ją odsłaniać i wyrażać. Kościół nie jest efektem miłości braterskiej chrześcijan, ale jej źródłem, ponieważ zrodził się z miłości Boga względem ludzi, która stale jest im komunikowana przez Ducha Świętego. Budowana od początku istnienia Kościoła komunია ducha i serc nie pochodzi z inicjatywy chrześcijan, ale z obecności i działania Chrystusa mocą swojego Ducha w sercach wierzących.

Kościół jest w swym działaniu całkowicie zależny od Jezusa. Kościół żyje i wypełnia swoją zbawczą misję, ponieważ Chrystus żyje i działa w sercach wierzących. Początkiem Kościoła jest Wieczerza Pańska⁶⁴. Eucharystia łączy ludzi ze sobą oraz z Chrystusem i w ten sposób powstaje Kościół. Kościół żyje we wspólnotach eucharystycznych, a jego ustrojem jest służba Boża. Zgodnie ze swoją istotą Kościół jest służbą Bożą, czyli służbą dla ludzi, którą pełni posłuszny Bogu, angażując się w dzieło przekształcania świata w królestwo Boże.

⁶² J. Müller, *Heilende Begegnung — helfende Begleitung*, „Lebendige Seelsorge” 1(1987), s. 33.

⁶³ R. Schnackenburg, *L'Eglise dans le Nouveau Testament*, Paris 1964, s. 188.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, Kolekcja „Communio” 5(1990), s. 17.

Działalność apostolska Kościoła, poczynając od Pięćdziesiątnicy, jest daniem świadectwa o Jezusie w perspektywie Jego śmierci i zmartwychwstania. Apostołowie ukazują słuchaczom, że w Jezusie wypełniły się proroctwa starotestamentowe dotyczące przyjścia Mesjasza na świat. To przepowiadanie apostolskie prowadzi do powstania wspólnoty uczniów Chrystusa, która wiernie trwa w nauce przekazanej jej przez Apostołów, gromadzi się na regularnym sprawowaniu Eucharystii oraz na wspólnej modlitwie, odpowiadającej praktykom modlitewnym w Izraelu (por. Dz 2,42). Kościół pierwotny jest komunią wiary wyrażającą się w jednomyślnym przyłgnięciu do nauki apostolskiej⁶⁵.

Działalność Kościoła z początku chrześcijaństwa nie rodzi się z przymusowości i potrzeby wierzących, lecz jest kontynuacją misji Jezusa, a w konsekwencji owocem ekonomii zbawczej całej Trójcy Świętej⁶⁶. Apostołowie są świadomi, że podejmują to samo zadanie, które Jezus otrzymał od Ojca. Teraz zaś sam Jezus posyła uczniów tak, jak sam został posłany na świat głosić dobrą nowinę o zbawieniu (por. J 20,21). Słowo „posłać” oznacza także „delegować”, wyposażając w odpowiednią władzę. Tak czyni Jezus, gdy przekazuje uczniom władzę nad duchami nieczystymi (por. Mk 6,7–13)⁶⁷.

Apostołowie swoją działalnością wypełniają Boży plan zbawienia. Włączeni w misję Jezusa i kierowani przez Ducha Świętego nie mogą nie głosić Ewangelii. Kościół nie jest wspólnotą w sobie zamkniętą. Chrześcijanie są wezwani, czynić wiarę w Jezusa żywą i „doświadczalną” dla środowiska. Wiara nie oznacza tylko przyjęcia jakichś treści i uznania ich za prawdziwe. Przekaz dobrej nowiny Jezusa musi być koniecznie powiązany z świadectwem wiary. Od początku zadaniem Kościoła jest przekazywać dobrą nowinę poprzez całą chrześcijańską *praxis*, dając świadectwo o Jezusie⁶⁸.

W Kościele pierwotnym działalność apostolska (duszpasterska) poprzedza refleksję teologiczną. Zanim pojawi się systematyczne opracowanie naukowe objawienia Bożego, które dokonało się w Jezusie, istnieje już posługa duszpasterska, którą wypełniają Apostołowie. Nie ludzka mądrość i wola działania, ale to Duch Boży, posługując się wspólnotą wierzących, sprawia, że zbawcza obecność Jezusa urzeczywistnia się w świecie. To On jest podstawą życia i działalności apostolskiej Kościoła. Poruszeni i kierowani Jego mocą Apostołowie są w stanie podejmować działalność pastoralną, czyniąc wszystko „w imię Jezusa” (por. Dz 2,38; 3,6; 4,18; 10,48). Ich zadaniem jest przypominać o Ewangelii Jezusa oraz o Jego stylu życia⁶⁹.

Kościół, który uobecnia Jezusa i Jego dzieło odkupienia w świecie, musi być wierny Jego Ewangelii. Zarówno w swoim odniesieniu do świata, jak i w relacjach

⁶⁵ F. Mussner, *Apostelgeschichte*, Würzburg 1988, s. 26; P.C. Bori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, s. 102.

⁶⁶ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, dz. cyt., s. 26.

⁶⁷ K. Berger, *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*, München 2008, s. 185.

⁶⁸ W. Kirschlager, *Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung*, Graz 1990, s. 20–21.

⁶⁹ K. Berger, *Die Urchristen*, dz. cyt., s. 201.

łączących wierzących Kościół musi promieniować życiem zorientowanym na Chrystusa. Centrum Ewangelii jest radosne orędzie o Bogu rozmiłowanym bez reszty w człowieku. Człowiek zaś w odpowiedzi na Bożą miłość powinien upodabniać się do Boga, kochając w taki sam sposób, jak czyni to Jezus (por. J 13,34–35). Jego miłość, żywa we wspólnocie uczniów, winna być znakiem rozpoznawczym Kościoła, a tym samym istotnym sposobem realizacji jego misji w świecie. Od początku Kościół jest świadomy, iż swojego posłannictwa nie może ograniczyć do przekazu słów i zaangażowania się jako wspólnoty na zewnątrz w społeczeństwie, lecz musi także dbać o współżycie chrześcijan we wspólnocie, która poprzez miłość świadczy o swojej przynależności do Jezusa.

Kościół pierwotny nie dysponuje żadnymi „środkami nacisku”, by przekonać ludzi do wiary w Chrystusa. Tajemnica szybkiego rozprzestrzenienia się Kościoła na cały ówczesny świat tkwi nie w sprawności organizacyjnej Apostołów ani w ich umiejętności korzystania ze środków perswazji, lecz w mocy Ducha Świętego. Świadczy o tym Pismo Święte, które podkreśla rolę Ducha Świętego w sytuacjach decydujących o przyszłości Kościoła, jak chrzest Korneliusza (por. Dz 10,44–48), zwrócenie się do pogan (por. Dz 13,2–4) czy tzw. Sobór Jerozolimski (por. Dz 15,8).

Do elementów konstytutywnych działalności apostołskiej pierwotnego Kościoła należy zaliczyć głoszenie Ewangelii, której centrum stanowi Pascha Chrystusa. Proklamacji dzieła zbawienia towarzyszy wezwanie do przemiany skierowane do słuchaczy oraz zachęta do przyjęcia sakramentów, zwłaszcza chrztu i Eucharystii. Mówi o tym m.in. przemowa Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy to po ogłoszonym przez niego orędziu o Jezusie umęczonym i zmartwychwstałym na pytanie słuchaczy o to, co mają czynić, Piotr odpowiada: nawrócić się i przyjąć chrzest (por. Dz 2,14–41).

Apostołowie zabierają głos jako świadkowie życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Nie lękają się przy tym lekceważenia ze strony ludzi ani prześladowań. Liczy się bowiem dla nich tylko to, aby prawda o zbawieniu w Jezusie dotarła do każdego człowieka i przemieniła jego życie. Dzieje się to wówczas, gdy ludzie przyjmują Jezusa wraz z reprezentowanymi przez Niego wartościami oraz Jego postawą wobec rzeczywistości, odnajdując w tym sens życia i sposób kształtowania swojej egzystencji. Aby być uczniem Jezusa, nie wystarczy być przywiązany do określonej doktryny. Chodzi przede wszystkim o zjednoczenie z Jezusem i gotowość do zrobienia Mu miejsca w swoim życiu. Nawrócenie prowadzi do powstania konfliktu między człowiekiem a światem, który kieruje się innymi zasadami i nie chce przyjąć Jezusa.

Przyjęcie chrztu jest włączeniem w komunię z Chrystusem i z Kościołem. Przez chrzest, czyli „przez włączenie w Chrystusa i w uczestnictwie Ducha Świętego człowiek prawdziwie dochodzi do głębi życia Boskiego w komunii jedności i troistości istoty Boga. Jest to „być-chrześcijaninem” nowego stworzenia”⁷⁰. Od

⁷⁰ J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, „Communio” 3(1989), s. 62.

tego momentu chrześcijan we wspólnocie Kościoła wzrasta ku pełni w Chrystusie, którą osiąga dzięki sakramentom, a zwłaszcza Eucharystii.

Eucharystia jest „pamiętką Chrystusa”, tworzącą tożsamość i jedność nowego ludu Bożego. Kościół sprawuje (*fait*) Eucharystię, ale także Eucharystia buduje (*fait*) Kościół⁷¹. W pierwszym przypadku chodzi o Kościół, który działa ze względu na uświęcenie swoich członków. W drugim przypadku chodzi o Kościół w sensie biernym, o Kościół uświęconych. Eucharystia, która znajduje się w centralnym punkcie aktywności wspólnot pierwotnych, posiada od początku określoną strukturę oraz normy zachowywane podczas jej sprawowania.

Zbawienie, które urzeczywistnia się w Kościele (szczególnie w celebracji Eucharystii i innych sakramentów), jest antycypacją pełni zbawienia eschatologicznego w królestwie Bożym. Życie wspólnoty wierzących wypełnia nadzieja na osiągnięcie pełni zbawienia w czasach ostatecznych. Jednak już w świecie wierzący tworzą wspólnotę „zbawionych” (por. Dz 2,47), która nie ma trwałego miejsca w doczesności i jest świadoma swego „stanu pielgrzymowania”.

Od początku wierzący tworzą wspólnotę, która posiada określone struktury pomagające jej zachować trwałość i podejmować działalność pastoralną⁷². Ważne znaczenie posiada organizacja Kościoła i istniejące w nim urzędy, które pojawiają się na użytek pełnionej przez niego misji w świecie. Formy i struktury swojej aktywności misyjnej Kościół dostosowuje do okoliczności, np. środowiska (żydowskie czy pogańskie) czy potrzeb samej wspólnoty wierzących. Można dostrzec to w sposobie głoszenia Ewangelii, wygłaszania katechez czy ustanawianiu nowych urzędów, jak chociażby diakonów (por. Dz 6,1–7). Pierwszy sobór zostaje zwołany po to, by udzielić odpowiedzi na wyzwania, wobec których staje młody Kościół Chrystusowy (por. Dz 15,1–33). Wraz z rozwojem chrześcijaństwa pojawia się konieczność poszukiwania nowych rozwiązań użytecznych w dziele ewangelizacji, a tym samym następuje rozwój struktur kościelnych.

Przy podejmowaniu decyzji odnośnie kształtu życia i działania wspólnoty pierwsi chrześcijanie dbają o poszanowanie podstawowych zasad obowiązujących wierzących w Chrystusa. Tam, gdzie nie chodzi o substancję wiary, gdzie istotne wartości ludzkie nie są zagrożone, należy kierować się przykazaniem miłości, aby zachować wspólnotę i uniknąć zgorszenia (por. 1 Kor 6,1–11). Kompromisy można czynić tam, gdzie np. Ewangelia okazałaby się czymś niemożliwym do realizacji w życiu (por. Flm 16; 1 Kor 7,20–24; Kol 3,22n; Ef 6,5–8). Gdzie jednak chodzi o istotne obszary chrześcijańskiego przepowiadania i życia, nie można zaprowadzać kompromisów i w nieskończoność przysmykać oczy czy na pojawiające się błędy (por. 1 Kor 5,1–13)⁷³.

⁷¹ H. de Lubac, *Méditation de l'Eglise*, Paris 1953, s. 113.

⁷² G. Heitink, *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, Grand Rapids 1999, s. 91.

⁷³ W. Kirschläger, *Die Anfänge der Kirche*, dz. cyt., s. 77.

W działalności pastoralnej pierwotnego Kościoła doniosłą rolę odgrywała teologia. Aby odpowiednio zareagować na wymogi konkretnej sytuacji, potrzeba było odwołać się do nauki Kościoła. Rzeczywista sytuacja Kościoła jest źródłem refleksji teologicznej, która nie była potrzebna, gdy wystarczyło na polu działalności pastoralnej powtarzać to, co czynił Jezus. Jednak z powodu zróżnicowania sytuacji, w których przychodziło uczniom Chrystusa głosić Ewangelię, a także z uwagi na pojawiające się wciąż nowe problemy i konieczność prowadzenia dialogu z ludźmi reprezentującymi różne kultury, trzeba było oprzeć działalność pastoralną na podstawach teologicznych.

W Kościele pierwotnym jego aktywność pastoralna staje się lustrem, w którym odbija się myślenie teologiczne. Koncepcja odkupienia, Kościoła czy ewangelizacji ujawnia się i staje się zrozumiała w podejmowanych przez chrześcijan działaniach o charakterze pastoralnym. Z kolei sama działalność duszpasterska przekazuje teologii impulsy do podjęcia nowych zagadnień. Tego rodzaju dialog między teologią a praktyką pastoralną był zawsze owocny. Nie tylko bowiem teologia otrzymywała z obszaru duszpasterstwa bodźce do refleksji nad palącymi problemami pastoralnymi, ale również sama teologia była źródłem inspiracji dla działalności pastoralnej Kościoła. Wszystko to dokonywało się pod wpływem działania Ducha Świętego, który porusza ludzkie serca i umysły, aby Kościół mógł jak najlepiej wypełnić misję otrzymaną od Jezusa⁷⁴.

Poszczególne wspólnoty w Kościele pierwotnym uwzględniają w swoim życiu i działaniu autorytet apostołski. Świadczy o tym Pismo Święte, ukazując zatroskanie Apostołów o wspólnoty przeżywające rozmaite trudności (por. Dz 15,2; Gal; 1 Kor). Stopniowo pojawiają się zasady regulujące życie Kościoła oraz sposób wypełniania istniejących w nim urzędów. Ważne było pielęgnowanie tradycji apostołskiej, która stanowiła kryterium służące rozróżnieniu pomiędzy prawdziwą i fałszywą doktryną. Podczas gdy teologia dokonuje refleksji nad duszpasterską aktywnością Kościoła, to o sposobie prowadzenia działalności pastoralnej decyduje hierarchia kościelna. To jej też przysługuje prawo dokonywania oceny działalności pastoralnej pod względem jej zgodności z tradycją chrześcijańską.

Chrześcijaństwo rozwija się, pociągając ludzi orędziem o „filantropii” Boga (por. Mdr 11,23–36), która objawiła się w Jezusie i ogarnia wszystkich ludzi. Miłość Boga do ludzi, która znajduje szczególny wyraz w krzyżu Chrystusa, wypełnia serca pierwszych chrześcijan. Orędzie Ewangelii głoszone przez apostołów, którzy są wiarygodnymi świadkami uczestniczącymi przez cierpienie w losie Jezusa, dociera najpierw do ludzi bez znaczenia, ubogich, niewolników i kobiet. Następnie to oni przepełnieni radością z odnalezionego w Chrystusie zbawienia głoszą światu orędzie wolności, które w ten sposób rozszerza się na cały świat starożytny i do dnia dzisiejszego dociera do serc ludzkich⁷⁵.

⁷⁴ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, dz. cyt., s. 30–31.

⁷⁵ K. Berger, *Die Urchristen*, dz. cyt., s. 294–295.

IV. WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE KOŚCIOŁA I JEGO MISJI

Eklezjologia dostarcza kryteriów, które pozwalają Kościołowi właściwie się urzeczywistniać przez „czynienie” Chrystusowej prawdy. Aby duszpasterstwo służyło uzewnętrznieniu zamiarów Boga względem ludzi, Kościół musi dokonywać refleksji nad swoją istotą i misją. Im lepiej siebie pozna i im pełniej zrozumie swoje posłannictwo w świecie, tym odpowiedniejszy kształt będzie w stanie nadać swojej egzystencji, a więc swoim strukturom i aktywności, aby przy ich pomocy objawiać światu Bożą miłość i prowadzić wszystkich do wspólnoty zbawienia.

Przez wieki teologia wypracowała szereg modeli, w których próbuje ująć rzeczywistość Kościoła. Zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, eklezjologia szczególną uwagę poświęca rozumieniu Kościoła jako *sacramentum*, *populus Dei* oraz *communio*. Tę ostatnią kategorię teologiczną uważa się za centralną i fundamentalną ideę dokumentów soborowych⁷⁶. Zawartość teologiczna innych modeli eklezjologicznych pozostaje w ścisłym związku z *communio*, która mówi zarówno o tajemnicy zbawczego planu Boga, jak i o skierowanym do ludzi wezwaniu do udziału w jego realizacji.

Sobór Watykański II nie tylko naucza, czym jest wspólnota ludzi złączonych wiarą w Chrystusa, ale także ukazuje Kościół w relacji do współczesnej rzeczywistości, prezentując jego misję jako „duszpasterza świata”. Kościół bowiem ze swej istoty zwrócony jest ku ludziom, do których kieruje orędzie zbawienia oraz zaproszenie do dialogu i współpracy dla dobra ludzkości. Oznacza to, że pełnia prawdy o Kościele ujawnia się dopiero, gdy w refleksji teologicznej zostanie uwzględniona konieczność jego urzeczywistniania się zarówno *ad intra* jak i *ad extra*⁷⁷, czyli budowanie wspólnoty miłości, która pragnie komunikować wszystkim ludziom odkrytą przez siebie prawdę o zbawczej obecności Boga w świecie.

1. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia

Jednym z podstawowych pojęć określających naturę Kościoła jest *sacramentum*. Wskazuje ono na specyficzną relację pomiędzy Kościołem a zbawczym działaniem Boga w świecie (por. KK nr 1, 9, 48, 59; KL nr 5, 26; KDK nr 42, 45)⁷⁸. Sakrament oznacza jedność pomiędzy tym, co widzialne i niewidzialne, poznawalne i ukryte. Kościół jest sakramentem, czyli znakiem zwycięskiej łaski Boga, która objawiła się w Chrystusie⁷⁹. Sam Kościół nie jest łaską, lecz tylko ją zapowiada

⁷⁶ II Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów, *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*. Deklaracja posynodalna, Città del Vaticano 1985, II C,1.

⁷⁷ B. Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995, s. 346.

⁷⁸ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 82.

⁷⁹ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg i. B. 1963, s. 18.

i urzeczywistnia, przyczyniając się w ten sposób do przemiany świata w królestwo Boże⁸⁰.

Kościół jest powszechnym znakiem zbawienia, który Bóg ustanowił dla całego świata i po wszystkie czasy. W istnieniu Kościoła jako *universale sacramentum salutis* wyraża się zbawcza wola Boga, który ustanowił Kościół, aby kontynuował zbawcze dzieło Chrystusa i wszystkim ludziom ukazywał Boże zbawienie. Dlatego też Kościół winien być świadom swej misji, która ma charakter powszechny i której celem jest doprowadzić wszystkich ludzi do pełnej wspólnoty z Bogiem⁸¹.

Kościół jako sakrament należy do tajemnicy Boga w Trójcy jedynego⁸², a więc jest częścią Jego zbawczego działania zakotwiczonego w boskiej wierności oraz w łaskawym wyborze, który objawił się w Chrystusie i w Nim się dokonał (por. Ef 1,3–14; 3,3–12). Kościół, który ma swoją podstawę w tajemnicy Trójcy Świętej, wskazuje na rzeczywistość ukrytą, nadprzyrodzoną, od której opisu sobór rozpoczyna refleksję nad Kościołem (por. KK nr 2, 3)⁸³. Nie można bowiem mówić najpierw o zewnętrznym kształcie Kościoła, czyli o urzędach, strukturach czy władzy, jeśli jego początkiem i sensem istnienia jest Bóg objawiający ludziom swój plan zbawczy. Chociaż więc Kościół jest znakiem widzialnym obecności i działania Boga w świecie, to jednak, aby można było ukazać jego prawdziwą rzeczywistość, nie wystarczy ograniczyć się do opisu kościelnych struktur (por. KK nr 8).

Kościół jako sakrament nie tylko wskazuje na zbawienie, ale jest równocześnie wydarzeniem, które uobecnia Jezusa Chrystusa i Jego zbawcze działanie w świecie. Zbawienie można określić jako wspólnotę z Bogiem i ludźmi (por. KK nr 1)⁸⁴. Człowiek potrzebuje wspólnoty z Bogiem, który jest Panem wszystkiego, co żyje, gdyż poza tą wspólnotą człowiek właściwie nie może istnieć, ponieważ jest odcięty od źródła swego życia. Człowiek żyje naprawdę tylko we wspólnocie z Bogiem, gdyż jedynie wtedy nawiązuje łączność z pierwotną podstawą swojego własnego bytu.

Samo znaczenie słowa *sacramentum* wskazuje na cel, jaki przyświeca istnieniu Kościoła, Sakrament to czynność symboliczna, która pozwala uczestniczącemu w niej uzyskać dostęp do rzeczywistości ukrytej pod zasłoną tej czynności. Jeśli cały Kościół jest sakramentem, to wszystkie rzeczy wewnątrz Kościoła mają

charakter sakramentalny. Dlatego każdy gest i każde słowo, każda osoba lub odniesienie międzyosobowe, ucieleśniając element boski w ludzkim i czyniąc go transparentnym, uzyskuje w Kościele funkcję sakramentalną⁸⁵.

Kto wstępuje we wspólnotę Kościoła, za jego pośrednictwem włącza się w ostateczną wspólnotę z Bogiem i wchodzi równocześnie w głębsze relacje z ludźmi. Kościół nie jest bowiem wspólnotą czysto duchową, lecz wspólnotą mężczyzn i kobiet, których egzystencja posiada wymiar cielesny i ziemski. Człowiek, który staje się uczestnikiem zbawienia, osiąga zjednoczenie z Bogiem oraz wchodzi we wspólnotę z wszystkimi, którzy mają ze sobą łączność przez udział w uwielbionym człowieczeństwie Chrystusa⁸⁶.

Zadaniem Kościoła jest urzeczywistniać swoją sakramentalność w opcjach, czyli poprzez wybór określonego kierunku działania oraz w konkretnych gestach. Ma to czynić zwłaszcza tam, gdzie życie ludzkie jest zagrożone i poniżane, gdzie odziera się z godności człowieka, który sam nie potrafi wyzwolić się z nędzy, poniżającego go ubóstwa i strukturalnej niesprawiedliwości. „Opcja na rzecz ubogich” czy też „Kościół ubogich” (por. *Laborem exercens* nr 8) są realizacją Kościoła jako „sakramentu zbawienia”.

„Opcja na rzecz ubogich” nie jest przejawem wybiórczości w działaniu pastoralnym ani nie jest to tylko jakiś „przedsięwzięcie ewangelizacji”. Ubodzy i poniżani są uprzywilejowanymi adresatami Ewangelii, w której Bóg objawia swoją miłość wobec najmniejszych i pokazuje, że dla Niego „ostatni” w społeczeństwie są „pierwszymi”⁸⁷. Nie chodzi tu tylko o „duchową pociechę” dla ubogich i obietnicę szczęścia w królestwie niebieskim. Chodzi o żywą obecność i realne zaangażowanie na rzecz przemiany niesprawiedliwej rzeczywistości w królestwo Boże, czego wzór Kościołowi daje sam Jezus.

Zbawienie Boże, chociaż zawsze jest czymś bardzo osobistym, posiada także wymiar społeczny. Bóg, który sam w Kościele udziela się człowiekowi i wprowadza go we wspólnotę z samym sobą, otwiera mu tym samym drogę do nowego współistnienia z bliźnimi, które staje się możliwe dzięki mocy Chrystusa, obecnej w sakramentalnym działaniu Kościoła. Sakrament jest w odniesieniu do Kościoła określeniem o charakterze funkcjonalnym i wskazuje na istnienie ze względu na coś innego, a więc ze względu na jedność ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą. Kościół jako znak i narzędzie jest rzeczywistą, widzialną, sakramentalną wspólnotą wierzą-

⁸⁰ K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?*, „*Stimmen der Zeit*” 6(1971), s. 22; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg i. B. 1990, s. 106.

⁸¹ L. Zimny, *Tajemnica Kościoła*, „*Ateneum Kapłańskie*” 5/6(1965), s. 288.

⁸² P. Neuner, *Die Kirche als Volk Gottes*, w: R. Schermann, *Wider den Fundamentalismus. Kein Zurück hinter das II Vatikanische Konzil*, Mattersburg – Bad Sauerbrunn 1990, s. 46; H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, s. 161.

⁸³ J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg Suisse – Paris 1985, s. 642.

⁸⁴ P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, w: G. Barauna, *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche” des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. II, Freiburg – Basel – Wien, Frankfurt a. M. 1966, s. 292.

⁸⁵ P.F. Fransen, *Kościół jako Lud Boży*, w: B. Lambert, *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1968, s. 199; L. Boff, *Sakramenty Kościoła*, Warszawa 1981, s. 49.

⁸⁶ J.L. Witte, *Die Kirche, „Sacramentum unitatis” für die ganze Welt*, w: G. Barauna, *De Ecclesia*, dz. cyt., s. 429.

⁸⁷ S. Knobloch, *Kirche: als Volk Gottes Sakrament in der Welt*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, dz. cyt., s. 164–165.

cych. To wierzący jako wspólnota są znakiem i narzędziem zjednoczenia ludzi z Bogiem, czyli komunikacji nieskończonej i niepojętej boskiej *communio*⁸⁸.

2. Kościół jako lud Boży

Pragnieniem Boga jest zbawić ludzi nie jako pojedyncze osoby, lecz jako lud. Ta wola Boża doprowadziła do wybrania Izraela, a później do powołania jednego ludu ze wszystkich narodów. Głową tego mesjańskiego ludu jest Chrystus (por. KK nr 9), jego prawem — nowe przykazanie miłości, a celem — królestwo Boże. Powołany i prowadzony przez Boga lud jest dla całej ludzkości zaczynem jedności, nadziei i zbawienia⁸⁹.

Pojęcie „lud Boży” mówi o eklezjologii relacyjnej, która pokazuje, że Kościół żyje w różnych relacjach i dzięki nim. Ponadto jako zakorzeniony w historii musi mieć na względzie nie tylko odniesienia wewnętrzne (pomiędzy wiernymi), ale także kontakty z innymi ludźmi. Kościół nie może zadowolić się wizją „przestrzeni realizacji świętych pragnień” i „spełnienia się w nim wizji lepszego świata”⁹⁰. Jego zadaniem jest przekazywać światu impulsy użyteczne w kształtowaniu ludzkiej rzeczywistości i w odnawianiu stosunków społecznych.

Obraz ludu Bożego służy przełamaniu podziałów między duchownymi a wiernymi świeckimi w Kościele. Wspólnota, do której należą wszyscy wierni, jest czymś podstawowym i poprzedza wszelkie wewnątrzkościelne rozróżnienia z uwagi na sprawowane urzędy czy posiadane charyzmaty (por. KK nr 10–12)⁹¹. Na płaszczyźnie egzystencjalnej wszyscy członkowie Kościoła są sobie równi, gdyż wszyscy poprzez chrzest mają udział w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Jezusa Chrystusa i są powołani do świętości (por. KK nr 10, 32). Różnice wynikają dopiero z pełnionych przez nich funkcji oraz ich miejsca zajmowanego w organicznej strukturze Kościoła⁹². Lud Boży składa się z członków żywych i aktywnych, którzy posiadają tę samą godność i jako wolne podmioty są powołani do podnoszenia jakości życia⁹³. Funkcje spełniane przez poszczególnych członków Kościoła zapewniają społeczności wierzących jedność oraz pozwalają nadawać jej życiu i działaniu właściwy klimat.

⁸⁸ T.I. Jimenez Urresti, *Ontologia wspólnoty i struktury kolegalne w Kościele*, „Concilium” (wyd. pol.) 1–10(1965/6), s. 606; W. Warnach, *Kościół jako tajemnica*, w: B. Lambert, *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*, dz. cyt., s. 29.

⁸⁹ H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 173–174.

⁹⁰ S. Knobloch, *Kirche*, art. cyt., s. 158–159.

⁹¹ R. Zerfass, *Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, dz. cyt., s. 168; A. Śliwiński, *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, Pelplin 1974, s. 116.

⁹² Y. Congar, *Kościół jako lud Boży*, „Concilium” (wyd. pol.) 1–10(1965/6), s. 20; M. Żurowski, *Struktura organizmu Kościoła*, w: H. Bogacki, St. Moysa, *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 185.

⁹³ K. Wojtyła, *Idea Ludu Bożego i świętości Kościoła a posłannictwo świeckich*, „Ateneum Kapłańskie” 5/6(1965), s. 309.

W określeniu Kościoła jako ludu Bożego zwraca uwagę jego historyczność⁹⁴. Lud Boży, obecny na przestrzeni wieków w ludzkiej rzeczywistości, cały czas pozostaje w drodze, zdążając do upragnionego celu, którym jest królestwo Boże. Wędrując po drogach ludzkości, Kościół jest nie tylko obserwatorem przemian i wydarzeń społecznych, lecz ich aktywnym uczestnikiem i współtwórcą. Obecność w świecie zobowiązuje go do dzielenia z ludźmi ich radości i nadziei, smutku i trwogi (por. KDK nr 1).

Z nauki soborowej wynika, że pojęcia Kościoła jako ludu Bożego nie można ograniczyć tylko do Kościoła katolickiego (por. KK nr 8). Lud Boży *subsistit in Ecclesia catholica*, czyli jest urzeczywistniany w Kościele katolickim. Oznacza to, że Kościół to nie tylko jego widzialne struktury, ale ogarnia on wszystko, co znajduje się w orbicie uzdrawiającej i uwalniającej miłości Bożej. Należą do tego wszelkie przejawy sprawiedliwości, pokoju, pojednania, prawdy i miłości między ludźmi, w których objawia się moc płynąca z aktywnej obecności Ducha Świętego. Również bowiem poza strukturami Kościoła można znaleźć różne elementy uświęcenia i prawdy (por. KK nr 8), a do powszechnego zjednoczenia z Bogiem w Kościele wezwani są wszyscy ludzie (por. KK nr 13)⁹⁵.

Nieprzerwanie wraz z biegiem historii ludzkości Bóg gromadzi sobie lud ze wszystkich narodów. Zrozumienie Kościoła jako ludu Bożego otwiera możliwość zróżnicowanej przynależności do Kościoła jako rzeczywistości społecznej (por. KK nr 13–17). Termin „lud Boży” daje wyraz powszechnemu i misjonarskiemu charakterowi powołania Kościoła. Bóg znosi rozdział pomiędzy jednym, wybranym ludem Izraela a wieloma ludami pogańskimi, gromadząc w jeden lud wiele ludów. Dokonuje się to dzięki posłannictwu jednego ludu do innych ludów i kultur⁹⁶. Lud Boży jest więc wspólnotą komunikacji, dzięki której dokonuje się przekaz wiary i rozszerza się na cały świat wezwanie do komunii z Bogiem. Lud Boży, który w swych najgłębszych podstawach jest komunią ludzi z Bogiem i wierzących pomiędzy sobą, pełniąc misję wobec świata, powiększa się i jednocześnie umacnia swoją istotę wewnętrzną⁹⁷.

Lud Boży nie został powołany, by stanowić elitę i zadowolić się sobą samym⁹⁸. Ma on bowiem do spełnienia misję świadka względem świata i jest wezwany, by głosić wszystkim ludziom prawdziwe szczęście, którym może wypełnić ich tylko Bóg. Dlatego każdy z członków ludu Bożego jest zobowiązany tak żyć i postępować, aby we współczesnym świecie mogła się urzeczywistnić obecność Boga i aby dobra nowina o zbawieniu mogła dotrzeć do wszystkich ludzi. Tego rodzaju misji świadka Chrystusa nikt nie podejmuje z własnej inicjatywy, lecz tylko

⁹⁴ J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, „Ateneum Kapłańskie” 5/6(1965), s. 287; Y. Congar, *Le Concile de Vatican II. Son Eglise. Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Paris 1984, s. 115.

⁹⁵ S. Knobloch, *Kirche*, art. cyt., s. 163.

⁹⁶ M. Kehl, *Die Kirche*, dz. cyt., s. 92.

⁹⁷ A. Śliwiński, *Idea Ludu Bożego we współczesnej eklezjologii*, dz. cyt., s. 115.

⁹⁸ H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 180; Y. Congar, *Le Concile de Vatican II*, dz. cyt., s. 112.

dlatego, że należy do ludu Bożego i żyje komunią z braćmi, której pragnął i pragnie Chrystus. Wówczas cały Kościół jako lud Boży, kontynuując tę samą posługę wobec świata, którą pełnił kiedyś na ziemi Bóg przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa, staje się dla wszystkich ludzi znakiem i narzędziem odkupienia⁹⁹.

Kościół postrzegany jako lud Boży jest rzeczywistością dynamiczną¹⁰⁰, która z mandatu Bożego należy do ludzkiej społeczności i pełni wobec niej różnorodne zadania, od czysto „duchowych” aż po charytatywno-społeczne. Swoją egzystencję opiera na relacjach, zarówno wewnętrznych (*communio*) jak i zewnętrznych (*missio*), które czynią z niego społeczny podmiot wiary. Jako „pielgrzymująca wspólnota nadziei” jest Kościół sakramentem królestwa Bożego. Sens istnienia i misji Kościoła nie tkwi w nim samym. Kościół istnieje tylko ze względu na wprowadzenie całego stworzenia do królestwa Bożego. Kościół wypełnia swoją misję jako wspólnota eschatologiczna, która oczekuje na powtórne przyjście Pana w przyszłości, równocześnie „niosąc w sobie” Paruzję jako rzeczywistość uobec-nioną w teraźniejszości¹⁰¹.

3. Kościół jako *communio*

Communio jest naczelną ideą soborowej eklezjologii¹⁰², która obecna jest w całej *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*¹⁰³ i pełni odtąd kluczową rolę w dążeniu do wypracowania nowej eklezjologii katolickiej¹⁰⁴. Sobór, który nie prezentuje systematycznie opracowanego traktatu o Kościele, ukazuje jego rzeczywistość w różnych aspektach z nadzieją, że w jak największym stopniu uda mu się odsłonić prawdę o Kościele, który i tak zawsze pozostanie niezgłębioną tajemnicą.

⁹⁹ Y. Congar, *Un peuple messianique. Salut et libération*, Paris 1975, s. 79; Y. Congar, *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, s. 475.

¹⁰⁰ J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, art. cyt., s. 288.

¹⁰¹ M. Kehl, *Die Kirche*, dz. cyt., s. 92.

¹⁰² F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1992, s. 7; W. Kasper, *Kirche als Communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II Vatikanischen Konzils*, w: W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 273; P. Walter, *Communio konkret: biskupi niemieccy o roli laikatu w Kościele i świecie*, „Communio” 3(1987), s. 122; H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 186; H.J. Pottmeyer, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, „Stimmen der Zeit” 9(1992), s. 580; J. Ratzinger, *Kościół — ekumenizm — polityka*, Kolekcja „Communio” 5(1990), s. 17; W. Beinert, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut” (Eph 2,22). *Indikative und Imperative römisch-katholischen Kirchenverständnisses*, w: W. Beinert, G. Gaßmann i.in., *Mit der Kirche glauben*, Regensburg 1990, s. 57; J. Müller, *Das Mit- und Füreinander im Gottesvolk. Perspektiven einer Communiotheologie und -ekklesiologie*, w: J. Müller, E.J. Birkenbeil, *Miteinander Kirche sein. Idee und Praxis*, München 1990, 50; s. 213; B.J. Hilberath, *Zwischen Vision und Wirklichkeit. Fragen nach dem Weg der Kirche*, Würzburg 1999, s. 25.

¹⁰³ K.P. Ostasz, „*Lumen Gentium*” — „*Magna Charta*” katolickiej eklezjologii ma trzydzieści lat, „*Homo Dei*” 4(1995), s. 25.

¹⁰⁴ H.J. Pottmeyer, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 580; J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, art. cyt., s. 61.

Idea *communio* wyrasta z chrześcijańskiego zmysłu wspólnotowego i swoimi korzeniami sięga do Biblii, która nadaje jej bogate trynitarnie i eklezjologiczne znaczenie. Z terminem tym, w którym streszcza się natura Kościoła pierwszych wieków, łączy się praktyczne budowanie wspólnot chrześcijańskich, z których każda jest komunią ludzi ochrzczonych, zjednoczonych ze sobą poprzez wspólny udział w Eucharystii¹⁰⁵.

W swojej eklezjologii sobór dokonuje przejścia od wizji Kościoła jako *societas perfecta* do *communio*, która obejmuje również cielesny wymiar wspólnoty kościelnej i stanowi podstawę dla kształtowania jej struktur społecznych oraz formułowania zasad kościelno-prawnych¹⁰⁶. Kościół nie jest już tylko doskonałą instytucją, która służy przekazowi zbawienia, lecz *communio*, która nadaje kształt wewnątrzkościelnym relacjom i porusza wierzących do zbawczego działania w świecie. Jest to *communio* ludzkich podmiotów, które jednoczą się ze sobą i wspierają nawzajem w budowaniu wspólnoty Kościoła i w posłudze na rzecz przekształcania świata¹⁰⁷.

W soborowym pojęciu *communio* znalazły miejsce wszystkie istotne atrybuty Kościoła¹⁰⁸, do których zaliczyć trzeba przede wszystkim nadprzyrodzone pochodzenie wspólnoty kościelnej (sakrament) i jej ścisłe związanie z historią ludzkości (lud Boży). Kościół jako *communio* jest więc równocześnie nieprzeniknioną i dostrzegalną w świecie rzeczywistością. *Communio* łączy w sobie pierwiastek boski i ludzki, które w Kościele przenikają się nawzajem i stanowią nierozdzielalną jedność. Pojęcie to określa również wewnętrzną zasadę życia Kościoła, która przenika struktury wspólnoty i nadaje kształt konkretnym międzyludzkim odniesieniom. W ten sposób Kościół we wszystkich swych wymiarach jawi się jako wspólnota zbawienia w podwójnym rozumieniu tego słowa: jako środek komunikacji zbawienia podarowanego ludziom przez Boga oraz jako jego owoc¹⁰⁹.

Bóg posługuje się Kościołem i każdym jego członkiem, aby nieustannie włączać ludzi w swoją boską komunie, zaspokajając ich pragnienie przynależności do nieprzemijającej, uszczęśliwiającej wspólnoty, która jest silniejsza niż śmierć¹¹⁰. Jednocześnie wzywa ich do życia duchem *communio* we wspólnocie Kościoła, tak aby to, co duchowe, znalazło drogę do inkarnacji w świat międzyludzkich odniesień.

Gdy sobór mówi o *communio*, wcale nie ma w pierwszym rzędzie na myśli struktury Kościoła. *Communio* odnosi się bowiem przede wszystkim do źródła,

¹⁰⁵ J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, Paris 1997, s. 96.

¹⁰⁶ H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 43.

¹⁰⁷ M. Kehl, *Die Kirche*, dz. cyt., s. 76–77; J. Ratzinger, *Kościół — ekumenizm — polityka*, art. cyt., s. 17.

¹⁰⁸ P. Wehrle, *Kirche als Communio — Anspruch und Wirklichkeit*, „Lebendige Seelsorge” 1(1991), s. 58; F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰⁹ O. Saier, „*Communio*” in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. *Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973, s. 41.

¹¹⁰ W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 277.

z którego Kościół bierze początek i dla którego żyje. Jest nim boska Trójca, której teologia soborowa nie ukazuje, rozpoczynając od jednej i tej samej natury Osób boskich, co raczej od początku kieruje swoją uwagę na same Osoby i ich jedność (komunia)¹¹¹. W słowie *communio* ukrywa się również istota Kościoła oraz jego tajemnica (misterium)¹¹², która wskazuje na transcendentną rzeczywistość zbawczą i chwałę Bożą, ujawniającą się na obliczu Kościoła i w jego posłudze głoszenia Ewangelii¹¹³.

Kościół jako tajemnica jest wspólnotą ludzi z Bogiem. Jego pochodzenie i jedność wypływają ze zbawczej ekonomii Boga i są dziełem Trójcy Świętej, ingerującej w historię ludzkości¹¹⁴. Bóg Ojciec powołuje człowieka do udziału w swoim boskim życiu (por. KK 2). Odpowiadając na Boże wezwanie, człowiek nawiązuje osobową relację z Bogiem (por. KO 1–2). Bosko-ludzka komunია, w której ludzie mają udział, jest wspaniałomyślnym darem Boga, a nie dziełem człowieka¹¹⁵. Ci wszyscy, którzy otrzymali zaproszenie do życia we wspólnocie z Bogiem, mogą znaleźć w niej szczególne oparcie dla swej godności i odkryć prawdę o bycie ludzkim¹¹⁶.

Swoje niepowtarzalne historyczne urzeczywistnienie znalazła *communio* w Osobie Jezusa Chrystusa (por. KK nr 2). W tajemnicy Wcielenia Bóg zjednoczył się w pewnym sensie z każdym człowiekiem (por. KDK nr 22), a wcielony Syn Boży stał się najdoskonalszym obrazem *communio* pomiędzy Bogiem i człowiekiem¹¹⁷. Jezus Chrystus jest Pośrednikiem, w którym Bóg przyjął ludzką naturę, aby ludzie mogli stać się uczestnikami boskiej natury (por. DM nr 3).

To, co dokonało się w Jezusie Chrystusie, jest kontynuowane przez Ducha Świętego (por. KK nr 48), który mieszka w Kościele i w sercach wierzących (por. KK nr 4, 38). Duch Święty działa we wspólnocie Kościoła, umacniając jego jedność z Chrystusem i rozprzestrzeniając komunię ludzi z Bogiem¹¹⁸. Urzeczywistniania przez Ducha Świętego *communio* ludzi z Bogiem jest podstawą egzystencji Kościoła, z którego Duch Święty czyni wspólnotę kultu oraz służby i w którym pozwala rozpoznać dzieło Trójcy. Według soboru tajemnica Kościoła polega na

¹¹¹ W. Beinert, „Durch Christus werdet auch ihr im Geiste zur Wohnung Gottes erbaut” (Eph 2,22), art. cyt., s. 60; H. Heinz, *Für eine dialogische Kirche. Leit motive und Zwischentöne*, München 1996, s. 23.

¹¹² W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 275.

¹¹³ W. Kasper, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundlage für eine erneuerte Pastoral. Überlegungen zur pastoralen Bedeutung der ekklesiologischen Leitidee des II Vatikanischen Konzils*, Rottenburg a. N. 1990, s. 7.

¹¹⁴ A. Grillmeier, *Kommentar zum I. Kapitel „Lumen Gentium”*, w: H.S. Brechter, B. Häring i in., *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. XII, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, cz. 1, Freiburg i. B. 1966, s. 161.

¹¹⁵ S. Cipriani, *Volto e anima della Chiesa. Saggi biblico-teologici sul „mistero” della Chiesa*, Napoli 1970, s. 120–121; O. Saier, dz. cyt., s. 26.

¹¹⁶ W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 276.

¹¹⁷ O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 187.

¹¹⁸ A. Grillmeier, *Kommentar zum I. Kapitel „Lumen Gentium”*, art. cyt., s. 161; L. Balter, *Zbawcza obecność Ducha Świętego w Kościele i świecie*, „Homo Dei” 3(1974), s. 171.

tym, że w Duchu Świętym przez Chrystusa ludzie mają dostęp do Ojca, przez co stają się uczestnikami boskiej natury.

Kościół jako *communio* jest nie tylko dziełem, ale i ikoną trynitarniej komunii Ojca, Syna i Ducha Świętego (por. KK nr 4)¹¹⁹. Stając się uczestnikami boskiej *communio*, wierzący włączają się w wewnętrzne życie Trójcy, które jest komunią miłości. Jedność Trójcy opiera się na *perichoresis* — stałym, dynamicznym współprzenikaniu się ducha w ducha, miłości w miłość. Podobnie chrześcijanie są powołani do życia w *perichoresis*, a więc w najściślejszej jedności na wzór Trójcy Świętej¹²⁰. Życie Kościoła jako *communio* ma więc swój pierwowzór, swoją możliwość zaistnienia i oparcie w *communio divinae Trinitatis*, która znajduje swoje odbicie na płaszczyźnie ludzkich relacji w przestrzeni kościelnej komunii. *Communio Trinitatis* odpowiada życiu w jedności tych, których łączy wiara i łaska Ducha Świętego działającego w Kościele¹²¹.

Communio wskazuje również na sposób, w jaki człowiek osiąga udział w życiu Bożym¹²². Spośród podarowanych ludziom przez Boga dóbr zbawczych istotną rolę w życiu chrześcijanina odgrywają sakramenty. Przez chrzest człowiek zostaje włączony w Chrystusa i Kościół oraz przyjęty w boską komunię Trójcy, aby na sposób wcielonego Słowa żyć w intymnej wymianie z Ojcem, Synem i Duchem Świętym¹²³. Chrzest, który jest konsekwencją przyjęcia słowa Bożego z wiarą, otwiera drogę do udziału we wszelkich dobrach zbawczych, a zwłaszcza w Eucharystii, w której Pan jest obecny w pełni. On to, zamieszkując w sercach ludzkich, sprawia, że Kościół żyje i wzrasta. Udział w komunii eucharystycznej oznacza, że wierni przynależą do jednej wspólnoty i stanowią *communio*. Eucharystia zaś może być uważana za szczyt kościelnej *communio* tylko wówczas, jeśli nie jest jej jedynym przejawem i wyrasta z innych form życia jednością we wspólnocie Kościoła¹²⁴. Dlatego aby Eucharystia mogła być naprawdę znakiem komunii

¹¹⁹ B. Hallensleben, *Od „communio sanctorum” do „communio oecumenica”*, „Communio” 3(1989), s. 80; B. Forte, *La Trinità: storia di Dio nella storia dell'uomo*, w: P. Coda, *Trinità. Vita di Dio progetto dell'uomo*, Roma 1989, s. 126; M. Kehl, *Communio durch Kommunikation. Zum Verhältnis von Institution und Person im Glauben*, w: J. Grindel, *Zwischen Loyalität und Widerspruch*, Regensburg 1993, s. 40; H. Wagner, *Das Amt im Kontext der Communio-Ekklesiologie*, „Catholica” 1(1996), s. 34–35.

¹²⁰ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, s. 213–214; J. Moltmann, *L'unité et l'invitation du Dieu trinitaire*, „Concilium” 197(1985), s. 72; L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid 1987, s. 11–14; L.-J. Suenens, *Le christianisme comme mystère de communion*, w: J. Schreiner, K. Wittstadt, *Communio sanctorum. Einheit der Christen — Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, s. 485.

¹²¹ A. Acerbi, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica „Lumen Gentium”*, Milano 1974, s. 488; M. Giustetti, *Introduzione. I fondamenti della „comunione” nei documenti conciliari del Vaticano II*, w: M. Giustetti, *Comunione e comunità. Koinônia*, Casale Monferrato 1981, s. 10; J. Rigal, *L'ecclésiologie de communion*, dz. cyt., s. 65.

¹²² H.O. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, dz. cyt., s. 187.

¹²³ M. Kehl, *Communio durch Kommunikation*, art. cyt., s. 46.

¹²⁴ W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 278.

kościelnej *par excellence*, musi już istnieć komunია pomiędzy tymi, którzy w niej uczestniczą.

Communio jako wspólnota w eucharystycznym Ciele Chrystusa jest nie tylko odbiciem trynitarniej komunii, lecz także jej uobecnieniem. Tylko Bóg, który sam siebie daje ludziom, aby zaspokoić ich pragnienie szczęścia i wspólnoty, może napęlić człowieka prawdziwym życiem. Człowiek żyje naprawdę tylko we wspólnocie z Bogiem, gdyż tylko w niej nawiązuje łączność z najgłębszą podstawą własnego bytu. Poprzez uczestnictwo w sakramencie Eucharystii człowiek w szczególny sposób doświadcza bliskości Boga, przyjmując w znaku Chleba dar boskiej komunii.

Communio nie jest wspólnotą, która powstaje oddolnie w oparciu o zwykłe, oparte na wzajemnych sympatiach relacje międzyludzkie, lecz jest darem, w którym sam Bóg udziela się ludziom przez Chrystusa w Duchu Świętym¹²⁵. Tylko wspólnota z Bogiem, uzyskana poprzez udział w Ewangelii i Eucharystii, prowadzi do prawdziwej wspólnoty między wierzącymi.

Bóg, który pragnie wspólnoty z ludźmi, gromadzi ich w jednym Kościele. Ta wspólnota, powołana do życia z inicjatywy samego Boga, nie jest jakimś przypadkowym zestawem grup, które współistnieją ze sobą z uwagi na wspólny interes. Jest to bowiem wspólnota z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym, która posiada charakter dynamiczny i stale urzeczywistnia się jako wspólnota w słowie Bożym i w sakramentach. Wiara jest elementem jednoczącym ludzi we wspólnocie Kościoła (por. KK nr 9), do której należą wszyscy wezwani przez Boga, spoglądający z wiarą na Jezusa jako na sprawcę zbawienia oraz zasadę jedności i pokoju¹²⁶.

Udział w Eucharystii prowadzi zarówno do komunii z Bogiem, jak i do komunii z braćmi w wierze (por. KK nr 7). Jedna i druga relacja ma swe oparcie w sakramencie i obie istnieją równocześnie obok siebie. Chociaż wierni rozrzucony są po świecie, to jednak dzięki mocy Ducha Świętego, działającego w Kościele, stanowią *communio* (por. KK nr 13; DE nr 2). Z powiązania wiernych ze sobą rodzi się z kolei ściślejsza więź z Chrystusem, przy czym *communio* przekracza ziemską czasoprzestrzeń, obejmując także tych, którzy zasnęli w pokoju z Chrystusem (por. KK nr 49–50)¹²⁷.

Dla Kościoła pielgrzymującego na ziemi *communio* oznacza aktywny udział w jego życiu i działalności wszystkich wierzących, którzy jako podmioty kościelnego posłannictwa ponoszą odpowiedzialność za jego realizację (por. KK nr 13; DE nr 2; DA nr 18). Wypływa ona z powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, którzy są wezwani do czynnego uczestnictwa nie tylko w liturgii, ale w całym

¹²⁵ A. Grillmeier, *Kommentar zum I. Kapitel „Lumen Gentium”*, art. cyt., s. 158.

¹²⁶ A. Acerbi, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione*, dz. cyt., s. 509.

¹²⁷ G. Philips, *L'Eglise et son mystère au II Concile du Vatican*, t. II, Paris 1968, s. 182–183.

życiu Kościoła (por. KL nr 14)¹²⁸. W ten sposób wszyscy wierni są podmiotem duszpasterskiej działalności ludu Bożego, niezależnie od posiadanych święceń, pełnionych funkcji i miejsca we wspólnocie Kościoła.

W świetle *communio* Kościół przestaje być *societas inaequalis*, gdyż jakiegokolwiek podziały na świeckich i duchownych w ludzie Bożym są czymś drugorzędnym w stosunku do wspólnej godności, wspólnej łaski, wspólnego powołania, jednego zbawienia, jednej nadziei i jednej miłości oraz wspólnego zanurzenia w Chrystusie (por. KK nr 32). Braterstwo łączy świeckich i pasterzy w jedno w ten sam sposób, w jaki wszyscy złączeni są w jedno z Chrystusem. Przez swoje Wcielenie Chrystus stał się bowiem bratem każdego człowieka i podstawą braterstwa pomiędzy wszystkimi ludźmi. W Kościele braterstwo jest czymś powszechnym oraz podstawowym, co oznacza, że w żaden sposób nie może naruszyć go wtórne różnicowanie funkcji i posług¹²⁹.

Złączeni między sobą więzami braterstwa świeccy nie mogą obyć się bez hierarchii, a hierarchia bez świeckich. Istotną cechą tej koniecznej relacji zwrotnej jest miłość braterska, w której idea komunii znajduje swoje szczególne ucieleśnienie (por. KK nr 32). Cała wspólnota włączona jest w „krwiobieg” nadprzyrodzonej miłości, która ożywia Kościół. Miłość ta wyklucza takie relacje między hierarchią a świeckimi, w których znajduje odzwierciedlenie światowy paternalizm. Jest to bowiem relacja, w której obaj partnerzy pomimo różnic wynikających z posiadanych charyzmatów oraz pełnionych urzędów i posług są tak samo aktywni, gdy uczestnicząc we wspólnej misji zbawczej, równocześnie dają i otrzymują¹³⁰.

Communio w relacjach horyzontalnych pomiędzy wiernymi wyklucza istnienie podziału na aktywnych i pasywnych członków Kościoła. Oznacza to zakończenie ery duszpasterstwa opiekuńczego, zgodnie z którym cała działalność duszpasterska spoczywa w rękach duchownych „zaopatrujących” w dobra duchowe biernie wyczekujących na nie ludzi świeckich. W świetle eklezjologii komunii cały Kościół, a wraz z nim wszyscy jego członkowie są podmiotami kontynuacji zbawczej misji Jezusa w świecie¹³¹.

Pomiędzy *communio* a Kościołem jako organizacją nie ma dysharmonii. Chodzi bowiem o to, aby struktury kościelne zostały przeniknięte duchem komunii i aby mogły służyć przeobróceniu człowieka i międzyludzkiemu braterstwu¹³². Wszystko, co zmierza ku odnowie Kościoła, jest ostatecznie dziełem Ducha Świętego,

¹²⁸ W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 285.

¹²⁹ F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, dz. cyt., s. 82; A. Zuberbier, *Czym jest Kościół?*, w: B. Bejze, *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 199.

¹³⁰ M. Gozzini, *Die Beziehungen zwischen den Laien und der Hierarchie*, w: G. Barauna, *De Ecclesia*, t. II, dz. cyt., s. 328.

¹³¹ W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 286; W. Kasper, *Die Communio-Ekklesiologie als Grundlage für eine erneuerte Pastoral*, dz. cyt., s. 17; E. Klinger, *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*, Zürich 1990, s. 100.

¹³² J. Rigal, *L'Eglise, obstacle et chemin vers Dieu*, Paris 1983, s. 144–147.

który prowadzi lud Boży przez Syna do Ojca po drogach ludzkiej historii (por. KK nr 47). Odnowie kościelnych struktur służy nawiązanie dialogu i ożywienie komunikacji pomiędzy wszystkimi członkami Kościoła, tak aby powstała pełna i niepodzielna *communio* oraz *communicatio fidelium*¹³³. Dzieje się to wszędzie tam, gdzie *communio* przybiera postać międzyosobowych relacji, w których osoby, upodabniając się w swoim działaniu do Osób boskich, odnajdują siebie poprzez dar z siebie (por. KDK nr 24)¹³⁴, dzięki czemu rodzą się i umacniają żywe parafie i wspólnoty kościelne, kierujące się w swym życiu i działaniu zasadą miłości chrześcijańskiej.

Kościół, który urzeczywistnia się, osiągając coraz pełniej ideał *communio*, staje się dla świata typem i wzorem komunii pomiędzy ludźmi i narodami (por. DM nr 11, 23; KDK nr 39). Cała chrześcijańska wspólnota jako jedna rodzina w Chrystusie, którą ożywia wzajemna miłość (por. KK nr 51), ukazuje dzisiejszemu światu, czym może być zjednoczona ludzkość poddana panowaniu Bożemu¹³⁵. Kościół urzeczywistniający się jako *communio* wskazuje tym samym ludziom drogę do realizacji tych wartości, które są istotne dla ich egzystencji i pełnego, wszechstronnego rozwoju.

4. Kościół jako „duszpasterz świata”

Kościół, który jest mistycznym Ciałem Chrystusa, naśladuje swojego boskiego Założyciela, gdy podobnie jak On zanurza się w życie świata, aby swoim istnieniem i działaniem nieść ludziom orędzie zbawienia. Przez duszpasterską posługę Kościoła znajduje kontynuację tajemnica Wcielenia Syna Bożego, który przyszedł na świat jako człowiek podobny do ludzi we wszystkim oprócz grzechu, aby ich sobą ubogacić (por. 2 Kor 8,9). Przed tym samym zadaniem staje Kościół, otwierając się na pytania ludzi i kwestie wyłaniające się ze społecznej rzeczywistości. Zadaniem Kościoła jest uczestniczyć w życiu społecznym, aby na wzór Jezusa, zgodnie z Jego nakazem i Jego mocą (por. Mt 28,18) czynić świat lepszym¹³⁶.

Konstytucja Pastoralna Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* jest kluczowym dokumentem, który pokazuje, jak podejmować refleksję nad misją Kościoła, nie skupiając się tylko na własnej tradycji i dążeniu do budowania królestwa Bożego, ale mając również na względzie to, co nurtuje „zsekularyzowany świat”¹³⁷. Konstytucja mówi o powołaniu Kościoła w dzisiejszym świecie, ukazując dog-

¹³³ K. Wojtyła, *Struktury Kościoła a wspólnota Ludu Bożego*, w: J. Majka, *Chrześcijanin w Kościele*, Wrocław 1979, s. 20; W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 287.

¹³⁴ K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 116.

¹³⁵ W. Kasper, *Kirche als Communio*, art. cyt., s. 288.

¹³⁶ K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1(2009), s. 21–23.

¹³⁷ S. Knobloch, *Kirche*, art. cyt., s. 160.

matyczne wypowiedzi w świetle zadań duszpasterskich, a zadania duszpasterskie z perspektywy wypowiedzi o charakterze dogmatycznym. W ten sposób rodzi się program, który wskazuje Kościołowi drogę ku przyszłości. Konstytucja podkreśla zwłaszcza następujące elementy kościelnego zaangażowania w świecie: zwrócenie się ku światu i udział w życiu dzisiejszych ludzi, solidarność z ich losem, propozycja pomocy w poszukiwaniu orientacji i sensu życia, obrona człowieka i tego, co ludzkie, w obliczu wszelkich fałszywych ujęć prawdziwego obrazu człowieka i wobec wszelkich form bezduszości i niesprawiedliwości¹³⁸.

Pierwsze słowa Konstytucji „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych” zawierają w sobie zarówno „biblijny” motyw radości i nadziei, jak i ludzki motyw smutku i trwogi (por. KDK nr 1). Pierwsze słowa Konstytucji nie są zatem jedynie wyrazem jakiegoś powierzchownego ludzkiego optymizmu, lecz boskiej nadziei i radości, których źródłem jest miłość Boża¹³⁹. Wierzący w Chrystusa znajdują się tutaj w perspektywie całej ludzkiej historii, która dzięki głosom proroków staje się historią zbawienia. Ton wypowiedzi cechuje pełna akceptacja ludzkiej radości i smutku, a także bogactw duchowych, które są w posiadaniu całej ludzkości.

Na początku Konstytucji pojawiają się pytania, które stawia sobie ludzkość (por. KDK nr 3). Sobór uważa, że istnieje tylko jeden środek, by rozwiązać problemy ludzkości: dialog w świetle Ewangelii i moc zbawcza, którą Kościół nieustannie otrzymuje od swego Założyciela. Chodzi tutaj o człowieka i o jego powiązanie ze światem. Kościół chce służyć człowiekowi i to całemu człowiekowi. Tym samym z naciskiem mówi o jedności człowieka: człowieka z ciałem i duszą, jedynego i całego człowieka. Ciało przestaje być „rzeczą”, którą się posiada, instrumentem, którym można się posługiwać, a staje się środkiem komunikacji i więzi z innymi¹⁴⁰.

Kościół jest świadom napięć pojawiających się we współczesnym świecie, a także dramatu, w którym uczestniczy dzisiejszy człowiek (por. KDK nr 4). Dramat trzeba jednak odróżnić od tragedii, w której już od początku wiadomo, że zakończy się śmiercią bohatera lub bohaterów. W przypadku dramatu chodzi o wyeksponowanie napięcia, które istnieje pomiędzy różnymi czynnikami pojawiającymi się w rzeczywistości. To napięcie należy dostrzec, a następnie tak do niego podejść, aby stało się napięciem twórczym w tym sensie, że odczytane w świetle prawdy chrześcijańskiej staje się dla Kościoła wezwaniem do działania.

W Konstytucji pojawia się także termin „znaki czasu”, w których Kościół jako w istotnych faktach charakterystycznych dla danej epoki pragnie usłyszeć głos samego Boga. Sobór nie tylko stawia tego rodzaju zadanie przed Kościołem, ale

¹³⁸ H. Fries, *Zukunft der Kirche — Kirche der Zukunft*, w: R. Barenz, *Die Kirche und die Zukunft des Christentums*, München 1982, s. 45.

¹³⁹ Ch. Moeller, *Kommentar zu Vorwort und Einführung*, w: H.S. Brechter, B. Häring i in., *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, Freiburg i. B. 1968, s. 285.

¹⁴⁰ Tamże, s. 290.

sam próbuje mu sprostać. Sama bowiem *Konstytucja Pastoralna o Kościele w świecie współczesnym* jest próbą odczytania „znaków czasu”: przemian społecznych w świecie i sytuacji człowieka wśród zmieniających się realiów życiowych. Wykracza ona daleko poza wewnątrzkościelne problemy i stara się ogarnąć wszystko to, co człowieka spotyka w jego doczesnym życiu i co jest owocem jego wysiłków. W związku z tym ulega zmianie znaczenie tego, co zwykliśmy określać mianem „duszpasterstwo”. Zgodnie z myślą soboru, nie oznacza już ono opieki duchownych sprawowanej nad świeckimi, lecz relację Kościoła do świata jako do całości¹⁴¹. Owo duszpasterstwo jest dziełem całego Kościoła, a nie tylko jego pojedynczych, delegowanych do tego członków.

W dynamice dzisiejszego życia społecznego szczególnego znaczenia nabiera pytanie o osobę ludzką (por. KDK nr 10). Dlatego też autorzy Konstytucji mają ciągle przed oczyma konkretnego człowieka, który znajduje się w niezwykle skomplikowanej sytuacji społecznej. Jednostka ludzka poszukuje sensu swego istnienia, a często nawet siebie samego. W tej sytuacji sobór daje wyraz swojej solidarności, szacunku i miłości, którą darzy wszystkich ludzi bez wyjątku. Mając na względzie najszczytniejsze powołanie człowieka, w którym Bóg zasiał swoje ziarno, Kościół okazuje otwartość na współpracę wobec wszystkich, którym leży na sercu dobro człowieka i którym przyświeca pragnienie budowania powszechnego braterstwa (por. KDK nr 3).

Konstytucja prezentuje naukę o powołaniu człowieka w Chrystusie, traktując go równocześnie jako członka Kościoła i członka społeczeństwa. Dzięki tej wierze w najszczytniejsze powołanie każdego człowieka Kościół jest w stanie rozpoznać, co wśród wydarzeń, potrzeb i pragnień dzisiejszych ludzi zasługuje na to, by otrzymać rangę „znaków czasu” i stać się dla Kościoła głosem obwieszczającym wolę Boga. Bóg przemawia bowiem nie tylko poprzez teksty święte, lecz Jego głos rozbrzmiewa także w życiu świata. Kto słyszy głos Boży rozlegający się w naszej rzeczywistości, ten może także odkryć sens i znaczenie ludzkiego postępowania (por. KDK nr 11). Na tym polega zadanie Kościoła: pomóc człowiekowi zrozumieć sens jego własnej egzystencji (por. KDK nr 41). Człowiek stoi więc w centrum kościelnych interesów i zabiegów; żadne inne sprawy nie mogą zepchnąć go na dalszy plan.

W życiu, słowach i czynach Jezusa objawia się zarówno tajemnica Boga, jak i tajemnica człowieka. W Osobie Jezusa kryje się odpowiedź na pytanie o sens i cel ludzkiego życia, o dobro i zło, o cierpienie i śmierć, o prawdziwe szczęście. Jezus odpowiada także Bogu na pytanie o człowieka, o jego nadzieję i miłość, o jego postawę wobec innych ludzi i wobec Boga samego. Dlatego też zawsze, ilekroć mówi się o Bogu, odsłania się równocześnie tajemnica ludzkiego bytu, jego sensu i celu. Wtedy też objawia się plan Boga w stosunku do świata.

¹⁴¹ E. Klinger, *Armut*, dz. cyt., s. 100.

Gdy Jezus objawia światu swoją własną godność i tym samym ukazuje człowiekowi, na czym polega pełnia człowieczeństwa, podkreśla wielkość konkretnego człowieka. Odsłania wówczas przed człowiekiem możliwości, które posiada w drodze do osiągnięcia pełni swojego rozwoju osobowego. Kościół, który głosi Chrystusa, ukazuje wszystkim ludziom wartość ich człowieczeństwa i godność każdej osoby ludzkiej, a także zaprasza do wstąpienia na drogę wiodącą do prawdziwej samorealizacji. Kto bowiem „idzie za Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, sam też pełniej staje się człowiekiem” (KDK nr 41).

Kościół, głosząc światu Chrystusa, nie tylko wskazuje na wspólną historię Boga i konkretnego człowieka, lecz również na Bożą solidarność z całą ludzkością¹⁴². Chrystus jako członek całej rodziny ludzkiej wziął na siebie odpowiedzialność za jej rozwój i przemianę w Duchu Bożym. W Jego Osobie królestwo Boże już zstąpiło na ziemię. To królestwo sprawiedliwości i miłości osiągnie swoją pełnię, kiedy Chrystus przyjdzie na ziemię po raz drugi.

Kościół jako *communio* tworzy wspólnotę z Bogiem i wspólnotę ludzi w świecie. Jest to rzeczywistość, w której występują rozmaite przeciwieństwa: jest ona zarówno boską, jak i ludzką, widzialną i bogatą w dobra niewidzialne, gorliwą w działaniu i pełną skupienia, obecną w świecie i wciąż pielgrzymującą (por. KL nr 2). Kościół to „wspólnota duchowa”, która równocześnie należy do dzisiejszego społeczeństwa i jako wspólnota wędruje razem z całą ludzkością ścieżkami historii (por. KDK nr 40).

Nie tylko Kościół, ale także człowiek zanurzony jest równocześnie w życiu doczesnym i wiecznym. W życiu każdego chrześcijanina przenikają się ze sobą niebo i ziemia. Nie istnieje jednak w człowieku żaden rozdział pomiędzy *sacrum* i *profanum*¹⁴³. Jego życie religijne nie jest sprzeczne z jego ziemskimi powinnościami. Co więcej, gdy chrześcijanin lekceważący swoje obowiązki doczesne zaniedbuje swoje powinności wobec bliźniego, okazuje się niewiernym wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne. Dlatego zadaniem Kościoła jest tak głosić Chrystusowe orędzie, aby światło Ewangelii przenikało wszelką ziemską działalność wiernych (KDK nr 43). Jego powinnością jest głosić oraz „czynić” Bożą prawdę w taki sposób, aby mogła kształtować życie publiczne w jego wymiarze kulturowym, społecznym, ekonomicznym, a zwłaszcza politycznym (por. *Caritas in veritate* nr 56).

Ojczyzna chrześcijan jest w niebie, ale droga do niej wiedzie poprzez doczesność. Być chrześcijaninem to mieć udział w tym, co duchowe i w tym, co światowe. Na tym polega ludzka egzystencja w świecie. W ten sposób odsłania się rzeczywistość i pojawia się punkt odniesienia, który gwarantuje właściwe podejście do życiowych problemów¹⁴⁴. Być chrześcijaninem to znaczy: chronić ludzką godność, urzeczywistniać ją i uświęcać oraz umacniać wspólnotę życia pomiędzy ludźmi.

¹⁴² Tamże, s. 104.

¹⁴³ Tamże, s. 107.

¹⁴⁴ Tamże, s. 109.

Pomiędzy osobą a społeczeństwem istnieje wzajemna zależność (por. KDK nr 25). Co bowiem dzieje się w życiu jednostki ludzkiej, znajduje swe lustrzane odbicie w życiu społecznym. Również środowisko społeczne nie pozostaje bez wpływu na jednostkę. Właściwym, substancjalnym podmiotem bytowania i działania jest zawsze osoba. Słowo „wspólnota”, wskazuje na porządek przypadłościowy, gdyż egzystencja i działanie jednostki ludzkiej „wspólnie z innymi” nie stanowi o nowym podmiocie działania, lecz wprowadza jedynie nowe stosunki pomiędzy ludźmi, którzy pozostają rzeczywistymi podmiotami działania¹⁴⁵. To samo odnosi się do relacji osoba — społeczeństwo, w którym człowiek posiada niepodważalny prymat.

Człowiek jest „ośrodkiem” i najważniejszym punktem, któremu wszystko na ziemi powinno być podporządkowane. Posiada on niezbywalną godność, ponieważ został stworzony na Boży obraz i podobieństwo oraz posiada zdolność rozpoznania swojego Stwórcy i miłowania Go (por. KDK nr 12). Poszanowanie osoby ludzkiej jest najważniejszą zasadą, która pozwala podejść do ludzkich problemów w należyty sposób. Dzieje się tak wówczas, gdy każdy człowiek uważa każdego innego człowieka bez żadnego wyjątku za „drugiego samego siebie” (por. KDK nr 27). W swoim nauczaniu i działaniu Kościół winien okazywać szacunek dla godności każdej osoby, chociażby człowiek był w błędzie, fałszywie oceniając rzeczywistość społeczną lub myląc się w kwestiach religijnych (por. KDK nr 28). Kościół musi dbać również o poszanowanie istotowej równości wszystkich ludzi, o popieranie społecznej sprawiedliwości, odpowiedzialności i udziału wszystkich ludzi w przemianach politycznych (por. KDK nr 31). Konstytucja *Gaudium et spes* jest dobitnym manifestem Kościoła, proklamującym wiarę w człowieka, który jest odpowiedzialny za kształt życia społecznego¹⁴⁶.

W centrum pastoralnej troski Kościoła winien znaleźć się człowiek jako integralna osoba ludzka z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą (por. KDK nr 3). Chodzi przy tym o człowieka, który żyje w świecie współczesnym i stykając się z konkretnymi procesami i problemami społecznymi, stara się odkryć i urzeczywistnić sens swojego życia. Jednostka ludzka powinna stać się głównym przedmiotem działalności pastoralnej Kościoła, który radość i nadzieję, smutek i trwogę każdego pojedynczego człowieka traktuje jako swoje własne doświadczenie (por. KDK nr 1).

Kościół, który stawia człowieka w centrum swej duszpasterskiej troski, jest świadom jego szczytnego powołania. Chodzi tutaj zarówno o fundamentalne powołanie każdego człowieka do świętości (por. KK nr 32), jak również o powołanie do współpracy przy budowaniu wspólnoty politycznej (por. KDK nr 75). Nauka o powołaniu człowieka stanowi fundament dla relacji łączącej Kościół ze światem, jak i podstawę ich wzajemnego dialogu (por. KDK nr 40). Umożliwia ona

¹⁴⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 342–343; J. O'Donnell, *Theology of the Holy Spirit*, cz. 2, *Gathered in the Spirit*, „The Way” 2(1983), s. 139.

¹⁴⁶ E. Klinger, *Armut*, dz. cyt., s. 110.

Kościółowi uznać za zadania duszpasterskie poważne wyzwania czasów współczesnych i włączyć się w dyskusję publiczną w takich kwestiach, jak problemy ekonomiczne czy zagadnienia dotyczące życia i wychowania w rodzinie¹⁴⁷.

Każdy człowiek posiada własną i niepowtarzalną historię życia oraz historię dojrzewania w wierze, które można w różnoraki sposób odczytywać i wyjaśniać. Z tego powodu poszanowanie ludzkiej godności i powołania każdego człowieka polega na tym, by z należyтым respektem podchodzić do sytuacji życiowej i odnosić się z szacunkiem wobec sumienia każdej jednostki ludzkiej¹⁴⁸. Trzeba więc stworzyć konkretne przestrzenie, w których ludzka godność i podmiotowość zostaną uznane i znajdą swój wyraz w ramach międzyludzkich odniesień. Jest to zadanie Kościoła, który nie tylko *jest* dla konkretnych ludzi, lecz który także ci konkretni ludzie *budują*, ubogacając wspólnotę Kościoła swoim niepowtarzalnym kapitałem wiary, obfitym zasobem nadziei i niewyczerpalną energią miłości¹⁴⁹.

Chrześcijanie są powołani nie tylko po to, by wypełniać określone zadania na płaszczyźnie duchowej, lecz także by stawiać czoło problemom „światowym”. Sobór zwraca uwagę na pięć różnych płaszczyzn życia społecznego, za które chrześcijanie ponoszą odpowiedzialność: właściwe kształt małżeństwa i rodziny, rozwój kultury, porządek gospodarczy, formowanie wspólnoty politycznej oraz popieranie pokoju pomiędzy wszystkimi narodami (por. KDK nr 46–90). Jako członkowie społeczeństwa są zobowiązani dokładać wszelkich starań, by problemy społeczne doczekały się rozwiązania. Dotyczy to zarówno wysiłków indywidualnych, jak i zbiorowych, które zaowocują w życiu jednostki i całych społeczeństw.

¹⁴⁷ R. Zeffass, *Volk Gottes unterwegs*, art. cyt., s. 168.

¹⁴⁸ P. Wehrle, *Kirche als Communio — Anspruch und Wirklichkeit*, art. cyt., s. 59.

¹⁴⁹ M. Kehl, *Die Kirche*, dz. cyt., s. 158.

KAIROLOGIA

Kościół ma zadanie dokonywać systematycznej lektury „znaków czasu” i iść drogą wyznaczoną mu przez dzisiejszego człowieka (por. *Redemptor hominis* nr 14). Ludzkie pragnienia i cele, procesy społeczne i dominujące ideologie, sposób przeżywania wiary i odniesienia się do Kościoła można potraktować jako Kompas wskazujący ludowi Bożemu kierunek działania. Kościół przyjmuje wobec człowieka postawę sługi, gdy na wzór Chrystusa jednoczy się z jego cierpieniem i pomaga z miłością w osiągnięciu pełni człowieczeństwa. Ważne jest przy tym, aby dokonać właściwego rozeznania, co we współczesnej rzeczywistości jest zamysłem Bożym i słusznym pragnieniem ludzi, a co owocem manipulacji i ideologicznych nacisków ze strony wrogów zbawienia. Na tej podstawie rodzi się duszpasterska *praxis* Kościoła, poprzez którą jeszcze bardziej będzie mogło przybliżyć się do ludzi królestwo Boże.

I. WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY SPOŁECZNE

W swojej duszpasterskiej działalności Kościół nie może pominąć wyzwań wpływających z sytuacji, w której żyje współczesny człowiek. Szczególny wpływ na człowieka i jego sposób podejścia do życia wywierają zmiany zachodzące w życiu społecznym oraz w sferze światopoglądowej. W ich świetle można przekonać się, czego się obawia, na co cierpi i czego potrzebuje współczesny człowiek, który wyznacza drogę działalności pastoralnej Kościoła.

Polska stanowi część nowoczesnej Europy. Trudno więc być zaskoczonym, że w życiu Polaków i Kościoła w Polsce — pomimo specyficznej tradycji narodowej i sytuacji społecznej — dokonują się podobne zmiany, które zachodzą w krajach zachodnich¹. Nadto doświadczenia innych narodów poczynione w sferze przemian społecznych i ideowych mogą stać się dla Kościoła w Polsce ważną podstawą do refleksji i cenną pomocą w poszukiwaniu rozwiązań pastoralnych w sytuacji, gdy rzeczywistość poddana transformacji rodzi wciąż nowe wyzwania.

¹ T. Szawiel, *Religijna Polska, religijna Europa*, „Więź” 9(2008), s. 27.

Procesy społeczne obejmujące Polskę i inne kraje nie mają wyłącznie zabarwienia negatywnego, gdy chodzi o ich oddziaływanie na życie religijne współczesnych ludzi. Można w nich dostrzec również wiele pozytywnych tendencji, które na nowo pozwalają odkryć wartość Ewangelii, a także stanowią nie tyle problem wprowadzający w zakłopotanie, co raczej są wyzwaniem dla duszpasterskiej aktywności Kościoła zatroskanego o dobro świata i żyjących na nim ludzi.

1. Pluralizacja życia społecznego

W epoce preindustrialnej ludzie żyli w środowiskach, które posiadały określone granice społeczne oraz specyficzny religijno-kulturowy charakter. Tego rodzaju środowisko dawało oparcie tradycyjnym symbolom i ich znaczeniu, w świetle których cała rzeczywistość uzyskiwała swoje wyjaśnienie². Jednostka ludzka znajdowała się we względnie jednolitym środowisku społecznym, posiadającym klarowne struktury i jasno określoną przestrzeń, w której przebiegało jej całe życie rodzinne, zawodowe i społeczne³. Była to społeczność o charakterze klanu rodzinnego, w którym człowiek przychodził na świat, otrzymywał wykształcenie zawodowe, znajdował zatrudnienie i opiekę na starość. W tej małej społeczności koncentrowało się całe życie religijne i polityczne.

W społeczeństwach typowych dla epoki przedprzemysłowej panował porządek oparty na religii. Dla człowieka oznaczało to, że te same symbole religijne przenikały różne sektory życia. Dzisiaj jednostka ludzka natrafia na zupełnie inne warunki. Podniesienie standardów życiowych, mobilność i kultura masowa sprawiają, że zanikają jednolite, religijnie zabarwione społeczności lokalne. Już nie jeden system religijny, pretendujący do monopolu w dziedzinie nadawania sensu rzeczywistości i kierowania życiem ludzkim, ale różne systemy istniejące równocześnie obok siebie wywierają wpływ na życie człowieka⁴. Wykształcenie otrzymuje człowiek w specjalnym sektorze edukacji, pracę znajduje w systemie gospodarczym, swoje zaangażowanie polityczne i społeczne umieszcza w państwowych strukturach zarządzania, a jego religijność może znaleźć wyraz w obrębie instytucji kościelnych⁵. Zwyczajna rodzina nie jest dzisiaj w stanie samodzielnie sprostać

² K. Gabriel, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialreform der Christentumsgeschichte*, w: K. Gabriel, F.-X. Kaufmann, *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, s. 219.

³ R. Dyonizak, K. Iwanicki i in., *Spółczesność w procesie zmian. Zarys socjologii ogólnej*, Kraków 1994, s. 66.

⁴ W. Piwowarski, *Parafia katolicka jako grupa społeczna*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3(1969), s. 50; J. Mariański, *Czy Polsce grozi nowa sekularyzacja?*, „Homo Dei” 4(1992), s. 19; E. Chat, *Czy chrześcijaństwo w Polsce grozi laicyzacja?*, w: K. Gurda, T. Gacia, „In vinculo communionis”. *Księga jubileuszowa ku czci biskupa kieleckiego Kazimierza Ryczana w 60 rocznicę urodzin*, Kielce 1999, s. 403.

⁵ R. Zerfass, *Zu den Chancen der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft*, „Theologie der Gegenwart” 2(1983), s. 152; H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966, s. 146.

wymaganiom nowoczesnej pedagogiki, kształcenia zawodowego, organizacji czasu wolnego, przekazu treści religijnych, opieki medycznej czy komunikacji międzypokoleniowej. Dlatego jednostki korzystają w tym względzie z pomocy publicznych lub prywatnych organizacji, albo zakładów usługowych, które starają się uczynić zadość wszystkim tym wymaganiom, wykorzystując w tym celu nabytą wcześniej kompetencję i tworząc rozbudowane struktury biurokratyczne. Jako że wszyscy członkowie społeczeństwa mogą w zasadzie znaleźć się we wszystkich sektorach życia społecznego, od poszczególnych jednostek zależy, do których sektorów wstąpią i w jakiej mierze w nie się zaangażują.

Zanik tradycyjnych społeczności przedprzemysłowych wpływa na zmianę położenia człowieka w społeczeństwie. Już od swego dzieciństwa człowiek natrafia na różne formy życia i religijności, gdy przychodzi mu zdobywać wiedzę w środowisku pluralistycznym. W sytuacji, gdy człowiek zabiega o lepsze wykształcenie i o lepiej płatną pracę, znika poczucie solidarności z braćmi w wierze. Niezależnie od wyznawanej wiary jednostka korzysta z kultury masowej, obojętnej na wartości religijne, a nawet ją współtworzy, zapominając o swoich przekonaniach religijnych, co znajduje wyraz zwłaszcza w środkach masowego przekazu⁶.

W poszczególnych sektorach życia społecznego, pomiędzy którymi jednostka wędruje przez całe swe życie, panują również zróżnicowane wzorce, wartości i poglądy na ludzką egzystencję w świecie. Natrafiając na różnorodne sektory życia społecznego, człowiek uczestniczy w licznych obiektywnie dziejących się wydarzeniach. Z pluralizmu obiektywnych sytuacji rodzi się pluralizm doświadczeń. Ten zaś prowadzi do pluralizmu interpretacji, z którego wyrasta pluralizm światopoglądów i koncepcji życiowych. W tego rodzaju pluralistycznej rzeczywistości już nie wyłącznie jedna, powszechnie akceptowana w społeczeństwie religia pretenduje do tego, by dać człowiekowi pewne, niepodważalne oparcie w odkrywaniu sensu egzystencji. Jako jeden z segmentów rzeczywistości społecznej religia staje się dla poszczególnych jednostek przedmiotem wyboru. Chcąc trwać niewzruszenie przy swoich kształtowanych od dzieciństwa przekonaniach religijnych, współczesny wierzący człowiek zmuszony jest podejmować wysiłek „płynięcia pod prąd”⁷.

Sektory, pomiędzy którymi jednostka zmuszona jest wędrować, oferują człowiekowi różnego rodzaju interpretacje rzeczywistości i starają się na swój sposób nadać sens ludzkiej egzystencji. Ich wielość i zróżnicowanie nie tylko stwarza człowiekowi pole wyboru, ale również wywołuje w jego sercu niepewność co do wartości proponowanych poglądów na świat i życie ludzkie⁸. Nadto jednostka ludzka zmuszona jest zaakceptować rozdział pomiędzy życiem prywatnym a publicznym, co sprawia, że tak naprawdę nigdzie nie czuje się u siebie. Większość

kontaktów międzyludzkich w życiu społecznym ma charakter funkcjonalny, gdyż ludzie zwracają się ku sobie jedynie ze względu na usługi, które wyświadczają sobie nawzajem. Gdy zaś człowiek znajdzie się w obszarze swego życia prywatnego, ogarnia go poczucie izolacji i samotności⁹.

Współczesny człowiek, który zmuszony jest każdego dnia kilkakrotnie przechodzić z jednego sektora życia społecznego do drugiego, zakłada za każdym razem odpowiednią „maskę”, dzięki której może znaleźć się w określonym środowisku. Każdy z poszczególnych sektorów domaga się od człowieka pełnego zaangażowania, nie zwracając uwagi na jego stan wewnętrzny i stopień akomodacji w danym obszarze życia społecznego. W tym wysoce skomplikowanym świecie człowiek nie posiada pełnego oglądu rzeczywistości, dlatego doświadcza bezradności, lęku, niepewności i dezorientacji¹⁰.

Człowiek zagubiony pośród różnorodnych i przeciwstawnych sposobów rozumienia świata próbuje uciec w sferę prywatności, aby dokonać osobistej refleksji nad swoim położeniem w rzeczywistości¹¹. Kieruje się przy tym nadzieją, że uda mu się zbadać każdą opinię i każde wyzwanie, zanim je podejmie. Wielość przekonań i propozycji sprawia, że zmuszony jest zachowywać dystans w stosunku do systemów społecznych i zgodzić się na konieczność ciągłego dokonywania wyboru.

Dzięki pluralizacji życia społecznego człowiek wyzwala się od konieczności trwania przy tym, co zostało przez niego zastane w chwili, gdy pojawił się na ziemi. Wpada za to w konieczność nieustannego podejmowania decyzji i dokonywania indywidualnych wyborów. Podejmowanie życiowych decyzji, którego konieczność przejmowało kiedyś na siebie za jednostkę społeczeństwo, jest dzisiaj odbierane przez ludzi jako ciężar. Dlatego pojawia się w człowieku chęć ucieczki od wolności rozumianej jako możliwość (konieczność) dokonywania wyboru¹².

Zróżnicowanie społeczne oddziałuje także na życie religijne człowieka. Coraz większa możliwość przemieszczania się sprawia, że zanikają społeczności lokalne,

⁹ H. Cox, *The Secular City*, dz. cyt., s. 36; P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt 1987, s. 60; L. Dyczewski, *Rodzina — społeczeństwo — państwo*, Lublin 1994, s. 37; Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, „Homo Dei” 3(1997), s. 30.

¹⁰ R. Dyonizak, K. Iwanicka i in., *Spółeczeństwo w procesie zmian*, dz. cyt., s. 91; R. Zerkass, *Zu den Chancen der Glaubensvermittlung in unserer Gesellschaft*, art. cyt., s. 152.

¹¹ Z obserwacji socjologów wynika, że również sfera prywatności jest dzisiaj terenem zagrożonym. Ludzie, którzy pracują dla wielkich organizacji, muszą liczyć się z tym, że ich pracodawcy mogą ingerować również w ich życie osobiste. Formą tego rodzaju ingerencji mogą być ankiety lub formularze osobowe, które zmuszają ludzi do odpowiedzi na bardzo osobiste pytania, a także wszelkiego rodzaju urządzenia podsłuchowe, umożliwiające kontrolę przekazu informacji; V. Packard, *The Naked Society*, Harmondsworth 1966, s. 27; A.C. Zijderveld, *The Abstract Society. A Cultural Analysis of Our Time*, Harmondsworth 1974, s. 135.

¹² P.L. Berger, *Facing up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion*, New York 1977, s. 77–78; K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, dz. cyt., s. 130; J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 176.

⁶ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. B. 1992, s. 126.

⁷ P. Lippert, *Drei große Herausforderungen für den Glauben und die Spiritualität des katholischen Christen heute und morgen*, „Theologie der Gegenwart” 3(1996), s. 202–203.

⁸ P.L. Berger, *A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Harmondsworth 1971, s. 61.

pieczołowicie zachowujące i przekazujące wiarę z pokolenia na pokolenie. Ludzie przekonują się, że wartości religijne nie mają absolutnego i powszechnego znaczenia, a człowiek może nadać sens swojemu życiu bez odwoływania się do tradycji chrześcijańskiej. Tego rodzaju sytuacja przyczynia się do powstania barier, praktycznie uniemożliwiających jednolity przekaz tradycyjnego dziedzictwa wiary w ramach procesu socjalizacji, który polega na tym, że nowe pokolenie uczy się żyć zgodnie z zasadami kształtującymi funkcjonowanie społeczeństwa. Jednostka, która uczy się akceptować swoją rolę w społeczeństwie, uzyskuje swoją tożsamość w procesie powstawania i rozwoju osobowości, przebiegającym w zależności od określonych warunków środowiskowych¹³.

Historia uczy, że religia spełniała zawsze istotną rolę dla życia człowieka, gdyż przekazywała społeczeństwu bogactwo symboli, użytecznych dla jego integracji. Treści i przekonania wypływające z wiary oraz powiązane z nią wartości służyły głębokiemu wyjaśnieniu rzeczywistości, tak że życie ludzkie i cały wszechświat tworzyły harmonijną całość, dzięki czemu człowiek mógł czuć się „zadomowiony” w kosmosie.

W obecnych czasach ta funkcja religii jest poważnie osłabiona. Różne sektory życia społecznego narzucają człowiekowi często przeciwstawne sobie poglądy na rzeczywistość. Z tego względu nie tylko pojawiają się trudności w dziedzinie przekazu treści wiary w obrębie instytucji, które je sobą ucieleśniają i starają się łączyć w jeden światopogląd obejmujący całą rzeczywistość, lecz także następuje osłabienie siły przekonania religijnej interpretacji rzeczywistości, która często nie znajduje akceptacji na płaszczyźnie indywidualnej świadomości jednostki ludzkiej¹⁴.

Zanik tradycyjnych społeczności lokalnych i różnicowanie postaw w życiu społecznym przyczynia się również do zmniejszenia wpływu religii na życie społeczeństw i poszczególnych ludzi. Społeczeństwo już nie utożsamia się z określoną religią, a jej wyznawanie już samo w sobie podlega różnicowaniu na religijność kościelną, kulturową i indywidualną. Z powodu braku oparcia w tradycyjnym środowisku rodzinnym ulega osłabieniu przywiązanie jednostki do religii dzieciństwa. Człowiek spotyka w swoim życiu różnego rodzaju wartości i przekonania religijne, dla których niejednokrotnie odrzuca swoją wiarę dzieciństwa¹⁵.

Życie religijne w nowoczesnym społeczeństwie podlega „prywatyzacji”, która oznacza, że symbole, a nawet instytucje religijne zajmują ciągle istotne miejsce

¹³ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 44–46; H. Katz, *Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und gesellschaftlichem Wandel*, w: K. Gabriel, F.-X. Kaufmann, *Zur Soziologie des Katholizismus*, dz. cyt., s. 143; K.-J. Tillmann, *Teorie socjalizacji. Społeczność, instytucja, upodmiotowienie*, Warszawa 1996, s. 6–7; K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg i. B. 1999, s. 31.

¹⁴ P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, dz. cyt., s. 72; A.C. Zijderveld, *The Abstract Society. A Cultural Analysis of Our Time*, dz. cyt., s. 132.

¹⁵ P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, dz. cyt., s. 73.

w życiu osobistym współczesnych ludzi, przy czym dzisiejszy człowiek sięga po praktyki religijne najczęściej tylko wtedy, gdy odczuwa ich potrzebę¹⁶. Dlatego aby uczcić jakieś ważne wydarzenie, ucieka się nieraz do dawnych religijnych rytów. Tym niemniej również w tej dziedzinie daje o sobie znać pluralizm, gdyż ostatecznie każdy może sam zdecydować, jaką religię, jaki Kościół i jaki ryt wybierze, aby przy jego pomocy świętować ważne dla siebie okazje. Tego rodzaju wybór nie oznacza wcale, że człowiek od razu staje się członkiem określonej wspólnoty religijnej. Nie chce bowiem przez związanie się z daną wspólnotą religijną ograniczyć swojej zdolności wyboru takiego sposobu wyznawania wiary, który w danym momencie wyda mu się najbardziej odpowiedni i korzystny.

2. Proces indywidualizacji

Tam, gdzie dochodzi do zerwania z tradycyjnymi formami życia i produkcji, a także ma miejsce zanik dawnych społeczności lokalnych oraz dokonuje się rozciągnięcie obszaru życia ludzkiego poza przestrzeń rodziny i pracy, sama jednostka w pełni odpowiada za przyjęty przez siebie sposób życia, a tym samym za swoją religijną tożsamość. W nowoczesnych strukturach społecznych człowiek nie może już liczyć na wsparcie ze strony swojej rodziny czy otoczenia, gdyż jest zdany na samego siebie w odnajdywaniu celu i sensu życia. W ten sposób we współczesnym społeczeństwie pogłębia się proces indywidualizacji, która „oznacza przemianę ludzkiej «tożsamości» z «danej» w «zadaną» i obarczenie jednostek odpowiedzialnością za realizację zadania oraz za wszelkie konsekwencje (i skutki uboczne) tej realizacji. Innymi słowy, oznacza ustanowienie autonomii *de iure* (niezależnie od tego, czy towarzyszy jej autonomia *de facto*)”¹⁷.

Proces różnicowania społecznego wpływa wyraźnie na sposób integracji jednostki w społeczeństwo. Dzięki stale wzrastającej mobilności i działalności środków masowego przekazu współczesny człowiek posiada ułatwiony dostęp do dóbr kultury. Integracja w kulturę nie odbywa się już w obrębie tradycyjnej społeczności lokalnej, lecz na drodze indywidualnych wyborów, których dokonują poszczególne jednostki, mając przed sobą szeroką paletę propozycji kulturalnych¹⁸.

W rzeczywistości, którą kształtują różne ideologie i koncepcje życiowe, człowiek doświadcza niepewności co do znaczenia własnej egzystencji i ma trudności z odnalezieniem orientacji w świecie. Aby znaleźć dla siebie jakiś punkt oparcia, człowiek zwraca się ku sobie i poszukuje go we własnej historii życiowej. W sytuacji, gdy już nic nie jest zrozumiałe samo przez się, ludzie czują się zmuszeni dokonywać indywidualnej refleksji nad sensem życia. Wynika stąd

¹⁶ W. Piwowarski, *Parafia katolicka jako grupa społeczna*, art. cyt., s. 50.

¹⁷ Z. Baumann, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 50.

¹⁸ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, dz. cyt., s. 134; H. Cox, *The Secular City*, dz. cyt., s. 35.

kolejne obciążenie dla jednostki, która musi sama zdecydować, jaką orientację nada swojej ziemskiej egzystencji¹⁹. Do tego dochodzi jeszcze pojawiające się czasem poczucie frustracji, gdy człowieka ogarnia wrażenie, że w przeszłości nie wykorzystał posiadanych przez siebie możliwości albo że podjął błędne decyzje.

Człowiek żyjący w świecie wypełnionym sformalizowanymi odniesieniami poszukuje relacji, dzięki którym uda mu się zaznać smaku przyjaźni. Wędrując pomiędzy różnymi systemami i podejmując działalność zawodową, człowiek dokonuje oceny swoich działań pod względem ich użyteczności. Z punktu widzenia ekonomii cała rzeczywistość sprowadza się do wskaźników gospodarczych i rozmaitych przeliczników, wśród których tracą znaczenie konkretne jednostki ludzkie i ich życie osobiste. W tak zdepersonalizowanym i abstrakcyjnym świecie rodzi się w człowieku pragnienie ciepła rodzinnego i serdecznych międzyludzkich relacji, które stanowić będą przeciwwagę dla zimnych, czysto mechanicznych odniesień występujących w świecie pracy, interesów i konkurencji.

Stykając się z różnymi sektorami życia społecznego, człowiek stara się za każdym razem odgrywać rolę dopasowaną do danego kontekstu. Z tego względu przeżywa pewne napięcie pomiędzy indywidualnymi i społecznymi składnikami swojej osobowości. Można mówić w tym przypadku o *homo duplex*, który zmuszony jest prowadzić podwójną egzystencję jako niepowtarzalna jednostka ludzka ze swoim indywidualnym sposobem istnienia oraz jako byt społeczny, wcielający się w role, które nakłada na niego społeczeństwo. Człowiek jednak nigdy nie angażuje się w pełni w odgrywane przez siebie role, gdyż są mu narzucone, posiadają bardzo zróżnicowany charakter i mają zastosowanie jedynie w obrębie określonego systemu²⁰.

Współczesny człowiek podejmuje wysiłek osiągnięcia prawdziwej, głębokiej tożsamości, której nie jest w stanie uzyskać na poziomie identyfikowania się z odgrywanymi przez siebie rolami społecznymi. Człowiek chce bowiem osiągnąć taką tożsamość, której sam nada kształt i którą urzeczywistni niezależnie od wpływu, jaki wywierają na niego poszczególne sektory życia społecznego.

Indywidualizacja stawia człowieka wobec konieczności samodzielnego decydowania o swoich preferencjach życiowych. Klimat liberalizmu sprzyja pojawieniu się rebelii wobec „starych porządków”, co znajduje wyraz w podejściu ludzi do kształtu i roli rodziny. W sytuacji, gdy zanika oddziaływanie tradycji i określonych norm społecznych opartych na fundamencie chrześcijańskim, wolność pozwala ludziom na dokonywanie wyboru formy współżycia, wskutek czego powstaje zjawisko pluralizacji form życia małżeńskiego²¹. Można spotkać coraz więcej osób żyjących samotnie, rodziców wychowujących dzieci w pojedynkę, dzieci urodzonych nieślubnie. Zmniejsza się powszechnie ilość zawieranych małżeństw, a zwiększa

¹⁹ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, dz. cyt., s. 136.

²⁰ P.L. Berger, *A Rumour of Angels*, dz. cyt., s. 60.

²¹ J. Mariański, *Nauczanie Jana Pawła II o rodzinie a przemiany społeczno-moralne w Polsce*, „Ethos” 3/4(2004), s. 166.

sza się liczba separacji i rozwodów. Widać wyraźnie, że w dzisiejszych wysoko rozwiniętych społeczeństwach następuje spadek znaczenia rodziny.

Rodzina podlega prywatyzacji, czyli jej koncepcja jest zależna od osobistych opinii, opcji światopoglądowych i swobodnych decyzji dotyczących nawiązywania relacji międzyosobowych. Widać tutaj także ślady procesu indywidualizacji, która przejawia się w tym, że założenie rodziny uznawane jest za osobisty wybór jednostki. Rodzina nie jest już wartością powszechnie uznawaną i wspieraną przez społeczeństwo. Podlega ona dzisiaj tym samym prawom demokratyzacji co cała sfera publiczna. W odniesieniu do życia rodzinnego stosowane są więc te same zasady równości i wolności indywidualnej, co w obszarze wolnego rynku²².

Indywidualizacja daje o sobie znać także w życiu religijnym i to w jego różnych wymiarach²³. Jest ona związana z oderwaniem się człowieka od swoich religijnych korzeni. Dzieje się to z powodu rozpadu tradycyjnych społeczności lokalnych, dzięki którym jednostka była od urodzenia ściśle związana z religią katolicką, z określoną tradycją i konkretną wspólnotą.

Indywidualizacja w dziedzinie życia religijnego wyraża się również w „odczarowaniu” do tej pory obowiązujących religijnych interpretacji świata i ludzkiej egzystencji, które były podtrzymywane przez środowisko jednolite pod względem religijnym. W nowej sytuacji człowiek jest zmuszony sam wybrać dla siebie te sposoby wyjaśnienia sensu rzeczywistości, które mogą nadać znaczenie i kierunek jego życiu. Prowadzi to do ukształtowania się religijności selektywnej, która owocuje w postaci „kolaży religijnych”, wytworzonych z elementów tradycji chrześcijańskiej, a także z treści zaczerpniętych z innych religii oraz różnego rodzaju świeckich przekonań²⁴.

Zjawisko indywidualizacji i prywatyzacji życia religijnego można coraz wyraźniej dostrzec w Polsce. W społeczeństwie polskim od jakiegoś czasu następuje proces subiektywizacji wiary, który zatacza coraz szersze kręgi²⁵. Po „zerwaniu żelaznej kurtyny” wielu katolików w sposób wybiórczy podchodzi do życia religijnego, czego przejawem jest: negowanie wartości i norm moralnych, rozluźnienie więzi z instytucją kościelną, swobodne podejście do praktyk religijnych. Słabnie siła moralna Kościoła, choć ciągle duża część społeczeństwa wiąże z nim swoje duchowe oczekiwania. Społeczeństwo staje się coraz mniej podatne na moralne magisterium Kościoła. Mimo że zwiększa się krąg ludzi świadomie opowiadających się za moralną doktryną Kościoła, to jeszcze szybciej rośnie krąg

²² P. Donati, *Famiglia e cittadinanza europea: come figurare i diritti della famiglia nell'Unione europea?*, w: L. Leuzzi, G.P. Milano, *La famiglia in Europa*, Siena 2006, s. 63–64.

²³ K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, dz. cyt., s. 142–145; P.L. Berger, *Facing up to Modernity*, dz. cyt., s. 190.

²⁴ R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*, Kraków 2009, s. 83.

²⁵ J. Mariański, *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*, Lublin 1998, s. 120–124.

ludzi, zdecydowanie kwestionujących elementy tej doktryny. Wielu polskich katolików ma zupełnie inne przekonania w dziedzinie etyki seksualnej od oficjalnego stanowiska Kościoła.

Wyraźnie dochodzi w Polsce do głosu postawa zakwestionowania autorytetów, zwłaszcza propagujących uniwersalne wymogi moralne. Autorytety uznaje się według własnych potrzeb oraz na podstawie poglądów zaczerpniętych ze środków masowego przekazu. Społeczeństwo odchodzi od wartości tradycyjnych (autorytet, dyscyplina, posłuszeństwo) w kierunku wartości nowoczesnych (wolność, kreatywność, samorealizacja). Coraz wyraźniej daje się zaobserwować relatywizm w sferze norm i wartości²⁶.

W tego rodzaju nowoczesnym społeczeństwie religia jako określona forma społeczna ustępuje miejsca religijności, której kształt nadaje konkretna jednostka. Jest to religia obecna we wnętrzu człowieka, który bez uwzględnienia religijnych interpretacji i postulatów moralnych określa, w jaki sposób wyobraża samego siebie i swoją egzystencję. Osoba ludzka jako podmiot tworzy swój osobowy charakter i swoją tożsamość niezależnie od nauki Kościoła i jego struktur, a także odkrywa swoją wartość i autonomię.

W społeczeństwie spluralizowanym jednostka, która nie znajduje się już w stałym środowisku obejmującym wszystkie obszary jej życia, staje równocześnie przed nową szansą i przed bardzo trudnym zadaniem. Z jednej strony dysponuje możliwością kształtowania swojego życia zgodnie z dokonywanymi przez siebie wyborami, a z drugiej strony zmuszona jest dźwigać ciężar odpowiedzialności za swoje decyzje i swój program życiowy. W ten sposób indywidualizacja staje się ludzkim losem, zapewniając wprawdzie coraz większej rzeszy ludzi nieznaną im wcześniej swobodę eksperymentowania, ale także obarczając ich nieznanym im wcześniej obowiązkiem radzenia sobie z konsekwencjami owych eksperymentów²⁷.

3. „Społeczeństwo wrażeń”

W dzisiejszych społeczeństwach wysoko uprzemysłowionych, do których ma również aspiracje zaliczać się Polska, człowiek nie musi się już martwić o przeżycie. Jego podstawowe potrzeby egzystencjalne są zaspokojone. Pojawiają się za to inne, związane z koniecznością wyboru tego, co wywołuje większe wrażenie oraz daje więcej przyjemności. Dokonywane wybory nie są podyktowane życiową koniecznością, lecz płyną z okoliczności, w których człowiek się znalazł²⁸. W tego rodzaju społeczeństwie, które można określić mianem „społeczeństwa wrażeń”, życiowym zadaniem człowieka staje się dążenie do osiągnięcia przyjemności.

²⁶ R. Boguszewski, *Polak — na zawsze katolik? Polska religijność w latach 1989–2008 na podstawie badań CBOS*, „Więź” 9(2008), s. 18–21.

²⁷ Z. Baumann, *Plynna nowoczesność*, dz. cyt., s. 59.

²⁸ G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993, s. 58–59.

W „społeczeństwie wrażeń” najistotniejsze są doznania wewnętrzne. To one świadczą o tym, czy człowiek osiągnął swój cel życiowy. Miarą działania jest szczęście rozumiane jako poczucie zadowolenia. To jest dobre, co daje miłe samopoczucie: ubranie, jedzenie, posiadanie partnera życiowego, dzieci czy mieszkania, wykształcenie, zawód itd. Celem życia jest doznanie przyjemności i miłych wrażeń²⁹. Człowiek chce za wszelką cenę prowadzić ciekawe, przyjemne życie i sam decyduje o tym, co nadaje mu taki smak. Od stylu uzyskiwania przyjemnych doznań zależy, do jakiej grupy społecznej człowiek się zalicza.

Człowiek, który znajduje się w nieustannej pogoni za przyjemnością, próbuje w ten sposób zrekompensować brak autentycznych więzi osobowych. Poszukuje więc dla siebie takich środowisk, w których będzie mógł doznać jak najwięcej miłych, ekscytujących wrażeń. Kieruje się w tym względzie osobistymi odczuciami, które mówią mu, co będzie dla niego prawdziwym, miłym przeżyciem. Nawiązanie relacji z innymi zależy wówczas w decydującej mierze od zapotrzebowania i zapatrywania estetycznych, które nadają kierunek jego poszukiwaniom³⁰.

Poszukiwanie przyjemności i wrażeń jest podstawowym sposobem dążenia do szczęścia. Nie ma to nic wspólnego z działaniem, które ma charakter długotrwały, pozwalając zaspokoić potrzebę szczęścia dopiero po jakimś czasie wypełnionym wyrzeczeniem, wysiłkiem czy cierpliwym oczekiwaniem. W „społeczeństwie wrażeń” zaspokojenie potrzeb musi dokonać się natychmiast. To, co zainwestowane, musi od razu przynieść zysk, czyli „szczęście”³¹. Zwłaszcza czas wolny musi zostać wypełniony przyjemnymi wrażeniami. Los uśmiecha się do tych, którzy chociaż zapominają o sobie i nie myślą o swoim szczęściu, to nagle pochłonięci jakimiś czynnościami je odkrywają.

Szukając we wszystkim wrażeń i przyjemności, człowiek łatwo może doświadczyć rozczarowania. Najpierw nie wie do końca, co da mu przyjemność, a potem czy dokonany wybór nie stanie się przyczyną frustracji³². Niejednokrotnie okazuje się, że człowiek dążąc do przyjemności, stale jest niezadowolony. W tym samym bowiem momencie, w którym odczuwa zadowolenie, pojawia się niepokój związany z koniecznością znalezienia następnej przyjemności. Z czasem tego rodzaju dążenie do zaspokojenia potrzeby przyjemnych doznań staje się przyzwyczajeniem. To tak, jakby człowiek wybrał się w daleką drogę, by u celu podróży pytać się, dokąd ma dalej podążać. Im bardziej dążenie do przyjemności stanie się sensem życia, tym większą staje się obawa o to, że pewnym momencie zabraknie wrażeń.

Obok lęku przed nudą pojawia się lęk przed dokonaniem niewłaściwego wyboru i brakiem miłych przeżyć. Czym więcej propozycji służących realizacji potrzeby przyjemnych doznań, tym trudniej pośród nich dokonać wyboru. Pojawia

²⁹ Tamże, s. 37–38.

³⁰ J. Collier, *Contemporary Culture and the Role of Economics*, w: H. Montefiore, *The Gospel and Contemporary Culture*, London – New York 1992, s. 118–121.

³¹ G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, dz. cyt., s. 14.

³² Tamże, s. 14.

się wówczas pytanie o to, gdzie jest lepszy program rozrywkowy, przyjemniejsza zabawa czy ciekawszy człowiek. Dokonanie określonego wyboru nie daje przy tym nigdy pewności, że rzeczywiście wybrane zostało to, co najbardziej przyjemne³³.

W społeczeństwie wrażeń i przyjemności liczy się to, co człowiek przeżywa; nie ma w nim miejsca na rzeczywiste problemy. Estetyzacji lub odrzuceniu z pola widzenia podlegają takie rzeczywistości, jak choroba, śmierć, katastrofy, wojny itd. Zmiana orientacji w myśleniu i działaniu, prowadząca do akceptacji rzeczywistości z wszystkimi jej blaskami i cieniami, możliwa jest dopiero w sytuacji bolesnych konfliktów, kryzysów życiowych i doświadczeń zagrożenia³⁴.

W „społeczeństwie wrażeń” o podejściu do religii decyduje przede wszystkim kwestia, czy i w jaki sposób religia odpowiada na konkretne potrzeby jednostki. Wymiar przeżyciowy religii decyduje o tym, jak ludzie postrzegają swoją wiarę. Aby wyjść naprzeciw tego rodzaju ludzkim zapotrzebowaniom, pojawiają się różnorodne propozycje natury religijnej służące „pomnożeniu osobistego szczęścia człowieka”³⁵. Wśród bogactwa ofert duchowych Kościoła jest widziany o tyle pozytywnie, o ile proponuje w najważniejszych momentach ludzkiego życia odpowiednio zabarwione emocjonalnie rytuały. Pozytywnie przyjmowane są także przez ludzi spotkania, w których mają miejsce ekstatyczne przeżycia, możliwe jest żywe, spontaniczne kształtowanie liturgii oraz stwarzane są warunki sprzyjające medytacji (np. modlitwa w klimacie pieśni z Taizé). Ludzie poszukują w religii możliwości ożywienia swego wewnętrznego życia przez doświadczenie tego, co ponadnaturalne, transcendentne, święte, czyli tego wszystkiego, co umożliwia wywołanie wewnętrznych przeżyć, przy pomocy których można wypełnić duchową pustkę³⁶.

Jako że takie są potrzeby dzisiejszych ludzi, a świat staje się miejscem, w którym liczy się wrażenie i doznanie przyjemności, również w Kościele podejmowane są próby, by np. poprzez zaskakujące zwroty w akcji liturgicznej wyrzucić „wrażenie” na jej uczestnikach. Liturgia sprawowana jest po to, by ludzie mogli coś przeżyć, zakosztować wspólnoty i doświadczyć czegoś „rzeczywistego”. Tak potraktowana liturgia stanowi swoistą mieszaninę uczuć, poczucia wspólnoty i dramaturgii życiowej.

Niebezpieczeństwo w tego rodzaju podejściu do liturgii polega na tym, że tam, gdzie chodzi o zaspokojenie potrzeby przeżyć, ludzie spotykają tylko samych siebie. Liturgia chrześcijańska natomiast otwiera człowieka na spotkanie z Bogiem, bez odrzucania lub lekceważenia elementu przeżyciowego, który towarzyszy jej sprawowaniu. Pragnienie wrażeń nie jest w liturgii dyskryminowane, lecz uwolnione, przemienione, tak że osiąga swoje zaspokojenie, gdy człowiek spotyka się z rzeczywistością, którą jest Bóg i jego własne życie z obecnymi w nim wzlotami

³³ Tamże, s. 65.

³⁴ Tamże, s. 69–70.

³⁵ H. Barz, *Postmoderne Religion*, Opladen 1992, s. 255.

³⁶ H.J.M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, Poznań 1994, s. 48.

i upadkami³⁷. Ostatecznie bowiem tylko Bóg może zaspokoić najgłębsze potrzeby człowieka, w tym także pragnienie doświadczenia pełni szczęścia.

4. „Społeczeństwo ryzyka”

W dzisiejszych czasach to, co nowe próbuje się powszechnie przedstawiać jako lepsze³⁸. Wielu ludzi bezkrytycznie wierzy w zbawczą potęgę nowoczesności. Tymczasem wraz z postępowaniem przemysłowo-technicznym wzrasta zagrożenie dla środowiska naturalnego, a więc i dla życia ludzkiego, a także tworzy się nierówność pomiędzy ludźmi, spośród których jednym jest dane korzystać z dobrodziejstw postępu a innym nie³⁹. Pojawiają się bowiem dysproporcje „między grupami społecznymi w tym samym kraju i wśród ludności różnych krajów, czyli masowy wzrost ubóstwa w sensie relatywnym” (*Caritas in veritate* nr 32).

Wprawdzie to, co nowoczesne stwarza możliwości dobra, ale też prowokuje zło i to w nieznanym wcześniej rozmiarze. Nowoczesność nie jest jeszcze sama w sobie czymś aksjologicznie pozytywnym. „Wszyscy staliśmy się świadkami, jak postęp w niewłaściwych rękach może stać się, i stał się faktycznie, straszliwym postępowaniem na drodze zła. Jeśli wraz z postępowaniem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego (por. Rz 7,22; 2 Kor 4,16), wówczas nie jest on postępowaniem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata” (*Spe salvi* nr 22).

Rozwój przemysłowo-techniczny niesie zatem z sobą nie tylko ułatwienia służące człowiekowi w jego codziennym życiu i prowadzi nie tylko do okiełznania natury i wyzwolenia człowieka z tradycyjnych konieczności, lecz także przyczynia się do powstania zagrożeń, które napawają jednostkę niepokojem i lękiem⁴⁰. Zagrożeniem, na które jednostka natrafia w życiu społecznym, należy tutaj rozumieć jako możliwe do przewidzenia poczucie braku bezpieczeństwa, które powstaje jako widoczny lub niewidoczny skutek uboczny rozwoju przemysłowego i może znaleźć swój wyraz w strukturach społecznych⁴¹.

Rozwój nowoczesnego społeczeństwa przypomina zawody, w których człowiek podejmuje wysiłek zmniejszenia naturalnych zagrożeń ludzkiego życia, powiększając przy tym równocześnie ryzyko wynikające z postępu naukowo-technicznego, z którym zarówno nauka jak i technika nie jest w stanie sobie poradzić⁴².

³⁷ P. Cornehl, *Erlebnisgesellschaft und Liturgie*, „Liturgisches Jahrbuch” 4(2002), s. 53.

³⁸ R. Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung*, Frankfurt a. M. 1998, s. 42.

³⁹ J. Ratzinger, *Werte in Zeichen des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i. B. 2005, s. 23.

⁴⁰ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986, s. 25; S. Angle, *Beyond Familiar Shores: New Age Spirituality*, „The Way” 2(1993), s. 140.

⁴¹ U. Beck, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt a. M. 1988, s. 120.

⁴² H.-J. Höhn, *Kontingenz und Wagnis. Religion in der Risikogesellschaft*, „Theologie der Gegenwart” 4(1992), s. 243.

Współczesne ideologie proponują człowiekowi koncepcję panowania nad światem jako nieograniczone urzeczywistnienie ludzkiej autonomii. Próba zrealizowania tego rodzaju utopii prowadzi do zainicjowania i podtrzymywania procesu o niejasnej postaci, w którym osoba ludzka doświadcza bezradności i niepewności. W tej sytuacji człowiek może czuć się przytłoczony, zwłaszcza gdy odkrywa, że jest traktowany jak „koło zębate w maszynie, nad którą nie posiada żadnej kontroli”⁴³.

Wraz z procesem społecznego zróżnicowania i indywidualizacji człowiek nie tylko uwolnił się od struktur ucisku i wyzysku, lecz również w tym samym momencie zostały zerwane więzy kulturowe i religijne, które dawały człowiekowi egzystencjalne oparcie i pomagały znaleźć sens życia⁴⁴. W ten sposób jednostka utraciła podstawę bezpieczeństwa w świecie i została zmuszona poszukiwać oparcia dla swej egzystencji pośród przeciwstawnych sobie poglądów. Mimo że ludzie dzięki wzrastającej mobilności mogą nawiązywać coraz więcej kontaktów z innymi, cierpią z powodu samotności i izolacji. Gdy człowiek stara się zapanować nad światem rzeczy, doświadcza równocześnie bezsilności i cierpienia, dla którego nie znajduje żadnego wyjaśnienia; taka sytuacja staje się dla niego przyczyną autoalienacji⁴⁵. Próbując nadać sens swojemu istnieniu w rzeczywistości przy pomocy rzeczy i symboli, wpada w bezsensowną niewolę konkurencji i konsumpcji. Człowiek pragnie wbrew wszystkiemu urzeczywistnić swoje „ja”, jednak stale zwycięża nad nim konformizm i poszukiwanie kompromisów ze światem, którym rządzi sukces i pieniądz.

Współczesny człowiek staje się coraz bardziej świadom niebezpieczeństw zagrażających środowisku, w którym żyje. Nie są to naturalne niebezpieczeństwa, gdyż są dziełem człowieka i swe powstanie zawdzięczają rozwojowi gospodarczemu. Ciągłe zwiększanie produkcji sprawia, że zniszczeniu ulega naturalna przestrzeń życia człowieka, co nie pozostaje bez wpływu na zanik lub deformację jego społecznego środowiska. Walce pomiędzy kapitałem a światem pracy tworzą zagrożenia ekologiczne, które przyjmują postać zatrucia powietrza, wytrzebienia lasów i zwierzyny, zanieczyszczenia wody pitnej i żywności. W „społeczeństwie ryzyka” tego rodzaju niebezpieczeństwa swoim zasięgiem obejmują wszystkich bez wyjątku, niezależnie od przynależności klasowej czy stanu majątkowego⁴⁶.

Zanik środowiska naturalnego człowieka prowadzi do powstania zagrożeń na płaszczyźnie socjalnej, gospodarczej i politycznej, z których płyną nowe wyzwania, wykraczające swoim zasięgiem poza problematykę regionalną. Są to niebezpieczeństwa niezwykle groźne, gdyż wymykają się zwykłym ludzkim możliwo-

⁴³ D. Murray, *Secularism and the New Europe*, Dublin 1990, s. 6.

⁴⁴ H.-J. Höhn, *Kontingenz und Wagnis*, art. cyt., s. 245.

⁴⁵ R. Riess, *Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen*, Göttingen 1973, s. 17–18; E. Möde, *Fundamentaltheologie in postmoderner Zeit*, München 1994, s. 38.

⁴⁶ H.-J. Höhn, *Kontingenz und Wagnis*, art. cyt., s. 246.

ciom postrzegania i ich obecność można wykazać tylko przy pomocy specjalistycznych urządzeń pomiarowych⁴⁷. Ponadto są to niebezpieczeństwa, których jednostka nie jest w stanie do końca samodzielnie się ustrzec. Dlatego potrzeba nowych form prewencji, aby człowiek mógł w jak najmniejszym stopniu ucieść z powodu szkód wywołanych zniszczeniem przyrody. Z uwagi na zaistniałą sytuację wydaje się również rzeczą konieczną, aby pomóc ludziom radzić sobie z lękiem zarówno w życiu indywidualnym, jak i na płaszczyźnie politycznej i tym samym dodać im odwagi do świadomego kształtowania lepszej przyszłości⁴⁸.

W tej sytuacji religia może pomóc ludziom odnaleźć swoje miejsce w rzeczywistości i wesprzeć ich w poszukiwaniu rozwiązania nękających ich problemów. Religia zwraca uwagę na postawę względem niedostępnych dla człowieka uwarunkowań i wpływów, które nadają kształt życiu ludzkiemu. Nie chodzi tutaj tylko o kryzys tożsamości, który dotyka człowieka w przestrzeni jego prywatnego życia, lecz także o kryzysy występujące powszechnie i wywoływane przez procesy społeczne, których nie da się już uzasadnić „zrządzeniem losu”. Z tego względu w polu zainteresowania Kościoła winna znaleźć się struktura i znaczenie ludzkiego doświadczenia, które pojawia się w związku ze współczesnymi zagrożeniami egzystencji ludzkiej.

Odpowiedzialna postawa w społeczeństwie ryzyka jest możliwa tylko wówczas, gdy człowiek jest świadom istnienia negatywnej i pozytywnej strony rzeczywistości. Religia chrześcijańska stara się odnaleźć równowagę pomiędzy utopijnym optymizmem a rezygnacją w podejściu do rzeczywistości, a także poszerza pole ludzkiej egzystencji, obiecując człowiekowi więcej niż tylko doczesność i przekonując, że porażka poniesiona na ziemi jest czymś mniej tragicznym niż upadek w nicość⁴⁹. Tym niemniej religia nie może odwracać uwagi ludzi od problemów doczesnych, gdyż jej zadaniem jest budzić nadzieję, która nie pozwoli człowiekowi popaść w zwątpienie i w obliczu zagrożeń wytworzonych przez „społeczeństwo ryzyka” zachęci go do działania. Przez osobisty wkład w ochronę środowiska naturalnego i zaangażowanie społeczne chrześcijanie mogą pomóc innym wyswobodzić się z lęku przed współczesnymi zagrożeniami i na nowo odkryć prawdziwy sens życia.

5. „Nowa kultura” epoki postmodernistycznej

Postmodernizm to filozoficzna diagnostyka epoki, forma życia i refleksji nad sytuacją człowieka w świecie. Jako sposób myślenia o współczesnym świecie, w którym dokonują się zmiany, postmodernizm istniał już w fazie inkubacyjnej w pierwszej połowie XX w., a narodził się pod jego koniec. Określa on dzisiaj

⁴⁷ U. Beck, *Risikogesellschaft*, dz. cyt., s. 29.

⁴⁸ Tamże, s. 101–102.

⁴⁹ H.-J. Höhn, *Kontingenz und Wagnis*, art. cyt., s. 252.

współczesny stan świadomości społecznej, demaskując lęk człowieka i jego bezsilność wobec zagrożeń ze strony postępu technicznego, konfliktu nuklearnego, katastrof ekologicznych czy terroryzmu⁵⁰. Czasem dokonuje się rozróżnienia pomiędzy postmodernizmem jako epoką, którą wyznacza kryzys nowoczesności oraz postmodernizmem jako postawą, którą ludzie przyjmują bezkrytycznie, dostosowując się do panującej mody. Postmodernizm jest więc nie tylko prądem społecznym, filozoficznym czy artystycznym, lecz także trendem kulturowym, który obejmuje wszystkie aspekty życia indywidualnego i społecznego⁵¹.

Według postmodernistów ludzie współcześni muszą oswoić się ze swoją sytuacją, którą cechuje całkowity brak sensu życia oraz tymczasowość i przemijalność wszystkiego, ponieważ nowożytność jako epoka pewników przeszła bezpowrotnie do historii⁵². To, co wcześniej było uważane za prawdziwe, zostało przez nowożytność poddane badaniu za pomocą „mikroskopu rozumu”. Człowiek zaczął być traktowany jak śrubka w maszynierii świata, który może spokojnie istnieć i funkcjonować bez Boga. Ludzie uwierzyli, że mogą zmienić świat dzięki jego głębszemu poznaniu, zakładając, że rozum ludzki jest w stanie sam tworzyć prawa i zasady, dzięki którym może sobie podporządkować naturę. Tym samym ludzki intelekt zajął miejsce zewnętrznego autorytetu jako arbitra prawdy. Odtąd człowiekowi zaczęło się wydawać, że nie musi się odnosić do niczego, co istnieje poza ludzkim umysłem. Wszystko to miało doprowadzić ludzkość do pokoju, szczęścia i pomyślnej egzystencji w uporządkowanym świecie. W tym kontekście odrzucono prymat religii, która była uważana za przyczynę wielu wojen i brutalnych praktyk znanych w średniowieczu⁵³.

W czasach nowożytnych wiara w objawienie nie miała nic wspólnego z prawdą naukową; uznano ją za coś całkowicie „prywatnego”, dla czego nie ma miejsca w życiu publicznym. Do Biblii zaczęto podchodzić jako do zbioru mitów i przesądów, które mijają się z prawdą. Odtąd już nie Bóg, ale ludzkie poznanie miało doprowadzić do wyzwolenia człowieka od tyranii, nędzy i wojen.

Tymczasem wysiłek myślicieli epoki nowożytnej nie przyniósł spodziewanych owoców. Optymizm modernistyczny załamał się w XX w., w którym pojawiły się obozy koncentracyjne, szwadrony śmierci i bomby atomowe. Dążenie do dominacji i kontroli, nienawiść i okrucieństwo nie znikły pod wpływem retoryki głoszącej powszechne braterstwo. Wszystko to stało się dla myślicieli postmodernistycznych powodem do ogłoszenia kresu epoki nowożytnej i wezwania do zwrotu ku

⁵⁰ I. Ziemiański, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1/2(1996), s. 141; P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” 1/2(1996), s. 164; B. Hałaczek, *Postmodernizm rejestracją współczesności*, „Studia Philosophiae Christianae” 2(1999), s. 70.

⁵¹ J.V. Correa, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Santafé de Bogotá 2000, s. 29; R. Hajduk, *Kościół w służbie wartości, czyli o aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacjach*, „Keryks” 7(2008), s. 306–307.

⁵² S. Wielgus, *Postmodernizm*, w: R. Czekalski, *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 33.

⁵³ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, Augsburg Fortress 2005, s. 1–5.

pluralizmowi wśród światopoglądów, różnorodnych konkurujących ze sobą postaw życiowych i wzorów działania.

Postmodernizm przyczynia się do wzmocnienia procesu dechrystianizacji współczesnych społeczeństw. Nowemu, ponowożytnemu światu nie jest bowiem potrzebna żadna religia, gdyż przeszłość pokazuje brak pozytywnego oddziaływania tradycji religijnych na ludzi, a nawet wręcz destrukcyjne skutki szerzenia wiary. Zdaniem postmodernistów, instytucje religijne przyczyniały się do sankcjonowania określonej etyki i sposobu myślenia, który prowadził do nadużyć i tragedii dotykających wiele społeczeństw.

Do odrzucenia chrześcijaństwa i negatywnego postrzegania Kościoła w świecie w szczególny sposób przyczyniają się środki masowego przekazu, które szerzą przekonanie, że Kościół jako ostoja fundamentalizmu i konserwatyzmu przy pomocy autorytarnej władzy stara się wywierać na ludzi nacisk, krępować ich wolność i ukrywać prawdę, zwłaszcza tę dotyczącą Jezusa, Boga, człowieka i całej ludzkiej historii. W niektórych środowiskach Kościołowi zarzuca się lęk przed wolnością, która niszczy jego duchową substancję i stwarza niebezpieczeństwo załamania się jego misji ewangelizacyjnej⁵⁴. Dlatego Kościół w swojej działalności przyjmuje pozycję fundamentalistyczną, co skutkuje dążeniem do podporządkowania sobie na sposób totalitarny życia społecznego i politycznego. W konsekwencji ludzie odwracają się od Kościoła, gdyż jest to tak skostniała, nieludzka instytucja, że nie można jej ufać. Jej niewiarygodność wynikająca z zacofania intelektualnego i biurokratyzacji struktur sprawia, że głoszone przez nią orędzie wiary nie ma dla współczesnych ludzi żadnego znaczenia⁵⁵.

Kościółowi przypisuje się również niezdolność do głoszenia Ewangelii w taki sposób, aby człowiek naprawdę był przekonany, że jest rzeczą dobrą i uwalniającą oprzeć swoje życie na wierze w Boga. Używane przez Kościół pojęcia: Bóg, odkupienie, łaska giną w sercach wielu ludzi jako niezrozumiałe, zimne i bez znaczenia. Chrześcijaństwo sprawia wrażenie operującej archaicznym językiem religii, która ludziom współczesnym nie ma nic pożytecznego do zaoferowania.

Kultura postmodernistyczna przyczynia się do ograniczenia wpływu tradycji chrześcijańskiej na zaangażowanie ochrzczonych w życie społeczne i działalność Kościoła. Bez poczucia przynależności do Chrystusa chrześcijanin traci swoją tożsamość, a tym samym orientację w świecie. Ponadto dochodzi do odrzucenia systemu wartości opartego na Ewangelii, a następuje poddanie się relatywizmowi i współczesnemu hedonizmowi⁵⁶. Środowisko życiowe kształtowane przez człowieka alienuje się wówczas od wartości chrześcijańskich, w miejsce których wkłada

⁵⁴ J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989–1999*, Kraków 1999, s. 337.

⁵⁵ M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, w: G. Koch, J. Pretschner, *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde?*, Kirchenvisionen, Würzburg 1994, s. 50–52.

⁵⁶ Z.P. Cieszkowski, *Dechrystianizacja i nowa ewangelizacja Europy jako problemy wiary w świetle Adhortacji „Ecclesia in Europa”*, „Studia Paradyskie” 13(2003), s. 10.

się cynizm, nihilizm i wrażenie absurdalności ludzkiej egzystencji, a co za tym idzie — głód prawdy i wypełnionego sensem życia.

Postmodernizm jest nie tylko ideologią odrzucającą chrześcijaństwo, ale także swoistym opisem współczesnej rzeczywistości. Filozofia postmodernistyczna ujawnia i nazywa to, co jest treścią życia współczesnych ludzi, a czego sobie często nie uświadamiają. Diagnoza współczesności, której autorami są postmoderniści, nie jest czymś aksjologicznie neutralnym. Postmodernizm nie tylko obnaża zło, ale często je również afirmuje i propaguje. Negatywnie odnosi się także do wartości chrześcijańskich, które zastępuje swoją własną, specyficzną aksjologią, w której znajdują wyraz dążenia współczesnych ludzi poszukujących swego miejsca w rzeczywistości.

Postmodernizm kwestionuje działanie autonomicznego, niezależnego podmiotu poznającego rzeczywistość i istnienie obiektywnego świata, który jako taki może być dla tego podmiotu przedmiotem obiektywnego poznania. Postmoderniści twierdzą, że tego, co poznajemy, nie można przyjmować jako prawdę obiektywną, gdyż jest to tylko idealizująca, subiektywna interpretacja i kreatywna gra językowa. Dlatego też nie można mówić o prawdzie obiektywnej. Ludziom nigdy nie uda się dojść do wiedzy ostatecznej. Cokolwiek człowiek poznał i wie, może być zakwestionowane⁵⁷.

Miejsce wartości, jaką wcześniej dla ogółu była prawda, zajmuje ludzkie doświadczenie, które stanowi najistotniejsze kryterium poznawcze. Odrzucając rozum jako narzędzie umożliwiające odkrycie prawdy, postmoderniści odrzucają także nauczanie, które w ich przekonaniu wprowadza rozdział pomiędzy umysłem a sercem; wzywają zaś do dochodzenia do prawdy za pomocą intuicji i doświadczenia, które uważane są współcześnie za najlepsze drogi wiodące do poznania rzeczywistości. Prawda bowiem nie jest gdzieś poza bytem ludzkim, ale w jego wnętrzu. Dlatego człowiek sam określa, co jest prawdą⁵⁸.

W ponowoczesności człowiek sam decyduje o tym, co jest słuszne, a co błędne, co jest dobre, a co złe. Chociaż tradycyjne wartości jako takie nie zanikają, to jednak podlegają indywidualizacji. Spośród nich człowiek sam dokonuje wyboru, nadając im znaczenie zgodne z własnymi zapatrywaniami. Tego rodzaju indywidualizacja w dziedzinie wartości prowadzi człowieka do koncentracji na sobie samym i na swoim osobistym doświadczeniu, które może jedynie zweryfikować, odwołując się do subiektywnych poglądów głoszonych przez innych ludzi⁵⁹.

Jednostka ludzka w społeczeństwie postmodernistycznym nie chce być poddana żadnym autorytetom⁶⁰. Postmoderniści odrzucają autorytety, które ich zdaniem powołują się na prawdę obiektywną tylko po to, aby ucisnąć innych i realizować

⁵⁷ S. Wielgus, *Postmodernizm*, art. cyt., s. 36.

⁵⁸ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁹ B. Hałaczek, *Postmodernizm rejestracją współczesności*, art. cyt., s. 69.

⁶⁰ M. Widl, *Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen. Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 1(2006), s. 23.

swoje własne plany. Historię, która była dotychczas tworzona przez „agresorów”, negują jako niewłaściwy sposób opisu zdarzeń. Jej miejsce zajmuje „polityczna poprawność”, czyli tolerancja dla odmiennych postaw i zgoda na wyrażanie wszelkich osobistych uczuć, doznań i poglądów. Miejsce poszukiwania prawdy zajmuje dialog, w którym każdy jako podmiot może wyrażać swoje własne poglądy. Postmodernizm stoi na stanowisku, że z powodu wielopłaszczyznowości świata i złożoności jego struktur nie można ująć rzeczywistości ludzkiej w żaden całościowy system ideowy. Wartością staje się pluralizm we wszystkich dziedzinach życia, a co za tym idzie — wolność w dokonywaniu wyboru właściwej dla siebie opcji światopoglądowej⁶¹.

Postmodernizm oddziela wolność od prawdy. Wolność jest jedną z podstawowych wartości postmodernizmu, która jednak sprowadzona jest do zewnętrznej swobody niezwiązanej z żadnymi normami moralnymi opartymi na obiektywnej prawdzie. „Wolność postmodernistyczna jest głównie negatywna, ponieważ charakteryzuje się brakiem wszelkich nakazów i zakazów”⁶². Dla postmodernistów nie istnieją żadne obiektywne wartości, które mogą stanowić wzorzec ludzkiego działania oraz kryterium jego oceny. Kryje się za tym naturalistyczna koncepcja człowieka, w której akcentowany jest tylko jego wymiar cielesny i skrajnie pojmowana wolność ludzka, niezależna od jakichkolwiek przykazań i zasad etycznych, jako „wolność od wszystkiego i do wszystkiego”.

W ideologii postmodernistycznej wolność jest wartością absolutną. Dlatego też nikt nie może występować w imieniu kogoś innego, aby jej nie naruszyć. Każdy dąży do zachowania dla siebie indywidualnej przestrzeni werbalnej, w której ma prawo zabierać głos w sposób nieskrępowany. Oczekuje także, iż jego pogląd zostanie uszanowany i nie będzie kwestionowany w imię wolności przysługującej każdemu człowiekowi.

Życie człowieka w ponowoczesności nie przebiega już w ramach kręgów społecznych, w których obowiązywały wspólne normy i wartości. To, co do tej pory obowiązywało, stało się relatywne. Taka sytuacja domaga się od człowieka otwartości. Jest to podstawowa cnota, która powinna być uformowana w procesie kształcenia i wychowania. Otwartość, a zatem i relatywizm są jedynym właściwym sposobem podejścia do tego wszystkiego, co jest głoszone jako prawda⁶³.

Postmoderniści ubóstwiają tolerancję, którą można uznać za synonim otwartości. Zakazuje ona głoszenia określonych poglądów religijnych, światopoglądowych, społecznych czy politycznych jako obiektywnie prawdziwych, które mogłyby poddać w wątpliwość sensowność innych opinii pojawiających się w życiu społecznym. Kto odwołuje się do prawdy uniwersalnej i absolutnej, jest „zamknięty” i nietolerancyjny, gdyż swoimi poglądami próbuje wyrzucić presję na

⁶¹ I. Ziemiański, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, art. cyt., s. 142.

⁶² J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, „Colleganea Theologica” 3(2002), s. 78.

⁶³ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, dz. cyt., s. 7.

inaczej myślących i narusza zasadę poszanowania wolności w określaniu tego, co prawdziwe i dobre. W ten sposób absolutyzowana w postmodernizmie tolerancja zobowiązuje do akceptacji wszelkiego rodzaju postaw, zachowań, przekonań i wartościowań, które z obiektywną prawdą nie muszą mieć nic wspólnego⁶⁴.

W postmodernizmie człowiek dąży do życia zgodnego z naturą. Służące temu kryteria to odnowiona duchowość, holistyczne spojrzenie na życie człowieka, poszukiwanie zadań dających radość, zjednoczenie z myślącymi podobnie⁶⁵. Epoka postmodernistyczna opowiada się za „kulturą terapeutyczną”, w której nie ma miejsca na pytania o naturę dobra, znaczenie prawdy oraz istnienie Boga. Zagadnienia te pozostają bez odpowiedzi i dlatego nie mają żadnego znaczenia. Podczas gdy prawda nie jest traktowana jako wartość, jej miejsce zajmuje skuteczność psychologiczna, czyli praktyczne oddziaływanie, które pozwoli człowiekowi uzyskać równowagę duchową i poczucie szczęścia⁶⁶.

Typowe dla myślenia postmodernistycznego jest przekonanie o niespełnieniu się uniwersalnych idei historii. Zdaniem postmodernistów zawiodły wielkie, odebrane od rzeczywistości „metanarracje”, a więc także chrześcijaństwo i jego opowieść o Bogu, którego zbawcza miłość ogarnia ludzi w Chrystusie. Owe teorie, które prezentują całościową wizję świata, to bezskuteczne oferty uszczęśliwienia człowieka. Dlatego wraz z nimi należy odrzucić wyprowadzone z nich normy działań i zachowań. W ten sposób postmodernizm podważa istnienie obiektywnych prawd i wartości: skoro nie istnieje prawda obiektywna, nie może obowiązywać powszechna skala wartości⁶⁷.

Dla wielu ludzi owładniętych duchem postmodernizmu chrześcijaństwo jest „rodzajem świadomości” propagującym wartości, których współczesne społeczeństwo nie jest w stanie zaakceptować⁶⁸. Wraz z chrześcijaństwem postmodernizm odrzuca bowiem to wszystko, co przez wieki stanowiło podstawę dla wartości osoby i jej niezbywalnej godności, świętości ludzkiego życia i centralnej roli rodziny, znaczenia oświaty i wolności myśli, słowa, religii, jak też ochrony prawnej jednostek i grup, umacnianie solidarności i dobra wspólnego oraz uznania godności pracy. W następstwie tego osoba ludzka zostaje poddana wartościom ekonomicznym, pragmatycznym i przyjemnościowym, a w sferze etyki panuje relatywizm moralny wynikający z odrzucenia prawdy obiektywnej, gwarantującej poszanowanie ludzkiej godności (por. *Ecclesia in Europa* nr 19)⁶⁹.

Negacji tradycyjnych wartości sprzyja ponowoczesne przekonanie, że dotychczasowa „kultura rozumu” nie jest w stanie odpowiedzieć na potrzeby współczes-

⁶⁴ S. Wielgus, *Postmodernizm*, art. cyt., s. 35.

⁶⁵ M. Widl, *Den Aufbruch wagen. Ordensleben angesichts der Postmoderne*, „Ordens-Korrespondenz” 1(2004), s. 11.

⁶⁶ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, dz. cyt., s. 7–8.

⁶⁷ B. Hałaczek, *Postmodernizm rejestracją współczesności*, art. cyt., s. 71.

⁶⁸ R. Holloway, *Doubts and Loves. What is Left of Christianity*, Edinburgh 2001, s. 15.

⁶⁹ S. Kowalczyk, *Odnaleźć Boga w człowieku*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. XX, *Religia w życiu społecznym*, Warszawa 1995, s. 128–129.

nych ludzi. Dlatego ludzie zwracają się ku pociągającym ich wartościom, którymi są: erotyzm, hedonizm czy poczucie siły prowadzące nawet do przemocy. W świecie wartości postmodernistycznych można dostrzec spore zamieszanie spowodowane tym, że bardzo często prawdę utożsamia się ze szczerością, krytykę z agresywnością, religijność z zabobonnością, a miłość z erotyzmem⁷⁰.

Według postmodernizmu utopię stanowi zarówno uznanie obiektywnych wartości, jak i uniwersalnych, czyli wszystkich obowiązujących zasad etyki. Twórcą nowej aksjologii jest sam człowiek, któremu w samodzielnym określaniu tego, co jest wartością, sprzyjają zaufanie własnym odczuciom oraz pluralizm pośród form egzystencji, jak i światopoglądów oraz systemów moralnych. W obecnych czasach naznaczonych indywidualizmem człowiek pełni więc jednocześnie rolę scenarzysty, reżysera oraz głównego aktora w „filmie”, którym jest jego życie⁷¹.

Owocem postmodernistycznego odrzucenia wartości chrześcijańskich, które są zarazem wartościami ogólnoludzkimi, jest pojawienie się „nowej kultury”, która często proponuje wartości przeciwne Ewangelii. Należy do nich bałwochwalczy kult ciała, wypieranie ze świadomości bólu i cierpienia oraz mit wiecznej młodości (por. *Ecclesia in Europa* nr 88). W „nowej kulturze” seksualność poddana została współczesnej aksjologii, w której dominują konsumpcja i hedonizm. Dlatego można zaobserwować dążenie do trywializacji seksualności i zredukowania jej do sfery *profanum*: przyjemności, którą można sobie kupić i zaznać przez jakiś czas. W ten sposób ludzka płciowość staje się towarem, którego „nabycie” służy zaspokojeniu ludzkich potrzeb. Jeśli zaś seksualność staje się instrumentem pozwalającym na uzyskanie przyjemności, to poczęcie dziecka jest utożsamiane z chorobą, której za wszelką cenę należy unikać. Stąd też „nowa kultura” w pozytywnym świetle ukazuje to wszystko, co pozwala na używanie seksualności w celu osiągnięcia przyjemności przy równoczesnym unikaniu „niebezpieczeństwa” zrodzenia potomstwa. W klimacie tak rozumianej „nowej kultury” coraz większą akceptacją cieszą się stosunki homoseksualne, antykoncepcja i sterylizacja, dzięki którym korzystanie z przyjemności seksualnej nie powoduje stresu wynikającego z zagrożenia „chorobą”, którą jest ciąża⁷².

W dzisiejszych czasach, gdy ludzie czują się w dużym stopniu egzystencjalnie zabezpieczeni, mogą tolerować różnorodność w świecie wartości, norm moralnych oraz postaw. Mniej potrzeba im wówczas jednoznacznych i wymagających zasad religijnych i łatwiej też przychodzi im zaakceptować zachodzące w świecie zmiany kulturowe. Z tego też względu wraz z chrześcijaństwem, które przez wieki było ostoją takich wartości, jak prawda, wolność czy godność ludzka oraz takich zasad moralnych, jak troska o życie człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci, sprawiedliwość społeczna, solidarność międzyludzka i pokój (por. *Ecclesia in*

⁷⁰ J.V. Correa, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, dz. cyt., s. 35.

⁷¹ H.-J. Höhn, *Anlehnungsbedürftige Einzelgänger oder: Die Suche nach dem eigenen Leben*, „Entschluss” 7–8(1999), s. 8.

⁷² V. Twomey, *Der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, Augsburg 2008, s. 17–20.

Europa nr 98), odrzucany jest dzisiaj w życiu społecznym prymat wartości etycznych oraz duchowych, co stanowi znaczący czynnik sprzyjający erozji wiary u współczesnych ludzi.

6. Erozja wiary

Erozja wiary (por. *Ecclesia in Europa* nr 47) to mniej lub bardziej świadome odwrócenie się poszczególnych jednostek, jak i całych społeczności od wiary w Chrystusa i Jego Ewangelii. Jedni upatrują jej pojawienie się i rozwój w kontekście tzw. sekularyzacji, która polega na osłabieniu się wpływu religii na instytucje społeczne oraz życie jednostek ludzkich. Inni próbują wykazać jej obecność w świecie, odwołując się do statystyk pokazujących zanik akceptacji prawd chrześcijańskich i praktyk religijnych. Jeszcze inni twierdzą, iż erozja wiary to podstawowa część składowa współczesnej filozofii dziejów, zgodnie z którą od stu lat uparcie głoszone jest przekonanie, że chrześcijaństwo powinno odejść do lamusa⁷³.

Erozja wiary powstaje pod wpływem czynników społeczno-światopoglądowych, jak i duchowo-religijnych. One to przyczyniają się do powstania głębokiego kryzysu sumienia i zaniku stosowania zasad moralności chrześcijańskiej, a także do oddzielenia od Ewangelii wielkich wartości, które w znacznej mierze inspirowały kulturę europejską, „przez co utraciły swą najgłębszą duszę, zostawiając miejsce dla licznych wypaczeń” (por. *Ecclesia in Europa* nr 47). Ukazanie przejawów erozji wiary pozwala lepiej zrozumieć procesy zachodzące w sercach ludzkich, jak i w życiu społecznym, w którym kwestie związane z wiarą są spychane na dalszy plan albo wręcz odbiera się im jakiejkolwiek znaczenie egzystencjalne.

Jednym z przejawów erozji wiary jest ateizm praktyczny, który nie jest jakąś teorią zwalczającą wiarę w istnienie Boga, ale praktyczną postawą życiową. Ateizm praktyczny jako zjawisko społeczne daje o sobie znać wówczas, gdy nawet ludzie przynależący do Kościoła i uznający istnienie Boga odrzucają podstawowe zasady wiary i nie kierują się nimi w swoim życiu. Teoretyczne uznanie istnienia Boga nie rodzi żadnych konsekwencji w życiu, gdyż człowiek nie służy Bogu, lecz np. wartościom materialnym⁷⁴. Dochodzi wówczas do «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Boga nie było (por. *Ecclesia in Europa* nr 9). Ateiści

⁷³ H. Knoblauch, B. Schnettler, *Die Trägheit der Säkularisierung und Trägheit des Glaubens*, w: H.-G. Ziebertz, *Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen“*, Münster 2004, s. 7.

⁷⁴ Badania prowadzone w latach 70. XX w. dowodzą, że ateizm praktyczny idzie w parze z takimi „parametrami postępu”, jak wiedza, technologia, rozwój przemysłowy czy wyższy status społeczno-ekonomiczny; por. H. Bogensberger, *Zur Verbreitung des Atheismus in der Welt von heute*, w: A.K. Wucherer, J. Figl, S. Mühlberger, *Weltphänomen Atheismus*, Wien 1979, s. 33.

praktyczni wprawdzie uznają Boga za byt, ale nie uważają Go za wartość. Za taką postawą kryje się antropologia bez Boga i bez Chrystusa, wskutek czego sam człowiek ogłasza się bogiem i dokonuje autodestrukcji, pogrążając się w nihilizmie, amoralności i konsumpcyjnym stylu życia.

Ateiści praktyczni nie podważają egzystencji Boga, ale wierzą tylko sobie i stawiają jedynie na siebie. Ateista praktyczny przyznaje się publicznie do wiary w Boga, a nawet ją mniej lub bardziej regularnie praktykuje, ale nie ma ona żadnego wpływu na jego wybory życiowe⁷⁵.

Ateizm praktyczny odpowiada takiemu modelowi życia, w którym ludzie „ograniczają się do sfery działalności zawodowej oraz stosunków społecznych; zupełnie nie dręczy ich metafizyczna trwoga, nie odczuwają wcale potrzeby religii i nie starają się opierać swych czynów na zasadach religijnych”⁷⁶. Można tu mówić o pewnej postawie psychologicznej, o specyficznej wrażliwości, mentalności i doświadczeniu, o braku miejsca na rzeczywistość religijną, o człowieku, dla którego istnienie Boga nie jest czymś interesującym i godnym uwagi.

Rozpowszechnianie się ateizmu praktycznego jest zjawiskiem bardzo niebezpiecznym dla religii chrześcijańskiej. Postawa ta charakteryzuje się bowiem obojętnością na istnienie Boga, dlatego w nie ma w tym przypadku żadnej wspólnej płaszczyzny do dyskusji na temat Boga czy religii. O ile w przypadku ateizmu teoretycznego dyskusja była możliwa, ponieważ Bóg był pewnym „problemem”, który próbowano rozwiązać, podając argumenty za Jego nieistnieniem (a to z kolei pobudzało do myślenia i dyskusji), to o tyle dla ateizmu w formie praktycznej Bóg przestaje być problemem i jest całkowicie nieobecny. Dialog zaś jest możliwy dopiero wówczas, gdy pojawi się jakaś wspólna płaszczyzna umożliwiająca wymianę poglądów na tematy, które budzą zainteresowanie ludzi. W przypadku ateizmu praktycznego takiej wspólnej podstawy do rozmowy nie ma. Erozja wiary w tej sytuacji jest więc posunięta do tego stopnia, że spełnia się w życiu ludzi głoszona przez Nietzschego zapowiedź śmierci Boga: „Bóg umarł” w tym znaczeniu, że Jego istnienie nie jest już dla nich żadnym problemem ani żadną wartością⁷⁷.

Współczesny człowiek czasem ma wrażenie, że chrześcijaństwo jest czymś anachronicznym, gdyż Kościół jako instytucja „zamknięta” i skostniała lansuje niemożliwe wzorce życiowe nawiązujące do ideału wierności małżeńskiej, czystości przedmałżeńskiej, rodziny wielodzietnej i wychowania opartego na tradycyjnych wartościach. Chrześcijaństwo niesie z sobą zasób określonych treści, które wydają się często nieprzydatne, a wręcz krępujące człowieka. Dlatego wielu ludzi porzuca praktyki religijne i odchodzi od Kościoła, gdyż mają przekonanie, że wiara i Kościół nic im nie dają, a wręcz wprowadzają w stan duchowego zacofania.

⁷⁵ R. Hajduk, *Małżeństwo i rodzina we współczesnym klimacie społecznym. Kwestie pastoralne*, w: P. Duksa, *Pedagogiczne i teologiczne aspekty życia rodzinnego*, Olsztyn 2009, s. 114.

⁷⁶ R. Winling, *Teologia współczesna*, Kraków 1990, s. 34.

⁷⁷ G. Girardi, *Uwagi o obojętności religijnej*, „Concilium” (wyd. pol.) 1–10(1966–67), s. 119.

Do erozji wiary dochodzi wówczas, gdy człowiek w chrześcijaństwie nie znajduje dla siebie nic interesującego i użytecznego. Odrzucając „bezużyteczne” chrześcijaństwo, człowiek sięga równocześnie po taki światopogląd i wierzenia, które będą dla niego przydatne jako źródło sensu życia i pociechy w chwilach trudnych. Zmysł pragmatyczny prowadzi go wówczas do porzucenia wiary chrześcijańskiej na korzyść tego, co mu służy, jak również do zredukowania religii i związanych z nią instytucji do funkcji usługowych. Chrześcijaństwo i reprezentujący je Kościół mogą być wówczas zaakceptowane tylko pod tym warunkiem, że udzielają ludziom pomocy na życzenie w ramach swojej specjalizacji w zakresie usług duchowo-rytualnych⁷⁸.

Dla wielu ludzi w podejściu do życia religijnego istotną rolę odgrywają takie motywy uboczne, jak możliwość spotkania z innymi, poczucie przynależności, uzyskanie informacji czy otrzymanie błogosławieństwa. Daje to o sobie znać zwłaszcza wtedy, gdy człowiek przeżywa jakiś doniosły moment w swoim życiu albo wchodzi w nową jego fazę (strata bliskiej osoby, narodziny dziecka, wstąpienie w związek małżeński itp.). Tego rodzaju motywy mogą obudzić zainteresowanie chrześcijaństwem nawet u niewierzących, którzy także poszukują błogosławieństwa, przebaczenia, nadziei, doświadczenia nieskończoności i poczucia bezpieczeństwa⁷⁹.

Wiara podlega erozji, gdy brakuje jej odpowiednich podstaw intelektualnych, osobistego doświadczenia religijnego oraz impulsów sprzyjających jej dojrzewaniu. Gdy zabraknie człowiekowi odpowiednich warunków i motywacji do wzrostu w wierze, łatwo może zagłuszyć ją kultura relatywistyczna i laicka. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy człowiek zdany jest na samego siebie, gdyż trudno mu znaleźć środowisko ukształtowane w oparciu o wartości chrześcijańskie albo gdy świadomie zrezygnuje z troski o swoje życie wiary.

Kiedy wiara jest niedojrzała, jej poważną erozję mogą spowodować życiowe rozczarowania oraz doznane od innych zranienia, których człowiek nie jest w stanie wykorzystać jako impulsów do osiągania wzrostu duchowego. Czasem mogą pojawić się w życiu ludzi uczucia niezadowolenia z powodu jakości swojego życia wewnętrznego, a także rozczarowania wywołane przykrymi wydarzeniami czy „niewysłuchanymi” modlitwami. Wszystko to przyczynia się do zerwania relacji łączącej ludzi z Bogiem, którego czynią odpowiedzialnym za bolesne dla nich fakty i doznania.

Wiara zanika także wówczas, gdy człowiek zadowala się dobrami, które posiada albo gdy stwierdza, iż bez wiary żyje mu się lepiej. Ponadto zdarza się, że wiara słabnie, gdy człowiek nie karmi się Ewangelią, ponieważ nie wie, jak nią żyć. Do tego jeszcze mówienie o Bogu, jak i rozmowa z Bogiem wydają się być

⁷⁸ M.N. Ebertz, *Kirche und Öffentlichkeit — Chancen und Grenzen*, w: H.-G. Ziebertz, *Erosion des christlichen Glaubens?*, dz. cyt., s. 26.

⁷⁹ E. Tiefensee, *Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 2(2008), s. 151.

pozbawione treści i sformalizowane, co sprawia, że Bóg staje się albo Kimś bardzo odległym, albo wręcz „pustym dźwiękiem”⁸⁰.

Wiara podlega erozji, jeśli chrześcijanie zapominają o pielęgnowaniu osobistej relacji z Jezusem. Nie można bowiem mówić o autentycznym życiu chrześcijańskim, w którym nie ma miejsca na pełne głębokiej miłości odniesienie człowieka do Osoby Syna Bożego⁸¹. Chodzi o taką relację, która angażuje całego człowieka, a więc jego umysł, wolę i uczucia. Bez żywego kontaktu z Jezusem wiara zamienia się w „mentalność chrześcijańską” (M. Delbrêl), a życie zgodne z Ewangelią w szlachetną postawę uczciwego człowieka. Brakuje wówczas tak istotnego wymiaru wiary chrześcijańskiej, jak pełne ufności powierzenie się Bogu i stałe upodabnianie się do Jezusa, aby razem z Nim i tak jak On pełnić wiernie wolę Ojca niebieskiego. Przyczyną kryzysu wiary chrześcijańskiej jest nie tyle niezdolność Kościoła i jego członków do dopasowania się do wymogów nowoczesności, co przeżywane przez ludzi ochrzczonych trudności w nawiązaniu i podtrzymywaniu żywego odniesienia do Jezusa i Jego Ewangelii⁸².

Do intensyfikacji procesu erozji wiary przyczyniają się środki społecznego komunikowania, które wprawdzie pomagają ludziom znaleźć orientację w otaczającej ich rzeczywistości, to jednak bardzo często są wykorzystywane do manipulowania odbiorcami poprzez prezentowanie spektakularnych ujęć, propagowanie tego, co „nowe” jako „dobre”, lansowanie fałszywych wzorców zachowania oraz używanie argumentów raczej uczuciowych aniżeli rozumowych. Wszystko to może doprowadzić do wykrzywionej percepcji rzeczywistości, w której nie ma miejsca na wartości zgodne z Ewangelią⁸³.

Mass media mogą wzmocnić proces erozji wiary, gdyż zasady, którymi się kierują, bardzo często przeciwne są chrześcijańskim wartościom i normom moralnym. Dzieje się tak wówczas, gdy prawem funkcjonowania telewizji staje się materializm i zysk, a nie takie wartości służące budowaniu wspólnoty, jak dzielenie się dobrami z innymi czy rezygnacja z nadmiernej konsumpcji. W ten sposób środki masowego przekazu zastępują rodziców, których zadaniem jest przekazywać wartości i modele postępowania. Istnieją dowody na to, że ktoś, kogo wychowuje telewizja, rzadko chodzi do kościoła, nie czyta Biblii i porzuca chrześcijańskie przekonania. Ponadto zbyt mocno akcentuje zagrożenia, na jakie natrafia w życiu i jest bardzo nieufny w stosunku do tego, co obce⁸⁴.

Ludzie, którzy większą część swojego czasu spędzają w towarzystwie radia lub telewizji, częściej przebywają w świecie fikcji aniżeli w swej własnej rzeczywistości, co osłabia ich wolę i możliwości zaangażowania się w jej kształtowanie.

⁸⁰ K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance*, dz. cyt., s. 44.

⁸¹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. B. 1984, s. 301.

⁸² K. Armbruster, *Von der Krise zur Chance*, dz. cyt., s. 51–52.

⁸³ G. Panteghini, *Quale comunicazione nella chiesa? Una chiesa tra ideali di comunione e problemi di comunicazione*, Bologna 1993, s. 162.

⁸⁴ H. Albrecht, *Die Religion der Massenmedien*, Stuttgart 1993, s. 108–109.

Telewizja odbiera także ludziom wrażliwość na język kościelny, alienując ich od symboli, rytów i obrazów religijnych. Skutek tego jest taki, że dzisiaj ludzi tego świata bardziej zbliżają do siebie postacie z popularnych seriali aniżeli Mojżesz czy św. Paweł.

Mass media w sposób wyrafinowany budzą poczucie wspólnoty. Kto ogląda telewizję, ma wrażenie, że nie jest sam. To poczucie pozostaje trwałe nawet wtedy, gdy człowiek uświadamia sobie, że telewizja jest tylko surogatem, który nigdy nie będzie w stanie uwolnić człowieka od osamotnienia i izolacji. Środki społecznej komunikacji nie zezwalają bowiem do końca na osiągnięcie rzeczywistej wymiany poglądów, tzn. nie umożliwiają pełnego dialogu, ponieważ na ogół służą przekazowi informacji tylko w jednym kierunku. Ponadto przekaz wiadomości nigdy nie ma charakteru neutralnego, ale zawsze jest zabarwiony określoną ideologią i zmierza do osiągnięcia celu zamierzonego przez nadawcę⁸⁵.

W świecie mass mediów prawda bardzo często ginie pośród rzeczy błahych. Zbyt dużo informacji prowadzi do dezinformacji, gdyż nie wiadomo, na co wśród nich warto zwrócić uwagę. Wszystkie sprawy są bowiem w zasadzie jednakowo istotne. Nadto jakaś wiadomość przykuwa uwagę co najwyżej tylko przez krótki czas. Szybko zastępuje ją nowa porcja materiału informacyjnego. W ten sposób środki masowego przekazu kształtują podejście ludzi do wszystkich problemów życiowych, w tym także do treści religijnych, które — podobnie jak doniesienia medialne — wydają się mieć znaczenie tylko przez chwilę⁸⁶. Jeśli zaś prawdy wiary chrześcijańskiej i zasady moralne nie posiadają trwałej wartości, można z nich spokojnie zrezygnować i wymienić na inne. Wszystko to w oczywisty sposób pogłębia proces erozji wiary, której egzystencjalna doniosłość zanika w świecie kłamstw, fikcji i reklam.

Za zjawisko erozji wiary wśród chrześcijan odpowiedzialny jest nie tylko „zły świat”. To bowiem sami chrześcijanie niejednokrotnie przyczyniają się do tego, że Chrystus i Jego Ewangelia przestają mieć jakiekolwiek znaczenie w ich życiu osobistym i społecznym. Mówi o tym Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, gdy stwierdza, że sami wierzący czasem również ponoszą odpowiedzialność za zaniedbania w wychowaniu religijnym, za fałszywe przedstawianie nauki wiary, za braki w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, przez co zaprzeczają prawdziwemu obliczu Boga i religii (por. KDK nr 19). Dzieje się tak wówczas, gdy przejęci jakimś ideami „postępowymi” przejmują wzorce tego świata, gdy nie dbają należycie o swój osobisty rozwój duchowy i zbyt lekko lub bojaźliwie podchodzą do obowiązku przekazu wiary.

⁸⁵ R. Berzosa, *Evangelizar en una nueva cultura. Respuestas a los retos de hoy*, Madrid 1998, s. 46.

⁸⁶ E. Garhammer, *Predigen im Umfeld der Mediengesellschaft*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 4(1993), s. 348.

Zmiany zachodzące w sferze życia duchowego współczesnych ludzi, zwłaszcza zaś w podejściu chrześcijan do swej wiary wskazują Kościołowi kierunek dla jego duszpasterskiej *praxis*. Jej celem winno być nie tyle piętnowanie negatywnych zjawisk społecznych, co głoszenie światu Ewangelii nadziei i udzielanie ludziom takiego wsparcia duchowego, by mogli świadomie opowiedzieć się za Chrystusem i konsekwentnie podążać z Nim przez życie ku pełni królestwa Bożego.

II. AKTUALNE WYZWANIA DUSZPASTERSKIE

Wśród procesów i zjawisk społecznych Kościół stara się odkryć najbardziej palące wyzwania, które domagają się jego reakcji w działalności pastoralnej. Każdy przejaw naruszenia godności osoby ludzkiej, fałszywej oceny sytuacji czy próby manipulowania ludzkimi sumieniami jest dla Kościoła impulsem do podjęcia zdecydowanych działań służących dobru człowieka i społeczeństwa, a zarazem sprawie królestwa Bożego. Wszystko, co zagraża człowiekowi i zwraca się przeciwko prawdzie chrześcijańskiej, stanowi dla duszpasterzy pretekst do pobudzenia gorliwości oraz podjęcia odważnych inicjatyw pastoralnych. Gdy to nastąpi, Kościół jako w pełni świadomy sytuacji, w której znaleźli się współcześni ludzie, stanie się dla nich cennym sprzymierzeńcem w poszukiwaniu odpowiedzi na ich najgłębsze pytania egzystencjalne.

1. Obrona godności ludzkiej

W czasach, w których coraz bardziej próbuje dominować postmodernistyczna „nowa kultura”, a człowiek traktowany jest instrumentalnie jako siła produkcyjna i czynnik ekonomiczny, poważnie zagrożona jest godność ludzka (por. *Ecclesia in Europa* nr 9). Wśród zagrożeń dla godności ludzkiej wynikających z „nowej kultury” Jan Paweł II wskazuje na małe dowartościowanie roli kobiety jako małżonki i matki oraz jej poświęcenia się życiu rodzinnemu. Innym poważnym zagrożeniem jest niesprawiedliwość i przemoc w stosunku do kobiet. Negatywną rolę w propagowaniu fałszywego obrazu kobiety odgrywają także często środki masowego przekazu, w upokarzający sposób wykorzystujące kobiety w reklamie handlowej. Wielkim zagrożeniem dla godności osobowej kobiety jest również plaga prostytucji (por. *Ecclesia in Europa* nr 9).

Do „nowej kultury” należy też „kultura śmierci” będąca wynikiem odrzucenia prawdy o człowieku jako fundamencie niezbywalnych praw każdej osoby ludzkiej. „Kultura śmierci” jest w swej istocie odrzuceniem wartości życia ludzkiego i jak gdyby swoistą złą przeciwko niemu. Do jej oznak należy zaliczyć przede wszystkim szerzenie się aborcji, która jest niejednokrotnie dokonywana przy użyciu preparatów chemiczno-farmakologicznych umożliwiających jej przeprowadzenie

bez udziału lekarza, co sprawia, że nie podlega ona żadnej formie odpowiedzialności społecznej. Tego rodzaju zabijaniu nienarodzonych sprzyjają permissywne ustawy państwowe, sankcjonując „haniebne przestępstwa” i wspierając poważny nieład moralny. Inną formą zamachu na życie ludzkie są zabiegi dokonywane na embrionach ludzkich, które są zabijane w celu uzyskania określonego materiału genetycznego. W niektórych częściach Europy często akceptowanym społecznie przejawem „kultury śmierci” jest eutanazja polegająca na świadomym położeniu kresu życiu własnemu albo innej istoty ludzkiej (por. *Ecclesia in Europa* nr 95).

Wszystkie te zjawiska są przejawem pogardy dla wartości życia, a tym samym dla niezrównanej godności osoby ludzkiej. „Każde życie ludzkie od chwili poczęcia aż do śmierci jest święte, ponieważ osoba ludzka była chciana dla niej samej na obraz i podobieństwo Boga żywego i świętego” (KKK nr 2319). Każdy zaś człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo jest powołany przez Stwórcę do przekazywania i podtrzymywania życia ludzkiego. Dlatego też propagowanie „kultury śmierci” godzi w ludzką godność i sprzeciwia się Bogu, który jest Panem życia i śmierci.

Wprawdzie w wielu sytuacjach, a także w aktach prawnych podkreśla się, że ludzka godność jest wartością najwyższą i nienaruszalną, to jednak w praktyce godność człowieka bardzo często narażona jest na zdeprecjonowanie, urzeczowienie czy wręcz zniszczenie. Przyczyniają się do tego zmiany zachodzące w życiu społecznym, nowe prądy filozoficzne i fenomeny kulturowe, które dystansują się od chrześcijaństwa bądź je zwalczają. Świadomość powagi zagrożeń dla istnienia człowieka i jego godności skłania do podjęcia wysiłku dla obrony tego, co jest najcenniejszym dobrem człowieka.

Analiza sytuacji człowieka we współczesnych krajach europejskich pokazuje, że wciąż istnieją obszary życia ludzkiego, w których nowoczesne społeczeństwo mimo wydatnego postępu naukowo-technicznego nie jest w stanie zaproponować żadnych skutecznych rozwiązań dla podstawowych ludzkich problemów egzystencjalnych. Kruchość i śmiertelność człowieka, których istnienie próbuje zignorować „nowa kultura”, nie uległy zmianie i w codziennym życiu nieraz dają o sobie znać w bardzo bolesny sposób. Pomimo tzw. rozwoju społecznego ludzie wciąż cierpią z powodu niesprawiedliwości i wyzysku. Duch liberalizmu nie przyniósł człowiekowi prawdziwego wyzwolenia, ale często wręcz przyczynia się do jego zagubienia w świecie, potęguje trudności przy podejmowaniu decyzji i prowadzi go do autodestrukcji w imię odrzucenia chrześcijaństwa i głoszonych przez nie praw moralnych jako rzekomej przeszkody na drodze do pełni wolności. Dlatego też zadanie religii chrześcijańskiej — nadać sens ludzkiemu życiu i stać na straży jego godności — pozostaje wciąż aktualne⁸⁷.

Godność człowieka jest czymś przyrodzonym, tzn. wynika z tej racji, że jest on osobą ludzką. Nie decyduje o tym ani wola społeczeństwa, ani państwa, ani jego

⁸⁷ P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, dz. cyt., s. 159.

status społeczny czy państwowy. Ani państwo, ani społeczeństwo nie ma prawa pozbawiać człowieka ani ograniczać jego możliwości życia zgodnego z posiadaną przez niego godnością. Z uwagi na swoją godność człowiek winien być zawsze traktowany jako cel działania państwa i zainteresowania ze strony społeczeństwa⁸⁸.

Nikt nie jest w stanie odebrać człowiekowi jego godności, gdyż jest ona nierozdzielnie złączona z osobą ludzką. Osoba ludzka jest zasadą, podmiotem i celem instytucji funkcjonujących w społeczeństwie. Godność ludzka jest naruszona, gdy człowiek jest sprowadzony do roli przedmiotu użytkowego lub źródła dochodu.

Godności człowieka odpowiadają określone prawa. Są one nienaruszalne i niezbywalne. Ich ostatecznym źródłem i gwarantem jest sam Bóg. Do podstawowych praw ludzkich należą prawo do życia i rozwoju, prawo do wolności myśli i sumienia, prawa społeczne, czyli prawo do pracy, do współwłasności środków produkcji czy do zrzeszania się w związkach zawodowych. Poszanowanie obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka jest gwarancją zachowania i promocji ludzkiej godności⁸⁹.

Człowiek odkrywa swoją godność w społeczności, w której ludzie zespoleni są w prawdzie i miłości. Obcując z Bogiem, człowiek odkrywa prawdę o wielkości swojego człowieczeństwa. Człowiek pierwszy pada ofiarą nieładu moralnego w społeczności, gdy technika posiada pierwszeństwo względem etyki, rzecz względem osoby, a materia względem ducha (por. *Redemptor hominis* nr 48).

Aby człowiek mógł poznać siebie i swoją godność, potrzebuje odpowiedniej filozofii. Sama ludzka mądrość jednak tutaj nie wystarczy, gdyż człowiek dąży do prawdy przekraczającej jego samego. Prawdę o wielkości swojego człowieczeństwa najpełniej objawia człowiekowi sam Bóg, dokonując tego w swoim Synu, który stał się człowiekiem (por. KDK nr 41).

Z tego względu Europa potrzebuje wymiaru religijnego, czyli poddania się działaniu Boga (por. *Ecclesia in Europa* nr 116). Odrzucając chrześcijaństwo, Europa gubi swoją tożsamość, a jednostka ludzka traci oparcie dla swojej godności osobowej. Tylko przez powrót do swojej prawdziwej tożsamości opartej na tradycji chrześcijańskiej może odzyskać te podstawowe wartości, które gwarantują poszanowanie „transcendentnej godności osoby ludzkiej, wartości rozumu, wolności, demokracji, państwa prawa i rozdziału między polityką a religią” (*Ecclesia in Europa* nr 109). Aby nie dopuścić do samozagłady, mieszkańcy Europy muszą uznać za fundament swojego działania powszechne prawo moralne, które zostało wpisane przez Stwórcę w serce każdego człowieka. Tylko wówczas może zostać zbudowana cywilizacja godna człowieka.

⁸⁸ T. Borutka, *Jan Paweł II jako obrońca godności i praw osoby ludzkiej*, „Polonia Sacra” 13(2003), s. 99.

⁸⁹ J. Lewandowski, *Rola Kościoła wobec zagrożeń ateistycznych w encyklikach Jana Pawła II*, „Bobolanum” 10(1999), s. 346.

Godność ludzka zostanie ocalona, gdy mieszkańcy Europy na nowo powrócą do jej duchowego dziedzictwa. Oznacza to zwrot ku Chrystusowej Ewangelii oraz posłuszeństwo wynikającemu z niej prawu. Oparcie się na słowie Bożym nadaje właściwy kształt życiu moralnemu oraz takiemu współistnieniu społecznemu, które szanuje i umacnia godność i wolność każdej osoby ludzkiej (por. *Ecclesia in Europa* nr 13). Dlatego też w obecnej sytuacji społecznej naznaczonej etycznym i religijnym pluralizmem Kościół winien na nowo głosić z mocą prawdę o Chrystusie, który jest jedynym pośrednikiem między Bogiem a ludźmi i jedynym Odkupicielem świata oraz drogą do pełni człowieczeństwa.

Nauczanie społeczne Kościoła podkreśla wymiar moralny w budowaniu cywilizacji, w której człowiek zachowuje swoją godność i może rozwijać się w sprawiedliwości, prawdzie, wolności i solidarności. Jako podstawy życia gospodarczego i politycznego, ale również sprawiedliwości społecznej i pokoju nauka chrześcijańska broni godności osoby i służy jej promocji. Chrześcijaństwo jest bowiem zdolne uchronić „europejskie społeczeństwo i kulturę zarówno od totalitarnej utopii «sprawiedliwości bez wolności», jak też od utopii «wolności bez prawdy», której towarzyszy fałszywe pojęcie «tolerancji», a obie są dla ludzkości zwiastunem błędów i okropności, czego smutne świadectwo daje najnowsza historia Europy” (por. *Ecclesia in Europa* nr 98). Nauka społeczna Kościoła, odnosząc się do godności osoby ludzkiej, posiada treści zrozumiałe także dla niewierzących i dlatego może być przekonującą propozycją dla wszystkich, którym zależy na budowaniu dobra wspólnego.

W głoszeniu ewangelicznej nauki Chrystusa, która jedynie jest w stanie naprawić współczesne aberracje pojawiające się w dziedzinie światopoglądowej, społecznej i prawnej, powinni uczestniczyć odpowiednio uformowani i wykształceni chrześcijanie, którzy będą w stanie w różnych instancjach i organach europejskich bronić prawidłowych procesów demokratycznych (por. *Ecclesia in Europa* nr 117). W ich gestii leży troska o ustanawianie takich praw, które zagwarantują poszanowanie godności każdego człowieka i będą służyć humanizacji społeczeństwa.

2. Troska o rodziny

Współczesne przemiany zachodzące w ludzkiej rzeczywistości powodują chaos w świecie wzorców osobowych, poglądów i wartości, które wyciskają swe piętno na podejściu do małżeństwa i rodziny. W sytuacji społecznego zróżnicowania, gdy zanika oddziaływanie tradycji i określonych norm społecznych opartych na fundamencie chrześcijańskim, pojawia się tendencja do traktowania ludzkiej seksualności jako „dobra konsumpcyjnego” i rodziny jako czynnika ekonomicznego, a także zjawisko tzw. pluralizacji form życia małżeńskiego i rodzinnego. Dążenie do wygody i przyjemności przyczynia się do erozji życia małżeńskiego i rodzin-

nego. Ludzie stają się niezdolni do życia w stałym związku, a ludzką seksualność traktują przedmiotowo jako sposób realizacji swoich potrzeb. Zaznaczający się w ten sposób spadek znaczenia rodziny staje się poważnym wyzwaniem duszpasterskim dla Kościoła, dla którego rodzina jest czymś więcej, aniżeli jedną z wielu form umożliwiających człowiekowi urzeczywistnienie samego siebie. Od niej zależy bowiem nie tylko poczucie szczęścia jednostki, ale także dobrobyt całego społeczeństwa i pomyślna przyszłość świata.

W czasach postępu naukowo-technicznego, który przez środowiska opiniotwórcze sam przez się uznawany jest za dobro, jednostka ludzka zmuszana jest do dopasowania się do trendów masowych. Wskutek tego dochodzi do osłabienia znaczenia rodziny jako podstawowej komórki społecznej, a także do pojawienia się nowej moralności, która bazuje na całkowitej emancypacji stosunków seksualnych od dawnych rygorów społecznych. Gdy małżeństwo zostaje zredukowane do chwilowego związku służącego zaspokojeniu popędu seksualnego, rodzina traci swoje społeczne i ekonomiczne znaczenie, a jej rolę jako opiekuna i wychowawcy dzieci przejmuje państwo. Trudno wówczas mówić o społeczeństwie, które bazuje na rodzinie jako podstawowej komórce społecznej posiadającej określoną autonomię. Jedyną, gigantyczną komórką społeczną staje się wówczas samo społeczeństwo, które sprawuje kontrolę nad całością życia ludzkiego od kołyski aż po grób. W takim układzie społeczeństwo staje się przeciwnikiem uświęconej przez wieki etyki seksualnej, która „przeszkadza” w likwidacji tradycyjnego podejścia do małżeństwa i rodziny⁹⁰.

W epoce, która naznaczona jest indywidualizacją i apoteozowaniem ludzkiej wolności, człowiek staje wobec konieczności samodzielnego decydowania o swoich preferencjach życiowych. Klimat liberalizmu sprzyja pojawieniu się rebelii wobec „starych porządków”. Ludzie pragną wówczas uwolnić swoje życie uczuciowe od wszelkich społecznych ograniczeń. Siłą rzeczy człowiek zwraca się wówczas przeciwko Bogu, który sam jako niczym nieograniczony zdaje się zagrażać ludzkiej wolności. Zanegowanie istnienia Boga pozwala wówczas człowiekowi wyswobodzić się z jakichkolwiek ograniczeń i poczuć się nieograniczonym (jak Bóg). W konsekwencji ludzie stają wobec konieczności opowiedzenia się albo po stronie tradycyjnej moralności chrześcijańskiej, albo po stronie nowej moralności hedonistycznej.

W takiej sytuacji należy w działalności duszpasterskiej zwracać ludziom uwagę na to, że sprzeciw Kościoła wobec hedonizmu i indywidualizmu „nowej moralności” nie opiera się na jakimś irracjonalnym systemie tabu, lecz na solidnej podstawie, którą tworzą „zasady biologiczne i społeczne”. Kościelne nauczanie dotyczące etyki seksualnej nie jest skierowane przeciwko ludzkiej wolności, lecz wskazuje na taki kierunek jej urzeczywistnienia, który może człowiekowi przynieść trwałe szczęście. Wszystko bowiem, czego uczy Kościół, posiada logiczne uzasad-

⁹⁰ V. Twomey, *Der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, dz. cyt., s. 22–23.

nienie, zgodnie z którym odrzucenie prawa moralnego regulującego życie małżeńskie i rodzinne prowadzi do upadku społeczeństwa. Prawda chrześcijańska zobowiązuje całą ludzkość, niezależnie od tego, czy poszczególne osoby tę naukę rozumieją czy nie. Chrześcijańska nauka moralna nie jest tylko jakimś kodeksem zachowania dla członków Kościoła, lecz bazuje na boskim dziele stworzenia i na objawieniu, które jest skierowane do ludzi żyjących we wszystkich epokach, kulturach i społeczeństwach.

Ważne jest, by w duszpasterstwie wskazywać na szacunek, jakim Kościół otacza ludzką płciowość i ludzkie ciało, a równocześnie przestrzegać przed utożsamieniem miłości z erotyką. *Eros* wiążący mężczyznę i kobietę złączonych węzłem małżeńskim to doświadczenie ekstazy, która zdaje się mieć charakter boski. Jeśli jednak człowiek nie zapanuje nad *erosem*, może mieć on charakter niszczący. Gdy *eros* zostanie sprowadzony jedynie do „seksu”, staje się towarem, zwykłą „rzeczą”, którą można kupić i sprzedać, a nawet sam człowiek staje się towarem (por. *Deus caritas est* nr 5). Prawdziwa miłość zaś nie polega na „uprawianiu seksu”, gdyż prawdziwa miłość nie szuka swego i jest inna od miłości, przy pomocy której ludzie chcą zaspokoić potrzebę przyjemnych doznań albo „się zrealizować”. Prawda o miłości — miłości pełnej albo „do końca” — odsłania się w miłości Bożej (*agape*), która uszlachetnia i prowadzi do pełnego urzeczywistnienia miłość ludzką (*eros*)⁹¹.

Wobec chaosu, jaki wytwarza „nowa kultura” w rozumieniu istoty małżeństwa, pilnym zadaniem duszpasterskim staje się wytrwała proklamacja prawdy o miłości małżeńskiej, która winna być zawsze ludzka, obejmująca całość osoby, wierna i wyłączna oraz otwarta na życie (por. *Humanae vitae* nr 12). Miłość, która jest podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej, jest tylko wówczas prawdziwą miłością, gdy jest całkowitym i trwałym oddaniem się drugiej osobie. „Całkowity dar z ciała byłby zakłamaniem, jeśli nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego, w którym jest obecna cała osoba, również w swym wymiarze doczesnym. Jeżeli człowiek zastrzega coś dla siebie lub rezerwuje sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie” (*Familiaris consortio* nr 11). Takie oddanie się w prawdziwej miłości jest tylko możliwe w małżeństwie, które mężczyzna i kobieta zawierają przez swój świadomy i wolny wybór, decydując się żyć do końca swoich dni w wewnętrznej wspólnoty życia i miłości.

W dzisiejszych czasach życie rodzinne zostało w dużym stopniu zdominowane przez myślenie ekonomiczne. Rodziny są poddane wielkiej presji. Dla gospodarki liczy się jednostka i jej produktywność. Człowiek jest postrzegany jako podatnik, który wnosi odpowiedni kapitał do budżetu. Dzieci oraz osoby, które troszczą się

⁹¹ R. Hajduk, *Małżeństwo i rodzina we współczesnym klimacie społecznym*, art. cyt., s. 120–121.

o nie w rodzinach, pozostają na ogół poza obszarem zainteresowania czynników politycznych i rządowych⁹².

W takich okolicznościach Kościół ma zadanie przypominać politykom, że od ich zaangażowania się na rzecz rodziny zależy przyszłość społeczeństwa. Dla właściwego wychowania dzieci, od których zależy przyszły kształt ziemskiej rzeczywistości, najlepszym środowiskiem jest rodzina, której nic nie jest w stanie zastąpić w dziele przekazywania miłości, akceptacji siebie i innych oraz w procesie socjalizacji. Pomimo rozmaitych prób pomniejszania społecznego znaczenia rodziny, której filarem jest małżeństwo zawarte przez mężczyznę i kobietę, jest ona stale najpewniejszym źródłem oparcia dla jednostek, fundamentem dającym im poczucie bezpieczeństwa i przynależności w zdepersonalizowanym środowisku, w kontekście coraz szybszego tempa życia i rosnących wymagań stawianych współczesnemu człowiekowi. Doświadczenie braku rodziny i tęsknota za ciepłem domowym prowadzą do ponownego odkrycia znaczenia trwałości relacji rodzinnych, bez których człowiek nie może urzeczywistnić siebie i nauczyć się „bogatszego człowieczeństwa” (por. KDK nr 52).

Misją Kościoła świadomego niebezpieczeństw wynikających z dążenia do ekonomizacji życia rodzinnego nie jest przedstawianie konkretnych rozwiązań strukturalnych w sferze polityczno-gospodarczej, gdyż stanowi to domenę polityków i ekonomistów. Zadaniem Kościoła jest za to poruszać sumienia współczesnych ludzi, przypominając, że „pierwszym kapitałem, który należy ocalić i docenić, jest człowiek, osoba, w swojej integralności” (*Caritas in veritate* nr 25), a pełna i zdrowa rodzina jest właściwym środowiskiem, w którym osoba ludzka odnajduje sens życia, odkrywa prawdziwy cel swego istnienia oraz swoją wielką i nienaruszalną godność.

3. Odpowiedzialność za polityczny wymiar życia publicznego

Kościół nie może żyć tylko dla siebie. Nie został on obdarowany przez Boga prawdą i zbawieniem, aby dary te schować pod kocem i delektować się nimi w „zamkniętej twierdzy”. Posłannictwem Kościoła jest misja ewangelizacyjna i zbawcza. Pełniąc tę misję, Kościół „wskazuje drogę, jaką człowiek powinien iść na tym świecie, by wejść do Królestwa Bożego. Jego nauka rozciąga się więc na cały porządek moralny, a zwłaszcza na sprawiedliwość, która winna regulować stosunki międzyludzkie. Należy to do przepowiadania Ewangelii. Miłość skłaniająca Kościół do przekazywania wszystkim łaski życia Bożego nakazuje mu także, przez skuteczne działanie jego członków, realizować prawdziwe dobro doczesne ludzi, dbać o ich kulturę i pozytywnie oddziaływać na integralne wyzwolenie z tego wszystkiego, co utrudnia rozwój osób. Kościół pragnie dobra człowieka we

⁹² R. Marx, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, München 2008, s. 102.

wszystkich jego wymiarach, najpierw jako obywatela «miasta Bożego», a następnie jako obywatela «miasta ziemskiego» (*Libertatis Conscientia* nr 63).

Wprawdzie Kościół musi dbać o to, aby jego posłannictwo nie ograniczyło się do rozwiązywania problemów porządku ziemskiego, to jednak nie może zapomnieć, iż pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką istnieje jedność, gdyż Kościół, służąc swoją *praxis* urzeczywistnieniu królestwa Bożego na ziemi, musi mieć na względzie dobro całego człowieka. Jego zadaniem jest rzucać „światło Ewangelii na rzeczywistości doczesne w ten sposób, by osoba ludzka została uzdrowiona ze swoich niedoli i podniesiona w swojej godności” (*Libertatis Conscientia* nr 65). Prawda Ewangelii, którą Kościół głosi światu, udziela odpowiedzi na podstawowe ludzkie pytania i oferuje ludziom wartości chrześcijańskie, które są jednocześnie wartościami ogólnoludzkimi (szacunek dla każdego człowieka, poszanowanie sumienia, docenienie komunikacji i partycypacji we wszystkich procesach, dążenie do wolności i samostanowienia w kształtowaniu życia osobistego)⁹³. Kościół wypełnia swoją misję, gdy w świetle prawdy chrześcijańskiej wskazuje na nadużycia, zniewolenia i ucisk, których ofiarą jest człowiek, gdy piętnuje próby wprowadzenia formy życia społecznego, w którym nie ma miejsca dla Boga, gdy „dokonuje oceny ruchów politycznych zamierzających walczyć z nędzą i uciskiem, kierujących się teoriami i metodami sprzecznymi z Ewangelią i przeciwstawiających się samemu człowiekowi” (*Libertatis Conscientia* nr 65). Niezbawialną powinnością Kościoła jest bowiem głosić Bożą prawdę, aby mogła kształtować życie publiczne w jego wymiarze kulturowym, społecznym, ekonomicznym, a zwłaszcza politycznym (por. *Caritas in veritate* nr 56).

Kościół ma obowiązek angażować się w życie polityczne nie dlatego, że posiada program polityczny, chce osiągnąć jakieś swoje prywatne cele albo zaprowadzić „dyktaturę kleru”. Wierny nauce Chrystusa zdaje sobie sprawę z tego, że nie można królestwa Bożego zastąpić królestwem ludzkim (por. *Spe salvi* nr 30). Dlatego przestrzega przed usunięciem transcendencji z horyzontu życia ludzkiego, gdyż wówczas człowiekowi grozi zagubienie się w perspektywie myślenia pragmatycznego i ekonomicznego. Gdy zaś ludzie wydani są na pastwę imperatywu technologicznego i ekonomicznego, łatwo mogą zagubić prawdę o swej ludzkiej godności i utracić prawdziwą wolność⁹⁴.

Kościół uczestniczy w życiu politycznym, ponieważ polityka to wkład w rozszerzanie sprawiedliwości społecznej. W poczuciu odpowiedzialności za prawdziwe szczęście człowieka zarówno w wieczności, jak i na ziemi swoim działaniem pastoralnym zwróconym ku światu Kościół przyczynia się do sprawiedliwszego podziału wciąż zmniejszających się szans życiowych na ziemi⁹⁵. Nie może się przy tym ograniczyć tylko do tzw. działalności społecznej, która polega na materialnym

⁹³ M. Kehl, *Kirche in der Fremde*, art. cyt., s. 45.

⁹⁴ R. Marx, *Das Kapital*, dz. cyt., s. 63.

⁹⁵ P.M. Zulehner, *Das Gottesgericht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Düsseldorf 1987, s. 63.

wspieraniu ubogich, prowadzenia domów dla samotnych matek, przytułków, hospicjów czy świetlic terapeutycznych⁹⁶. Działalność charytatywna jest jednym z istotnych obszarów działalności pastoralnej Kościoła, ale jej nie wyczerpuje. Swojego zbawczego posłannictwa Kościół nie może ograniczyć do działalności społecznej. Gdyby tak się stało, odszedłby od swojej misji głoszenia prawdy Ewangelii i zgodziłby się na oświeceniową koncepcję Kościoła, która jako jedna z instytucji pożytku publicznego służyła władzy państwowej i jako taka była przez nią w pełni akceptowana.

Zaangażowanie Kościoła w sferze społecznej i politycznej to coś więcej niż podejmowanie działań filantropijnych i społecznie użytecznych. Politycznego zaangażowania się Kościoła, a więc jego odpowiedzialnej troski o dobro wspólne nie można oddzielić od obowiązku głoszenia prawdy Ewangelii, z której wypływa konkretne orędzie społeczno-etyczne⁹⁷. Impulsy do swojej działalności politycznej Kościół czerpie nie z jakiejś ideologii, ale dlatego, że Ewangelia ukazuje prawdę o człowieku, o jego godności i powołaniu do uczestnictwa w chwale dzieci Bożych, a także prawdę o Bogu, który lituje się nad ludźmi uwikłanymi w grzech i domaga się poszanowania zasady sprawiedliwości oraz miłości społecznej w relacjach międzyludzkich⁹⁸. Głoszenie Ewangelii ma więc zawsze wymiar polityczny i jest „niebezpieczne” dla niesprawiedliwych stosunków społecznych, tendencyjnie ustanawianych praw i fałszywych obietnic wyborczych. Każde bowiem pytać o to, co jest ważne w życiu teraźniejszym i przyszłym, gdyż historyczne wydarzenia opisywane w Biblii i urzeczywistniane w liturgii Kościoła rzucają światło na to, co jest i co nadchodzi⁹⁹.

Gdy Kościół głosi Ewangelię, przypomina prawdę o tym, do czego jest zdolny człowiek i kim jest Bóg¹⁰⁰. Głosząc Jezusa, chrześcijanie odnawiają „*memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*”, poprzez które Syn Boży ocalił ludzi od śmierci wiecznej i ukazał potęgę miłości bez granic. Uczynił to w duchu solidarności z cierpiącymi, czego wymownymi znakami są Jego męka i śmierć. Chrystus, ofiara niesprawiedliwości, zmartwychwstał i żyje, dlatego pamięć o Nim ma charakter wyzwalaający i odkupieńczy i stanowi „znak sprzeciwu” dla współczesnego społeczeństwa i jego systemów. Stąd też nie należy się dziwić, że Kościół wierny Ewangelii staje się często przedmiotem ataków z powodu swego angażowania się w sprawy polityczne.

⁹⁶ A. Draguła, *Misterium, wspólnota, służba. O przyszłości Kościoła w Polsce*, „Więź” 9(2008), s. 75.

⁹⁷ R. Marx, *Das Kapital*, dz. cyt., s. 7.

⁹⁸ F.-X. Kaufmann, J.B. Metz, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i. B. 1987, s. 107.

⁹⁹ J.B. Metz, *Czy Kościół potrzebuje nowej reformacji?*, „Concilium” wyd. pol. (1970), s. 278.

¹⁰⁰ H. Windisch, *Man muss weggehen können und doch sein wie ein Baum*, w: H. Windisch, *Seelsorge neu gestalten. Fragen und Impulse*, Graz 1995, s. 66; G. Iammarone, *Redenzione. La liberazione dell'uomo nel cristianesimo e nelle religioni universali*, Cinisello Balsamo 1995, s. 214–217.

Kościół posiada silny głos w społeczeństwie, ponieważ w swojej proklamacji prawdy chrześcijańskiej czerpie z mocy samej Ewangelii i jej zdolności do kształtowania ludzkich sumień. Nikt nie może odebrać Kościołowi prawa do głoszenia Chrystusowej prawdy. Zadaniem Kościoła jest apelować do swoich członków o wierność nauce chrześcijańskiej i wywierać wpływ na postawę wierzących, a także w pluralistycznym społeczeństwie uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej, uzasadniając swoje stanowisko w sprawach politycznych i społecznych przy pomocy przekonujących argumentów, dotyczących konkretnego życia ludzkiego. Chodzi o otwarty, świadomy dialog ze wszystkimi siłami politycznymi, w którym jest miejsce także na sprzeciw, gdy wiara stanowi granicę dla akceptacji określonych zasad i form życia społecznego¹⁰¹.

Zaangażowanie Kościoła w kształtowanie sfery politycznej nie może przyjąć postaci sojuszu „tronu z ołtarzem”, ale też Kościół nie może pozwolić sobie na wykluczenie z życia politycznego. Religia nie utożsamia się z polityką, gdyż polityka ze swej natury ujawnia się w postaci wielu uprawnionych opcji, które znajdują swój wyraz w programach partii politycznych. Nie jest też misją Kościoła podsuwać politykom jakieś gotowe rozwiązania w kwestiach praktycznych, gdyż w tej dziedzinie władza polityczna posiada w pełni przysługującą jej autonomię. Politycy muszą być bowiem niezależni w swoim działaniu, aby mogli odpowiedzialnie decydować, co jest najlepsze dla dobra obywateli¹⁰².

Autonomii w dziedzinie praktycznych rozwiązań problemów politycznych nie można jednak nigdy mylić z „bezkrytycznym pluralizmem w wyborze zasad moralnych i podstawowych wartości” (*Nota doktrynalna* nr 2). Moralne nauczanie Kościoła wiąże katolików w sumieniu, co oznacza, że katolik nie może jako polityk lub obywatel opowiadać się za czymś, co jako wierzący w sumieniu uważa za złe. „Właściwie ukształtowane sumienie chrześcijańskie nie pozwala nikomu przyczyniać się przez oddanie głosu do realizacji programu politycznego lub konkretnej ustawy, które podważają podstawowe zasady wiary i moralności” (*Nota doktrynalna* nr 3). Słuszna postawa autonomii, która przysługuje katolikom w życiu politycznym, nie może zostać utożsamiona z niezależnością od moralnego i społecznego nauczania Kościoła.

W „nowej kulturze” postmodernistycznej, w której dyskurs społeczny poddany jest zasadzie „poprawności politycznej”, pojawiają się tendencje do odmawiania Kościołowi prawa do zabierania głosu w sprawach publicznych i politycznych. Gdy Kościół służący sprawie królestwa Bożego stawia Boga i Jego prawo w centrum życia osobistego i społecznego, oskarżany jest o zamach na demokrację. Niejednokrotnie akceptacja Kościoła w społeczeństwie ogranicza się do zezwolenia na prowadzenie działalności charytatywnej oraz do takiego oddziaływania na ludzkie

¹⁰¹ B. Reichert, *Der Glaube in einer pluralen Welt. Zur gesellschaftlichen und politischen Wirksamkeit des Christlichen*, „Entschluss” 2(1999), s. 26.

¹⁰² W. Twomey, *Kościół nie ma prawa ingerować w sferę polityki?*, w: R. Hajduk, *Współczesne herezje*, Olsztyn 2009, s. 135–136.

wnętrze, aby zostały zaspokojone potrzeby duchowe człowieka. W ten sposób zmusza się Kościół do odejścia od politycznej odpowiedzialności i próbuje się odebrać głos jednej z ważniejszych sił społecznych, która pełni niezwykle pożyteczną rolę „stróża porządku moralnego i krytycznego sumienia społeczeństwa”¹⁰³.

W tej sytuacji Kościół musi oprzeć się naciskom, które chcą zmusić go do skupienia się na sobie samym, ograniczyć jego udział w życiu publicznym do prowadzenia dzieł dobroczynnych oraz przyjąć postawę tzw. „neutralności politycznej”, której z uwagi na obowiązek głoszenia prawdy Chrystusowej nigdy nie jest w stanie osiągnąć. Prawda nie jest neutralna, czyli nijaka, gdyż pozwala dokonać rozeznania, co jest sprawiedliwe, a co krzywdzące, co uczciwe, a co podłe, co jest grzechem, a co cnotą. Prawda została przez Boga przekazana Kościołowi nie po to, aby wierzący delektowali się nią w przysłowiowej kruchcie, lecz by ją „czynić” i przekazywali światu jako fundament godności każdej osoby ludzkiej i drogę do prawdziwego wyzwolenia¹⁰⁴.

Chociaż religia często kojarzy się z promowaniem wartości społecznych i budzeniem sumień, to jednak rola Kościoła w życiu publicznym nie może zostać ograniczona do „produkcji moralności”¹⁰⁵. Ewangelia otwiera bowiem ludziom dostęp do Boga, aby w spotkaniu z Nim mogli doświadczyć transcendującej ich rzeczywistości, w której spotykają się z wyzwajającą miłością. Dopiero potem jako odpowiedź pojawia się nowy styl życia, nowa moralność. Z tego też względu państwu nie powinno być obojętne, że jego obywatele wierzą w Boga, którego istnienie jest oparciem dla ludzkiej godności i podstawą nadziei na przyszłość, której kształt zależy nie tylko od człowieka. Chociaż nie może być mowy o Kościele państwowym, to jednak Kościół i religia muszą być obecne w życiu publicznym jako kwestia wielkiej wagi dla wszystkich.

4. Wykorzystanie środków masowego przekazu

W epoce społecznego zróżnicowania środki masowego przekazu pełnią niezwykle istotną funkcję, gdyż pomagają człowiekowi znaleźć orientację w szybko zmieniającej się i często skomplikowanej rzeczywistości. To one kształtują tzw. opinię publiczną. Od doboru informacji zależy istnienie konkretnych treści w społeczeństwie. To, czego nie ma w środkach masowego przekazu, nie istnieje w opinii publicznej¹⁰⁶. Ponadto mass media przekazują tak wiele danych, że nie sposób je

¹⁰³ K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg i. B. 1993, s. 34; J. Mariński, *Czy zakryta wystarczy do działalności Kościoła?*, w: M. Rusecki, *Problemy współczesnego Kościoła*, Lublin 1996, s. 48.

¹⁰⁴ R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna*, dz. cyt., s. 49.

¹⁰⁵ R. Marx, *Das Kapital*, dz. cyt., s. 62.

¹⁰⁶ W. Anderau, *Konkretion: Medien*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. II, *Durchführungen*, Mainz 2000, s. 335.

sobie przyswoić. Trudność sprawia człowiekowi także konieczność rozróżnienia pomiędzy tym, co istotne, a co drugorzędne w przekazie medialnym.

Chociaż niełatwo sobie wyobrazić życie codzienne bez telewizji i innych środków masowego przekazu, to jednak trzeba pamiętać, iż nie zawsze wywierają one pozytywny wpływ na życie ludzi i ich rozwój osobowy. Za rozprzestrzenianie się „nowej kultury”, której cechy charakterystyczne i treści często niezgodne są z nauką chrześcijańską i nie służą promocji godności osoby ludzkiej, odpowiedzialność w znacznej mierze ponoszą środki masowego przekazu (por. *Ecclesia in Europa* nr 9). Lekceważenie zasady przekazu prawdy w informacji, brak poszanowania dla wartości ludzkich, kulturowych i duchowych, a także kierowanie się interesami partykularnymi lub kryteriami czysto ekonomicznymi, prowadzi często do naruszenia godności ludzkiej (por. *Ecclesia in Europa* nr 63).

Środki masowego przekazu mogą zostać wykorzystane do manipulowania odbiorcami, oształmiania ich spektakularnością ujęć oraz nowością faktów, utrwalania postaw konformistycznych i używania argumentów raczej uczuciowych aniżeli rozumowych. Wprawdzie mass media poszerzają horyzont ludzkiego życia, ale jednocześnie uprawiając „kulturalny terroryzm” (papież Paweł VI), narzucają człowiekowi określony sposób myślenia i dyktują, co jest w cenie i co jest na miarę czasów, którymi rządzi sukces i pieniądź¹⁰⁷. Wszystko to może doprowadzić do fałszywej percepcji rzeczywistości i propagowania hierarchii wartości niezgodnej z Ewangelią.

W świecie Internetu, gazet, nadajników telewizyjnych i radiowych Kościół stoi przed trudnym zadaniem. Jest bowiem świadom, że zdecydowana część wewnętrzkościelnej komunikacji płynie kanałami publicznymi, które nieustannie — obok ważnych informacji — kolportują potężne ilości tandetnej reklamy, nonsensów i kiczu. W przekazie prawdy ewangelicznej, a nawet samych tylko informacji o wydarzeniach z życia wspólnoty wierzących Kościół nie może upodobnić się do często „sięgającego bruku” poziomu świeckich mass mediów. Dlatego w swojej działalności musi stale być czujnym, by rozgraniczać pomiędzy tym, co budzi zainteresowanie środków masowego przekazu, a co jest istotnie ważne dla opinii publicznej¹⁰⁸.

Aby ludzie nie byli wydani „na pastwę” mass mediów, muszą pojawić się w przepowiadaniu kwestie religijne i egzystencjalne poruszane przez komunikatory. W ten sposób nawet to, co nieraz na pierwszy rzut oka wydaje się szkodliwe i niebezpieczne dla życia z wiary, może przyczynić się do pogłębienia życia duchowego i osiągania pełnej dojrzałości religijnej. Ponadto jest to okazja, by pomóc wierzącym odkryć właściwy sposób używania środków masowego przekazu, aby mogli wykorzystać przekazywane przez nie treści dla swego dobra.

¹⁰⁷ G. Mura, *Solitudine e angoscia: un destino dell'uomo?*, w: P. Coda, *Trinità. Vita di Dio progetto dell'uomo*, Roma 1989, s. 14; J. McDonnell, *Massmedia, British Culture and Gospel Values*, w: H. Montefiore, *The Gospel and Contemporary Culture*, art. cyt., s. 160; U. Beck, *Risikogesellschaft*, dz. cyt., s. 210.

¹⁰⁸ W. Anderau, *Konkretion: Medien*, art. cyt., s. 339.

Mass media w różnej postaci służą Kościołowi jako środki ewangelizacji i działania duszpasterskiego. Zadaniem Kościoła jest korzystać ze środków masowego przekazu, aby informować o swoich działaniach i zajmować publiczne stanowisko w dotyczących go kwestiach. Posługując się środkami masowego przekazu, Kościół winien pamiętać, że poprzez np. transmisje z uroczystości religijnych sięga nie tylko do wierzących, lecz także do ludzi zdystansowanych do życia religijnego i kościelnego. Aby publikacje i audycje religijne mogły konkurować z innymi, muszą być spełnione wysokie normy stawiane współcześnie mass mediom. Od pracowników kościelnych środków masowego przekazu wymaga to dziennikarskiego profesjonalizmu, który jednak nigdy nie powinien się okazać wymogiem istotniejszym od wierności prawdzie Chrystusowej Ewangelii.

Dobrze wykorzystane środki masowego przekazu służą lepszemu poznaniu się ludzi i ich wzajemnemu zbliżeniu, co jest istotne zwłaszcza w kontekście konfliktów międzynarodowych. Środki masowego przekazu mogą przyczynić się do rozwoju osoby ludzkiej; a dzieje się to dzięki otwarciu przed nimi szerokiego dostępu do dóbr kultury oraz do edukacji. Dzięki mass mediom może umocnić się jedna wielka rodzina ludzka. Także ludziom, którzy żyją samotnie, mass media pomagają zbliżyć się do siebie, skupiając ich uwagę w jednym miejscu i dając im poczucie wzajemnej bliskości¹⁰⁹.

Z tej pozytywnej roli środków masowego przekazu w życiu ludzi zdaje sobie sprawę Kościół, który „byłby winny przed swoim Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy, które umysł ludzki coraz bardziej usprawnia i doskonali” (*Evangeliæ nuntiandi* nr 45). Wbrew posądzonom o anachronizm Kościół otwiera się na nowoczesność, gdy podchodzi do środków masowego przekazu jako do wspaniałych narzędzi, które człowiek może wykorzystać zgodnie z wolą Stwórcy do budowania ściślejszych i rozumniejszych więzi łączących poszczególne osoby oraz całą rodzinę ludzką. Posługując się mass mediami w ewangelizacji, Kościół przyczynia się do kształtowania nowego języka, który pozwala ludziom lepiej wzajemnie poznać się i zrozumieć, jak i podjąć współpracę dla wspólnego dobra (por. *Communio et progressio* nr 12). Dla Kościoła oznacza to także zwiększenie jego zdolności komunikacyjnej, dzięki czemu Ewangelia w sposób bardziej zrozumiały i bardziej powszechny może dotrzeć do ludzi, ściślej jednocząc ich we wspólnym wyznawaniu wiary i wokół wspólnych wartości.

Korzystając w swej działalności ewangelizacyjnej ze środków masowego przekazu, Kościół służy nie sobie jako instytucji, ale ludziom. Korzystanie ze współczesnych komunikatorów jako tzw. „środków bogatych” nie jest podyktowane ani chęcią podporządkowania sobie opinii publicznej, ani zdobycia władzy w społeczeństwie czy uzyskania dostępu do większych środków finansowych. Gdyby tak było, instrumentalne wykorzystanie mass mediów dla własnych celów wprowadziłoby zakłócenia w spełnianie innych zadań wynikających z misji

¹⁰⁹ P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. IV, *Pastorale Futurologie*, Düsseldorf 1990, s. 205.

podejmowanej ze względu na dobro świata. Dlatego Kościół korzysta ze środków masowego przekazu tylko po to, by nieść ludziom światło ewangelicznej prawdy i wskazywać drogę wiodącą do źródła wiecznego zbawienia.

Wykorzystanie środków masowego przekazu w dziele ewangelizacji wyklucza podejmowanie jakichkolwiek prób manipulowania odbiorcami. Co więcej, kościelne mass media mogą służyć jako przeciwwaga w sytuacji, gdy ludzie poddawani są dominacji i manipulacji ze strony zagranicznych lub rodzimych środków masowego przekazu, z których korzystać mogą tylko nieliczni, najczęściej posiadający władzę i bogaci. Umożliwiając jak najszerszym grupom społecznym uczestnictwo w systemie społecznego przekazu i informacji, przyczyniają się do budowania sprawiedliwości i równouprawnienia w procesie społecznego komunikowania. Jest to rzecz niezwykle istotna, gdyż oddziaływanie środków masowego przekazu wpływa wielorako na warunki życia współczesnych ludzi (por. *Aetatis novae* nr 16).

Kościół ma prawo i obowiązek korzystać ze wszystkich środków masowego przekazu, aby nieść światu dobrą nowinę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Jego zadaniem jest także angażować się w tworzenie wolnej i sprawiedliwej kultury medialnej. Jej istotnym przejawem jest otwarta rozmowa społeczna, która charakteryzuje się tym, że wszystkie grupy społeczne mogą zabrać w niej głos i nie wycisza się opinii politycznie niepoprawnych. Z uwagi na siłę, jaką posiadają w społeczeństwie środki masowego przekazu, od skali i sposobu uczestnictwa Kościoła we współczesnym „targowisku idei” zależy, jak mocny będzie głos prawdy Chrystusowej i do jak wielu serc zdoła dotrzeć Ewangelia¹¹⁰.

5. Wsparcie dla zagubionych i cierpiących z powodu pustki duchowej

Pluralizacja i indywidualizacja życia społecznego, a także permanentne poczucie zagrożenia ludzkiej egzystencji sprawiają, że dzisiejszy człowiek znajduje się w bardzo skomplikowanej sytuacji. Pluralistyczne struktury współczesnego społeczeństwa nadają ludzkiemu życiu „nomadyczny”, ruchliwy charakter. Każdego dnia człowiek zmuszony jest poruszać się pomiędzy zróżnicowanymi ideologicznie, często przeciwstawnymi sobie sektorami życia społecznego, a w ciągu całego życia wielokrotnie zmienia swoje środowisko społeczne¹¹¹. W tak zmiennym świecie trudno jest znaleźć pewne oparcie, zwłaszcza że człowiek doświadcza ciągłych zmian nie tylko w sferze zewnętrznej życia społecznego, lecz także na płaszczyźnie własnej świadomości. Objawem tego są konflikty wewnętrzne, które pojawiają się, gdy ta sama kwestia w jednym sektorze życia społecznego uznawana

¹¹⁰ R. Hajduk, *Apologetyka pastoralna*, dz. cyt., s. 53.

¹¹¹ P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, dz. cyt., s. 159.

jest jako coś zobowiązującego, podczas gdy w innym nie posiada żadnego znaczenia.

Człowiek zmuszony samodzielnie poszukiwać sensu własnego życia, czuje się nieraz opuszczony i ma wrażenie, że nie jest w stanie sprostać postawionemu mu zadaniu. Wprawdzie ciągle wydaje się, że środowisko ma decydujący wpływ na przekonania i wybory ludzkie, chociażby w dziedzinie wiary¹¹², to jednak swoboda przemieszczania się, a także już prawie nieograniczona możliwość wyboru miejsca zamieszkania, środowiska społecznego czy zatrudnienia sprawia, że człowiek nie może już polegać na środowisku, z którego się wywodzi i które w naturalny sposób dawało mu oparcie oraz poczucie bezpieczeństwa. Osamotnienie i bezradność stają się niejednokrotnie przyczyną buntu przeciwko społeczeństwu i istniejącym w nim strukturalom, co prowadzi do odrzucenia wszystkiego — niejednokrotnie także tego, co pozytywne dla ludzkiego rozwoju — w imię dążenia do pełnej wolności i autonomii osobowej. Wówczas pojawia się obraz jednostki ludzkiej, pozostającej w absolutnej izolacji, niezależnej od nikogo i nieposiadającej żadnych zobowiązań. Człowiek sam próbuje się wtedy rozwijać, odrzucając wszelkie wartości i wszelkie relacje. Taka opcja życiowa nie może dać człowiekowi szczęścia, gdyż nikt nie jest w stanie zrozumieć siebie i prawdziwie wzrastać bez odniesienia do drugich, do świata i do Boga (por. *Redemptor hominis* nr 12)¹¹³.

Wielu ludzi, którzy cierpią z powodu zagubienia w świecie i pustki duchowej, szuka dzisiaj bezpiecznej przestrzeni, w której można by czuć się u siebie i znaleźć oparcie wśród niepewności dnia codziennego. Wskazuje na to popularność ezoteryki, spirytyzmu, okultyzmu i gnozy¹¹⁴, jak i rozwój fundamentalistycznie zorientowanych grup religijnych i sekt. Zwłaszcza osoby wrażliwe, opanowane przez lęk oraz ludzie młodzi stają się bardzo podatni na egzotyczne, synkretyczne formy zaspokajania potrzeb religijnych w rozmaitych sektach lub pseudoreligiach. Tam spodziewają się znaleźć zrozumienie dla swych pragnień oraz autentyczną wspólnotę, której nie doświadczają w zbyt wielkiej i zbyt oficjalnej społeczności Kościoła¹¹⁵.

Ludzie współcześni często zwracają się ku religii rozumianej jako otwartość na transcendencję, na ostateczny sens życia i jego tajemniczy charakter, na doświadczenie kosmicznej jedności i pełni. Człowiek współczesny często decyduje się na odrzucenie chrześcijaństwa, ale równocześnie szuka Boga, przy czym nie wie, jak to czynić i w jaki sposób doświadczyć Jego obecności. Często więc poddaje się religijności mitycznej, fatalistycznej, subiektywnej i sentymentalnej. W konsekwencji w epoce postmodernizmu szerzy się tzw. nowa religijność, która rozwija się

¹¹² T. Szawiel, *Religijna Polska, religijna Europa*, art. cyt., s. 26.

¹¹³ D. Murray, *Secularism and the New Europe*, dz. cyt., s. 8.

¹¹⁴ D. Funke, *Religion als Geborgenheit?*, „Theologie der Gegenwart” 2(1989), s. 95; J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*, dz. cyt., s. 167.

¹¹⁵ J. Bolewski, *Droga przez pustynię*, w: K. Górski, *Kościół w Polsce w warunkach wolności. Zagrożenia i szanse*, Warszawa 1993, s. 27; M. Libiszowska-Zółtkowska, *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, „Studia Socjologiczne” 3/4(1993), s. 108.

poza strukturami kościelnymi. Jej przykłady to różne formy ezoteryki, mistyki, antropozofii, medytacji wschodnich czy *New Age*, który poprzez odpowiednie techniki i terapie stara się pobudzić zmianę świadomości i pomóc człowiekowi dostroić się do wielkiej duszy świata, aby dzięki jedności z kosmosem mógł osiągnąć pokój z samym sobą¹¹⁶. Można zaobserwować także ożywienie w dziedzinie praktyk magicznych i okultystycznych. Na pytania o sens życia i o Boga człowiek szuka odpowiedzi nie tylko w religiach, ale nawet w rozmaitych technikach relaksacyjnych, samoobserwacji, bioenergetyce, autosugestii czy halucynacjach wywołanych zażywaniem narkotyków¹¹⁷. W ten sposób pojawia się „nowa duchowość”, której praktykowanie ma pomóc ludziom pokonać lęk i „uniesić się” ponad codzienność¹¹⁸.

Religia może zaspokoić ludzkie pragnienie „zadomowienia się” w rzeczywistości, gdy uda jej się ukazać świat jako sensowną całość. W takiej przestrzeni człowiek może znaleźć swoje indywidualne miejsce, a równocześnie wspólnotę, w której doświadczy przynależności i akceptacji. Tędy prowadzi także szlak wędrówki Kościoła, którego zadaniem jest stać się ojczyzną dla jak największej rzeszy współczesnych ludzi.

Chociaż w obecnych czasach rolę religii często starają się przejmować różnego rodzaju ideologie i utopie, które zachęcają do tworzenia wspólnot, a także nauka, która stara się podać wyjaśnienie rzeczywistości oraz terapeutici, dla których lęki i świat ludzkich uczuć stają się dzisiaj polem wytężonej pracy, to jednak ciągle jeszcze istnieją takie obszary życia ludzkiego, w których nowoczesne społeczeństwo nie jest w stanie zaproponować żadnych rozwiązań. Kruchość i śmiertelność człowieka oraz jego podatność na choroby nie uległy zmianie. Tak samo jak kiedyś, ludzie wciąż cierpią z powodu niesprawiedliwości i wyzysku. Na nic zdaje się ucieczka od cierpienia, gdy człowiek stacza się w coraz bardziej „mroczne poczucie braku sensu i zagubienia. Nie unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzwania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością” (*Spe salvi* nr 37). W ten sposób religia chrześcijańska może nadać sens najbardziej bolesnym doświadczeniom ludzkim.

Również dzisiaj w czasach postępu technicznego chrześcijaństwo ma do spełnienia istotną rolę, niosąc ludziom pociechę w chwilach cierpienia, doświadczenia nieszczęścia czy niesprawiedliwości. Religia pozwala człowiekowi czuć się bezpiecznie i nie tracić nadziei, gdy ten nie potrafi do końca samodzielnie zdecydować o własnym losie, gdy natrafia na przeciwności i sytuacje, w których jest zupełnie bezradny. W tym kontekście religia chrześcijańska ofiaruje człowie-

¹¹⁶ J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?*, Kraków 1993, s. 13–35; J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*, dz. cyt., s. 169–170.

¹¹⁷ L. Ząbło, *Poradnik rozwoju duchowego*, Sosnowiec 1992, s. 14; M. Ferguson, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, New York 1987, s. 375.

¹¹⁸ K. Gabriel, *Religiöse Heimatsuche — Religiöser Heimatverlust heute. Soziologische Feststellungen*, w: G. Koch, J. Pretschner, *Kirche als Heimat*, Würzburg 1991, s. 19–20.

kowi propozycję wyjścia z sytuacji, nadając kierunek ludzkim uczuciom i pomagając przezwyciężyć lęk wywołany niepewnością losu¹¹⁹.

W epoce postmodernistycznej, w której człowiekowi niejednokrotnie zdaje się, iż posiada nieskończone możliwości w podejmowaniu decyzji, Kościół ma zadanie uczyć ludzi właściwego podejścia do wolności, która jest jednocześnie darem Bożym i zadaniem powierzonym człowiekowi¹²⁰. Wolność jest wielkim dobrem człowieka, ale jej ostateczna wartość ujawnia się wtedy, gdy wolność zostanie właściwie użyta. Zgodnie z doktryną chrześcijańską, człowiek może w pełni zrozumieć sens ludzkiej wolności tylko w Osobie Jezusa Chrystusa, który używa swojej wolności nie po to, by realizować jakieś egoistyczne cele, lecz by swoje życie oddać za zbawienie ludzi. On jest Prawdą, która warunkuje osiągnięcie prawdziwej wolności. Bez tej Prawdy ludzka wolność pozostaje wolnością pozorną, rozumianą powierzchownie. Dlatego Kościół przychodzi ludziom z pomocą, głosząc Chrystusową prawdę, w której świetle człowiek odkrywa drogę wiodącą poprzez wybór dobra do pełni człowieczeństwa.

„Nowa kultura” postmodernistyczna i pluralizm w sferze wzorców osobowych oraz wartości stawiają przed Kościołem poważne zadanie prowadzenia dialogu ze współczesnym człowiekiem, zarówno wewnątrz jak i poza wspólnotą kościelną. Gdy Kościół ukazuje szczytne powołanie człowieka, pomaga ludziom w odnajdywaniu ich prawdziwej tożsamości oraz należącego do nich miejsca w świecie. Kościół może służyć człowiekowi, udzielając mu życzliwej i kompetentnej pomocy w nadawaniu kształtu jego egzystencji i formowaniu dojrzałego sumienia. Posługa Ewangelii okaże swoje zbawcze działanie, gdy proklamacja prawd wiary zostanie ściśle złączona z konkretnymi doświadczeniami egzystencjalnymi, które rodzą pytania o prawdziwy sens ludzkiej egzystencji¹²¹.

Ludzie oczekują od Kościoła, że pomoże im spojrzeć we właściwy sposób na ich historię życiową oraz pozytywnie wykorzystać poczynione doświadczenia. Nie chodzi tylko o to, aby Kościół mówił o miłości, lecz aby stworzył przestrzeń, w której ludzie będą mogli dostrzec i pogłębiać związek pomiędzy swymi doświadczeniami a symbolami wiary. Współczesny człowiek pragnie, aby Kościół pomógł mu wyjść z marazmu i zwątpienia, budząc i wzmacniając nadzieję. Tylko wówczas Kościół stanie się upragnioną przestrzenią, w której człowiek spotyka Boga i doświadcza Jego zbawczej mocy.

Kościół stanie się dla ludzi ojczyzną wszędzie tam, gdzie w jego przestrzeni ludzie spotkają się z akceptacją i doświadczą miłości w kontaktach ze współczesnymi uczniami Chrystusa¹²². Potrzeba w Kościele takich odniesień międzyludzkich, w których poszczególne osoby będą mogły rozpoznawać swoją godność, rozwijać swoją własną osobowość i pomagać wzrastać innym. Tam, gdzie relacje we

¹¹⁹ Tamże, s. 12.

¹²⁰ J. Bajda, *Powołanie i wychowanie do wolności*, „Studia nad Rodziną” 2(1998), s. 16.

¹²¹ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 200.

¹²² J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi?*, dz. cyt., s. 205; V. Packard, *The Naked Society*, dz. cyt., s. 289.

wspólnotach nacechowane są takim sposobem komunikacji i nawiązywania wzajemnych kontaktów, wierzący mają szansę coraz bardziej zbliżyć się do tajemnicy Boga i ze spotkania z miłującym Stwórcą czerpać impulsy do działania w swoim życiu społecznym. Jednostka ludzka, wspierana przez wspólnotę i traktowana jako podmiot, będzie w stanie stawiać czoła osobistym bólom i konfliktom, dostrzegając w nich szansę poznania prawdy o sobie i osiągnięcia pełni osobowego rozwoju. Wtedy też nie podda się apokaliptycznej panice, lecz żyć będzie nadzieją wyrastającą z ufności pokładanej w żywym Bogu. Jej życie wypełni miłość, która zwycięży nad nienawiścią i pragnieniem odpłacania złem za złe.

Kościół stanie się dla ludzi miejscem, w którym znajduje zaspokojenie ludzka potrzeba bezpieczeństwa i przynależności, gdy przyjmie rolę służi zarówno w przestrzeni życia religijnego, jak i w solidarności z cierpiącymi. Chodzi więc o postawę Kościoła, którą charakteryzuje pełne zrozumienie dla problemów współczesnego człowieka i jego oczekiwań w stosunku do religii, a także o gotowość do towarzyszenia ludziom w poszukiwaniu sensu życia. Aby sprostać temu zadaniu, potrzeba Kościołowi takich form życia i działalności duszpasterskiej, w których konkretna jednostka znajdzie przestrzeń i wsparcie w procesie odkrywania swojego miejsca w świecie w świetle wiary. Potrzeba w tym względzie zatroskania o cały lud Boży, aby „zadomowienie się w wierze” było udziałem jak najszerzej rzeszy wierzących, a nie tylko jakichś kościelnych elit¹²³.

Kościół pomoże człowiekowi zadomowić się w świecie, gdy w swojej służebnej i solidarnej *praxis* opowie się po stronie zagubionych i cierpiących. W nowoczesnych społeczeństwach chodzi o zaangażowanie się na rzecz ludzi pozbawionych w społeczności miejsca, które odpowiada godności człowieka, a więc o opowiedzenie się po stronie ubogich i bezrobotnych, poszkodowanych i pozbawionych pomocy¹²⁴. Taka postawa Kościoła oznacza, że otwiera swoje gościnne podwoje nie tylko dla „swoich”, ale dla każdego człowieka w potrzebie, pokazując w ten sposób, że pragnie stać się miejscem otwartym i przyjaznym dla wszystkich ludzi na ziemi.

¹²³ J. Mariański, *Kościół w sytuacji przejścia od totalitaryzmu do demokracji*, „Colleganea Theologica” 4(1993), s. 110.

¹²⁴ K. Gabriel, *Religiöse Heimatsuche — Religiöser Heimatverlust heute*, art. cyt., s. 26.

PRAKSEOLOGIA

Istotą Kościoła jest działać, czyli ewangelizować, uświęcać świat i ludzi, formować ludzkie sumienia itd. Teologia pastoralna nie tylko poddaje analizie działanie Kościoła w określonym czasie i przestrzeni, ale stara się również w oparciu o doświadczenie i refleksję naukową wypracować konkretne wskazania praktyczne, które pomogą dostosować działalność duszpasterską w jej kształcie do wymogów współczesności, a przede wszystkim przyczynią się do tego, aby zbawcze działanie Boga jak najpełniej dotarło do jak najszerzej rzeszy ludzi. W obszarze prakseologii formułowane są postulaty dotyczące praktyki duszpasterskiej, w których ujawniają się konsekwencje dla pastoralnej aktywności Kościoła, wypływające z kairologii i kryteriologii. W ten sposób teologia pastoralna przyczynia się do rozwoju kościelnej działalności, która potrzebuje ciągłej weryfikacji i odnowy.

I. MODELE PASTORALNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA

W odpowiedzi na wyzwanie, na które składa się obraz rzeczywistości oraz sytuacja współczesnego człowieka uwikłanego w procesy społeczne i zagubionego pośród poglądów oraz wartości lansowanych przez kulturę postmodernistyczną pojawiają się modele działalności pastoralnej. Są one próbą ujęcia sposobu istnienia i działania Kościoła, który określa kształt swojej aktywności pastoralnej w oparciu o kryteria teologiczne oraz przesłanki kairologiczne. Można więc mówić o modelu jako o formie operacjonalizacji danych ekklezjologicznych ze względu na działalność duszpasterską Kościoła¹.

Modele mają to do siebie, że starają się ująć przy pomocy określonej konstrukcji rzeczywistość, która jest zawsze o wiele bogatsza aniżeli próba jej interpretacji, dokonana przy pomocy wybranego schematu. Dlatego mankamentem modelowego ujmowania rzeczywistości jest absolutyzowanie jednego z jej aspek-

¹ J.A. Ramos, *Teologia pastoral*, Madrid 1995, s. 125.

tów. Jednakże w przypadku teologii pastoralnej modele duszpasterskiego działania mają ten istotny walor, że stanowią próbę przekładu „ekleziologii esencjalnej” na „ekleziologię egzystencjalną” (K. Rahner) w określonej sytuacji historycznej i kulturowej. Dzięki temu modele kościelnej *praxis* inspirują do działania, ukazując zarówno jego sposoby, jak i obszary domagające się interwencji duszpasterskiej o specyficznym charakterze.

Przedstawione poniżej modele działalności pastoralnej nie mogą być traktowane rozłącznie, gdyż w pewnym sensie wzajemnie się dopełniają, a nawet niejednokrotnie w swej treści pokrywają się ze sobą. Ich prezentacja spełni swoją rolę, gdy pobudzi do refleksji nad dominującym współcześnie modelem duszpasterskiej *praxis* i pomoże dokonać rozeznania co do wagi i przydatności inicjatyw podejmowanych w duszpasterstwie.

1. Mistagogia

Pojęcie mistagogii pojawia się już w czasach starożytnych w obyczajach pogańskich i oznacza wprowadzenie w tajemnice misteriów kultycznych². Chrzęścianie, podobnie jak i wyznawcy innych religii, przechowywali w tajemnicy swoje zwyczaje, rytury i modlitwy. Dopiero po inicjacji chrześcijańskiej, która dokonywała się podczas Nocy Paschalnej, nowo ochrzczeni otrzymywali wyjaśnienie znaczenia sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii, które dopiero co przyjęli. To wprowadzenie w tajemnice chrześcijańskie, które miało miejsce podczas Oktawy Paschalnej, nazywano mistagogią. Do najbardziej znanych dzisiaj autorów tzw. katechez mistagogicznych zaliczyć należy przede wszystkim św. Ambrożego, św. Cyryla Jerozolimskiego i Maksyma Wyznawcę³.

W czasie przygotowania do chrztu, które trwało czasem kilka lat, katechumeni poznawali prawdy wiary, przykazania, Modlitwę Pańską; nie słyszeli natomiast nic na temat chrztu i innych sakramentów⁴. O nich mówiły dopiero katechezy mistagogiczne, w których chodziło o wyjaśnienie tego, co już się dokonało w życiu słuchaczy. Katechezy te nie polegały na nauczaniu katechizmu, a więc nie były sprowadzone do przekazu wiedzy na płaszczyźnie czysto intelektualnej. Sama inicjacja chrześcijańska była dla nowych chrześcijan czymś poruszającym, wręcz

² H. Haslinger, *Was ist Mystagogie? Praktisch-theologische Annäherung an einen strapazierten Begriff*, w: S. Knobloch, H. Haslinger, *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991, s. 20.

³ E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, s. 13.

⁴ R. Zerfass, *Die kirchlichen Grundvollzüge — im Horizont der Gottesherrschaft*, w: *Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen, Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriß*, München 1994, s. 45.

wstrząsającym⁵; dlatego też same katechezy musiały mieć charakter interakcji i poruszać całą osobę⁶.

Kościół jest sakramentem zjednoczenia Boga z ludźmi, a więc sam jest tajemnicą obecności Boga we wspólnocie wierzących. Kościół, który dostrzega w swoim życiu i działaniu znaki obecności Boga, nabiera tym samym „sprawności”, by pełnić posługę mistagoga wobec ludzi, którzy sami nie potrafią dostrzec w swojej rzeczywistości znaków działania Boga. Kościół, będąc znakiem obecności Boga w świecie, służy ludziom w duchu mistagogii, gdy pomaga im dostrzec skierowane do nich „małe znaki czasu”, poprzez które Bóg zwraca się ku nim ze swoim darem zbawienia. Gdy Kościół wspiera człowieka w odkrywaniu śladów Boga w jego życiu i wskazuje mu kierunek realizacji jego najgłębszego wewnętrznego pragnienia znalezienia prawdy, dobra i piękna, pełni wobec współczesnego świata funkcję maieutyczną⁷.

Duszpasterstwo rozumiane jako mistagogia, które nawiązuje do sposobu postępowania wobec neofitów w starożytności, jest nie tyle realizacją istotnego postulatu teologicznego, ale przede wszystkim odpowiedzią na potrzeby współczesnych ludzi, którzy są spragnieni osobistego doświadczenia Boga⁸. Duszpasterstwo

⁵ H. Haslinger, *Was ist Mystagogie?*, art. cyt., s. 21.

⁶ W centrum mistagogii znajdowała się nie jakaś treść, ale sam człowiek. Jego zdolność pojmowania oraz sytuacja życiowa określały sposób przeprowadzenia katechezy. Mistagog nie mógł niczego narzucać swoim słuchaczom odgórnie, ale jego zadaniem było wyjść im naprzeciw, tak aby ich osobowość i zdolność pojmowania nadały kształt przebiegowi katechezy. Neofici nie byli biernymi adresatami katechetycznych pouczeń, lecz autentycznymi partnerami w dialogu. W katechezach mistagogicznych pierwszorzędne znaczenie miała nie tyle wiedza teologiczna na temat chrześcijańskich tajemnic, lecz sam człowiek i jego osobiste doświadczenie dokonane w czasie przyjmowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Dopiero po indywidualnym przeżyciu liturgii sakramentalnej, w której człowiek mógł doświadczyć samego siebie, następowała mistagogia, w ramach której neofita mógł pogłębić swoją własną świadomość co do włączenia się we wspólnotę chrześcijan poprzez sakramenty. Zadaniem mistagogii było więc pomóc człowiekowi nawiązać świadomą relację pomiędzy jego własną osobą a rzeczywistością sakramentalną. Stąd też dla mistagoga było rzeczą wielkiej wagi, by w katechezach uwzględnić usposobienie poszczególnych neofitów, ich sytuację społeczną oraz osobiste potrzeby. Chodziło o to, by ukazać sakrament jako czynność symboliczną wyrażając to, co dokonuje się w życiu konkretnego człowieka. Dzięki temu celebrowanie liturgiczne nie mogło być pojmowane jako akt magiczny, lecz jako wydarzenie dotyczące bezpośrednio egzystencji ludzkiej i „ujmujące” ją w znak.

Mistagog nie pełnił roli przełożonego w stosunku do neofitów, lecz służył człowiekowi pomocą w nawiązaniu (czy też umocnieniu) osobistego kontaktu z Bogiem. Jego zadaniem było poprowadzić człowieka do spotkania z Bogiem, a więc pomóc człowiekowi usłyszeć wezwanie Boga i udzielić na nie odpowiedzi. Symbole chrześcijańskie były znakami spotkania człowieka z Bogiem i pewnego rodzaju „oparciem” dla ich wzajemnej relacji. Znaki sakramentalne nie mogły być z tego względu traktowane jako coś odizolowanego od całego życia ludzkiego, lecz musiało ono znajdować w nich swój wyraz. Punktem wyjścia w starożytnej mistagogii chrześcijańskiej nie była wiedza mistagoga, ale sposób podejścia do nowo ochrzczonego, do jego egzystencjalnej rzeczywistości i możliwości rozumienia chrześcijańskich prawd wiary; H. Haslinger, *Sich selbst entdecken — Gott erfahren. Für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*, Mainz 1991, s. 41.

⁷ A. Cordovilla, „Gracia sobre gracia”. *El hombre a la luz del misterio del Verbo Encarnado*, w: G. Určbarri Bilbao, *Teología y nueva evangelización*, Madrid 2009, s. 136.

⁸ R. Hajduk, *Odkrywać obecność Boga w życiu codziennym — duszpasterz mistagogiem*, cz. I, „Biblioteka Kaznodziejska” 1(2003), s. 33–34.

mistagogiczne służy nie tyle pogłębieniu znajomości Boga (wiedza) u wierzących, co prowadzi do nawiązania egzystencjalnego kontaktu z Bogiem, w którego miłość od początku swego istnienia są zanurzeni.

Od początku istnienia świata Bóg obecny jest w ludzkiej historii. Kościół, który żyje i działa z tą świadomością, jest Kościołem „mistycznym”⁹. Zadanie Kościoła polega wówczas na tym, by odsłonić przed ludźmi obecność Boga, który już od dawna działa w świecie. Kościół nie przynosi Boga, ale pomaga zobaczyć Go w każdej sytuacji. Każde wydarzenie jest bowiem opowieścią o Bogu, który zwraca się do człowieka, przynosząc mu zbawienie¹⁰.

Kościół jest zanurzony w rzeczywistość, w której rozgrywa się dramat pomiędzy historią zbawienia i historią potępienia. Jej głównym bohaterem jest człowiek, który dokonuje wyboru: przyjmuje zaproszenie Boga albo je odrzuca. Zadaniem Kościoła jest pokazać człowiekowi drogę do wolności i zachęcić go, by urzeczywistnił w swoim życiu powołanie, które otrzymał od Boga. Nie można dokonać tego za pomocą moralnych pouczeń, lecz poprzez wytrwałą pracę, dzięki której odsłania się mistyczny wymiar rzeczywistości¹¹. Kościół jest bowiem „sakramentem świata”, który opowiada ludziom, jakie zamiary ma Bóg wobec każdego z nich i w jaki sposób ludzkie działanie może wpłynąć na historię Boga z ludźmi. Kościół wprowadza człowieka w tajemnicę, którą jest historia miłości Boga do człowieka¹².

Bóg już od dawna zamieszkuje w ludzkiej rzeczywistości i można dostrzec Go w ludzkiej historii wcześniej, zanim ten czy ów człowiek pojawił się na ziemi i był w stanie coś uczynić. Bóg przychodzi wcześniej niż misjonarze głoszący Ewangelię. Trójjedyny Bóg zawsze uprzedza ich działanie swoją łaską, którą ogarnia ludzi. Bóg w Trójcy jedyny nieustannie objawia się w świadomości i sumieniu, w historii i społeczeństwie, w wydarzeniach i losach narodów. Dlatego nie chodzi o to, by „wprowadzać” Boga w ludzką rzeczywistość, lecz by Go dostrzec i przyznać należne Mu miejsce¹³.

Nie Kościół jako pierwszy dokonuje tego, co jest decydujące dla zbawienia człowieka: działalność Kościoła nie jest początkiem historii zbawienia dla konkretnych ludzi, lecz mistagogią, czyli wprowadzeniem człowieka w ową tajemnicę, którą zawsze jest i pozostaje ludzkie życie, a mianowicie historia miłości Boga do każdego człowieka. Bóg bowiem już od dawna działa zarówno w życiu ochrzczonych jak i nieochrzczonych jako ich najbardziej wewnętrzne pragnienie pełni,

⁹ P.M. Zulehner, *Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft*, Düsseldorf 1987, s. 62.

¹⁰ P.M. Zulehner, *Lebenserfahrungen auf dem Weg von der versorgten zur sorgenden Gemeinde*, „Lebendige Seelsorge” 5(1984), s. 302.

¹¹ P.M. Zulehner, *Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit*, „Stimmen der Zeit” 9(1991), s. 603.

¹² P.M. Zulehner, *Priestermangel praktisch. Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde*, München 1983, s. 139–140.

¹³ O. Fuchs, *Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990, s. 179; K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg i. B. 1993, s. 67.

szczęśliwego życia, pokoju, bezgranicznej wolności i dającej bezpieczeństwo ostatecznej przystani¹⁴.

Bóg nie jest skrępowany społecznymi strukturami kościelnymi, lecz działa także poza wspólnotą kościelną. Działanie Boże nie jest zależne od sprawowania czynności sakramentalnych albo od działalności urzędowych przedstawicieli Kościoła, ponieważ Bóg zwraca się do człowieka z miłością uprzedzającą, która istnieje przed i ponad wszelkimi rytami, zasadami i prawami. Sakramenty opowiadają o Bożych zamiarach względem człowieka i przyczyniają się do tego, że owe zamiary Boże ujawniają się w życiu człowieka. W tym kontekście słowa „zbawienie” i „łaska” nie dotyczą w pierwszym rzędzie przemiany człowieka, tzn. jego uświęcenia, oczyszczenia i powołania, lecz mówią o Bogu, który zwraca się ku człowiekowi¹⁵.

Tylko Bóg zbawia. Kościół zaś i wszystko to, co ludzie w Kościele dla siebie nawzajem czynią, jest miejscem, w którym można doświadczyć zbawczego działania Boga¹⁶. Zbawcze i wyzwajające działanie Boga, które ma już od dawna miejsce w codziennym życiu i które często w splocie różnych wydarzeń nie jest dostrzegane, przybiera w czasie celebracji liturgicznych postać mowy, znaków i czynów. Duszpasterstwo posiada więc charakter mistagogiczny, gdy wprowadza człowieka w tajemnicę, w którą już dawno jest zanurzony — w jego własne życie otoczone życzliwością miłującego Boga¹⁷.

Duszpasterstwo mistagogiczne zwraca swoją uwagę na konkretnego człowieka i na jego doświadczenie życiowe; jednak nie dla zaspokojenia ludzkiej ciekawości duszpasterzy, lecz w postawie szacunku i czci dla bliźniego, która stanowi nieodzowny warunek, aby można było pomóc osobie ludzkiej jako podmiotowi dotrzeć do prawdy o własnym życiu z Bogiem¹⁸. W mistagogicznym duszpasterstwie pierwszeństwo należy się bowiem człowiekowi, który wraz z całą wspólnotą wierzących staje się podmiotem wobec Boga. Stwórca i Odkupiciel objawia się człowiekowi, a ten może sam doświadczyć w swym życiu Jego obecności. Dlatego zadaniem duszpasterzy jest dostrzec obecność Boga tam, gdzie słowo „Bóg” jeszcze się nie pojawiło, aby następnie mówić ludziom o bliskości Boga, której można było samemu wcześniej doświadczyć¹⁹.

W duszpasterstwie nie można pomijać przekazu prawd wiary, ale też nie wolno do nauczania ograniczyć całej działalności pastoralnej. Należy również unikać

¹⁴ „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...”. *Zur Theologie der Seelsorge heute*. P.M. Zulehner im Gespräch mit K. Rahner, Düsseldorf 1984, s. 57.

¹⁵ P.M. Zulehner, *Priestermangel praktisch*, dz. cyt., s. 139.

¹⁶ P.M. Zulehner, *Pastoral: Entriegelung des Menschen*, „Theologie der Gegenwart” 3(1980), s. 8.

¹⁷ R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996, s. 187.

¹⁸ S. Knobloch, *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996, s. 197.

¹⁹ H.J.M. Nouwen, *Gottes Clown sein. Geistlich leben in unserer Zeit*, Freiburg i. B. 1992, s. 97.

sytuacji, kiedy to treści wiary przekazywane są w taki sposób, jakoby chodziło o jakąś oderwaną od życia abstrakcyjną rzeczywistość. Jest to istotny postulat z uwagi na fakt, że odkrywanie prawdy o Bogu obecnym w życiu człowieka nie może pomijać treści prawd wiary²⁰. W historii życiowej człowieka wyzwania i konflikty stają się impulsem do refleksji, aktualizacji i pogłębienia przekazanej mu wiary. W tego rodzaju procesie człowiek uczy się przyjmować wiarę jako coś osobistego.

Działalność duszpasterska rozumiana jako mistagogia polega więc na tym, by pomóc człowiekowi odsłonić tajemnicę rzeczywistości, w której żyje, i przypominać o Bogu, który kroczy z nami poprzez historię²¹. W ten sposób mistagogia pozwala duszpasterzowi uświadomić sobie, że człowiek już znajduje się w przestrzeni zbawczego działania Boga, zanim ktoś, a więc także Kościół, podejmie jakąkolwiek w tym względzie inicjatywę. Każda osoba ludzka od początku swego istnienia znajduje się w tajemniczej relacji do Boga, dzięki której człowiek posiada niezbywalną wartość. Otwierając się z ufnością i wiarą na działanie Boga, człowiek może się urzeczywistnić i w odpowiedzialny sposób kształtować swoje życie w solidarności z całym ludem Bożym.

2. Towarzystwo

Życie ludzkie musi mieć jakiś sens. Każdy człowiek ma zadanie uczynić swoje życie pięknym, tzn. nadać mu sens i zgodnie z nim je rozwijać. Aby człowiek mógł wypełnić swoje życie sensem, potrzeba mu wskazówek i wyjaśnień, które pomogą mu zobaczyć piękno i wartość życia. Z tego względu przed duszpasterstwem pojawia się zadanie wspierania człowieka w poszukiwaniu sensownego i szczęśliwego życia. O takim duszpasterstwie mówi teologia pastoralna jako teologia „towarzystwa” albo teologia „drogi”²², która ściśle związana jest z koncepcją duszpasterstwa jako mistagogii.

Kościół jest ludem Bożym, który kroczy ścieżkami historii, dzieląc z ludźmi ich troski i nadzieje. Drogi Kościoła są drogami ludzkimi, a życie człowieka podobne jest do drogi ludu Bożego, który został powołany przez Boga, aby nieustannie wędrować z miejsca na miejsce. Być w drodze to żyć w ciągłym napięciu pomiędzy łaską a wolnością, wiarą a niewiarą, nadzieją i bezsilnością, miłością i egoizmem. Kościół, który jest pielgrzymującym ludem Bożym, tym bardziej zbliża się do ludzi, im mocniej świadom jest swojej bezradności, grzeszności i zależności we wszystkim od mocy łaski Bożej.

²⁰ S. Knobloch, *Praktische Theologie*, dz. cyt., s. 201.

²¹ P.M. Zulehner, *Pastoral: Entriegelung des Menschen*, art. cyt., s. 10.

²² P.M. Zulehner, *Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral*, Freiburg i. B. 1978, s. 11 i 60.

Sytuacja jednostki ludzkiej w dzisiejszym społeczeństwie jest bardzo skomplikowana, ponieważ współczesny świat wywołuje zamęt w sercach ludzkich, proponując człowiekowi szeroki wachlarz odpowiedzi na dręczące go pytania egzystencjalne. Wśród pluralizmu poglądów i postaw pojawiają się nowe propozycje na życie, nowe „mądrości życiowe”, które utrudniają człowiekowi odnalezienie właściwego kierunku i sensu życia. W tym kontekście chrześcijańska wizja świata i rozumienie powołania człowieka stają się jedną z wielu propozycji, według których współcześni ludzie mogą kształtować swoje życie²³.

Poszukiwanie sensu życia oraz związane z nim pytania, lęki, zawiedzione nadzieje, zaprzepaszczone możliwości i wciąż puste życzenia są wyzwaniem dla duszpasterskiej działalności Kościoła. Z troskany o człowieka duszpasterz zwraca uwagę nie tylko na zmieniającą się sytuację społeczną, lecz stara się ogarnąć życie we wszystkich jego wymiarach. Dlatego usiłuje przezwyciężyć rozdział pomiędzy życiem i wiarą oraz pomiędzy dobrze znanym z codzienności obliczem świata a sferą tego, co boskie i święte²⁴. Korzystając z doświadczenia Jezusa i Jego „mądrości życiowej”, próbuje uchronić człowieka przed dezorientacją i zniechęceniem. Chce służyć człowiekowi pomocą, by mógł swoje życie przeżywać w duchu Ewangelii, odpowiadając świadomie i konsekwentnie na zaproszenie Jezusa, który sam jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14,6).

Aby można było ukazać ludziom, jak wspaniałe możliwości życiowe stoją przed nimi otworem, trzeba wspólnie z zainteresowanymi przyjrzeć się ich dotychczasowemu życiu i przemyśleć je dogłębnie. Należy także zwrócić uwagę na to, co dobre i prawdziwe w innych, „światowych” sposobach życia. To, co jest bezimiennie chrześcijańskie, w niejednym przypadku może stać się punktem zaczepienia dla rozwinięcia działalności duszpasterskiej. Dlatego też duszpasterstwo zaprasza każdego człowieka, aby krytycznie spojrzeć na odziedziczony przez siebie albo uzyskany samodzielnie sposób na życie. Gdy zaakceptuje to, co do tej pory było dobre i odrzuci to, co negatywne albo bezużyteczne, będzie mógł świadomie opowiedzieć się za Jezusem i żyć zgodnie z Jego wolą²⁵.

Wielość światopoglądów i religii, zróżnicowane struktury społeczne i rozmaicie ukształtowane hierarchie wartości sprawiają, że chrześcijaństwo jest tylko jedną z wizji szczęśliwego życia. Trzeba jednak przy tym zaznaczyć, że to, co prezentuje Kościół, nie może być przez duszpasterzy traktowane jako jedna z wielu propozycji, które na rynku społecznym czekają spokojnie na klienta. Chociaż Kościół dystansuje się od stosowania jakichkolwiek „konkwistadorskich” nacisków i nie chce zdobywać chrześcijan za wszelką cenę, to jednak, wychodząc naprzeciw człowiekowi, nie może ograniczyć się do zaprezentowania jakiejś miłej i niewiążącej propozycji, lecz musi zwracać się do ludzi z zaproszeniem²⁶. Zaproszenie

²³ Tamże, s. 16–17.

²⁴ J. Müller, *Vom „ungeteilten Leben” ausgehen. Pastoraltheologische Perspektiven einer Orts- und Wegbestimmung der Seelsorge*, „Lebendige Seelsorge” 1/2(1990), s. 54.

²⁵ P.M. Zulehner, *Helft den Menschen leben*, dz. cyt., s. 65–66.

²⁶ Tamże, s. 72.

— w odróżnieniu od propozycji — jest skierowane bezpośrednio do człowieka i domaga się odpowiedzi (gdy ktoś odrzuca zaproszenie, wkłada w to o wiele więcej zaangażowania, aniżeli wtedy, kiedy przechodzi obojętnie obok jakiejś niezobowiązującej propozycji). Zaproszenie zobowiązuje człowieka do zajęcia określonego stanowiska wobec Jezusa i Jego Ewangelii: przyjęcie lub odrzucenie. Taka zaś czy inna decyzja pociąga za sobą konsekwencje.

Kiedy Kościół pragnie zwrócić się do człowieka z zaproszeniem, nie może stać w miejscu, lecz musi wyjść mu naprzeciw. Dlatego też duszpasterstwo powinno mieć charakter dynamiczny. Duszpasterzowi nie wolno czekać, aż pojawi się ktoś, kto poprosi go o pomoc. Jeśli chce, aby zaproszenie do życia w duchu Ewangelii dotarło do szukającego orientacji brata, musi otworzyć drzwi i wyjść drugiemu człowiekowi naprzeciw. Wtedy ma szansę spotkać także tych, którzy myślą i żyją inaczej. Wtedy może dotknąć samej rzeczywistości, której poznanie pozwoli mu w nowy, bardziej realistyczny i konkretny sposób spojrzeć na swoją posługę.

Towarzyszyć może bliźniemu tylko ktoś, kto jest wrażliwy na cierpienie, które dotyka dzisiejszych ludzi z różnych powodów. Jednym ze źródeł cierpienia współczesnych ludzi jest konieczność dokonania wyboru pomiędzy rozmaitymi możliwościami nadania sensu własnemu życiu. Człowiek cierpi, gdyż lęka się podjąć decyzję, której skutki może odczuwać przez całe swoje życie. W takiej sytuacji obecność towarzysza w osobie duszpasterza pozwala człowiekowi nie tylko doświadczyć duchowego wparcia, ale także pomaga mu zobiektywizować swoje spojrzenie na rzeczywistość i swoją sytuację egzystencjalną. Dzięki temu, w momencie podejmowania decyzji życiowych będzie mógł w sposób bardziej świadomy i odpowiedzialny dokonywać swoich wyborów życiowych.

Duszpasterz jako towarzysz duchowy, którego zadaniem jest uzdrawianie zranionej przez lęk wewnętrznej kondycji ludzkiej, winien najpierw poznać bliźniego, jego bóle, radości i zmartwienia, które nadają kształt jego życiu, a następnie towarzyszyć mu w jego cierpieniu²⁷. W ten sposób duszpasterz upodobnia się do Boga — Dobrego Pasterza, który widzi nędzę swojego ludu i przychodzi mu z pomocą (por. Wj 3,7). Bóg jest pełen współczucia, co szczególnie wyraz znajduje w Osobie Jezusa Chrystusa. Jest On Emanuelem — Bogiem z nami, który w pełni doświadczył ludzkiej samotności i który żyje w solidarności z ludźmi. Jest sługą obmywającym stopy i leczącym ludzkie rany, posłusznym Ojcu w pełnieniu Jego woli z bezgraniczną miłością²⁸.

Dla duszpasterza towarzyszyć drugiemu człowiekowi w postawie współczucia to więcej niż być miłym czy łagodnym. Chodzi bowiem o dzielenie z ludźmi tych samych przeżyć, które są ich udziałem w codzienności. Jest to dzielenie bólu, cierpienia, strachu i udręki, którymi przepełnione jest życie ludzkie (por. Ga 6,2)²⁹. Dlatego współczucie domaga się od duszpasterza nie tyle wykonywania zabiegów

²⁷ H.J.M. Nouwen, *Przekroczyć siebie*, Poznań 2000, s. 89.

²⁸ H.J.M. Nouwen, D.P. McNeill, D.A. Morrison, *Compassion*, London 1993, s. 45.

²⁹ Tamże, s. 4-5.

zmierzających do uśmierzenia bólu poprzez środki zaradcze, ale towarzyszenia tym, którzy cierpią. Obecność w chwilach bólu i cierpienia więcej znaczy niż największe dzieła czy porady. Jest ona podstawą działalności duszpasterskiej, gdyż współczująca obecność duszpasterza sprawia, że człowiek w potrzebie nie pozostaje sam, a duszpasterz odkrywa prawdziwy sens swojej posługi, stając się darem dla drugiej osoby³⁰.

Towarzyszenie kierowane współczuciem domaga się, aby duszpasterz nie był gdzieś ponad ludźmi czy też pozostawał dla nich niedostępny, lecz znajdował się pośrodku ludzi, był dla nich widoczny i otwarty na wymianę doświadczeń. Duszpasterz winien być zawsze gotów dzielić z ludźmi swoje życie, ponieważ początek i koniec wszelkiego chrześcijańskiego towarzyszenia duchowego stanowi ofiarowanie swego życia dla drugich³¹.

Duszpasterstwo rozumiane jako posługa towarzyszenia jest drogą „w dół”, która przypomina uniżenie się Jezusa i Jego zanurzenie się w świat ubogich, złamanych na duchu, cierpiących, wołających o współczucie. Dla duszpasterza oznacza to rezygnację z dążenia do osiągnięcia jakichkolwiek światowych korzyści, gdyż ubodzy i cierpiący mogą obdarować go jedynie radością i pokojem dzieci Bożych. Wówczas to duszpasterz, poświęcając swe życie dla innych, wzmacnia swą tożsamość jako sługi Chrystusa i rozpoznaje swe wyjątkowe miejsce w rodzinie ludzkiej, której potrzeba ewangelicznych wartości i wzorców osobowych³².

Posługa towarzyszenia nie wymaga więc od duszpasterza, by znał odpowiedzi na wszystkie pytania, lecz by pozostał w zjednoczeniu z człowiekiem w chwilach cierpienia nawet wtedy, gdy będzie przekonany, iż brakuje mu rozwiązań i odpowiedzi na ludzkie problemy³³. Nie oznacza to, że duszpasterz może ograniczyć swą posługę jedynie do biernej, niemej obecności. Jego zadaniem jest bowiem szukać razem z cierpiącymi znaków nadziei na lepsze jutro i ukazywać je tak, aby ludzie mogli przekonać się, że jest ktoś, kto osobiście angażuje się w rozwiązanie ich problemów³⁴.

Duszpasterz towarzyszący drugiemu człowiekowi nie może nigdy zapomnieć, że to nie on zbawia i ocala, ale że Jezus uczynił to już raz na zawsze. Jego misją zaś jest w imię Jezusa ofiarować się ludziom jako towarzysz i przewodnik po świecie ducha. Sama obecność duszpasterza staje się już wtedy pierwszym znakiem nadziei, gdyż ból dzielony z drugim człowiekiem nie paraliżuje już cierpiącego, ale mobilizuje go do poszukiwania ukrytego dotąd poza bólem sensu życia. Cierpienie staje się wtedy drogą do wyzwolenia. Nadzieja nie opiera się na jakiejś sile

³⁰ H.J.M. Nouwen, *Feuer, das von innen brennt. Stille und Gebet*, Freiburg i. B. 1987, s. 31; H.J.M. Nouwen, D.P. McNeill, D.A. Morrison, *Compassion*, dz. cyt., s. 14.

³¹ H.J.M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel. Kapłan we współczesnym świecie*, Poznań 1994, s. 81.

³² H.J.M. Nouwen, *Der Kelch unseres Lebens. Ganzheitlich Mensch sein*, Freiburg i. B. 1997, s. 64.

³³ H.J.M. Nouwen, *Jesus, Sinn meines Lebens*, Freiburg i. B. 1988, s. 51.

³⁴ H.J.M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, dz. cyt., s. 84-85.

duszpasterza zdolnej rozwiązać problemy ludzi, z którymi się styka, lecz na miłości Boga, która staje się widzialna, gdy duszpasterz napełniony Bożą miłością oddaje się na służbę cierpiącym i zagubionym. Dzięki obecności duszpasterza mała nadzieja oparta na serdecznej bliskości drugiego człowieka szybko przekształca się w wielką nadzieję, gdyż towarzyszenie człowiekowi w imię Chrystusa jest wskazaniem drogi ku wielkiej nadziei, której fundamentem jest Bóg posiadający ludzkie oblicze i miłujący do końca każdego człowieka bez wyjątku i całą ludzkość (por. *Spe salvi* nr 31).

Spotkanie duszpasterza z poszukującym sensu życia człowiekiem pomaga mu dokonać dobrego wyboru i przeciwstawić się temu, co odbiera człowiekowi godność i nie pozwala mu żyć pełnią życia. Oszołomiony mnóstwem propozycji na życie człowiek dzięki obecności duszpasterza będzie mógł opowiedzieć się za Jezusem i uczynić z Ewangelii własny sposób życia, odkrywając, że chrześcijaństwo posiada „praktyczną”, życiową wartość, a wiara w Chrystusa pozwala przekonać się, „kim w rzeczywistości jest człowiek i co powinien czynić, aby prawdziwie być człowiekiem” (por. *Spe salvi* nr 6).

Chrześcijanie, którzy chcą prowadzić autentyczny chrześcijański żywot, potrzebują doświadczenia solidarności. Gdy ktoś dzięki obecności duszpasterza odczuwa, że nie jest sam, uzyskuje nowe siły, które pozwolą mu skutecznie przeciwstawić się współczesnemu nihilizmowi i materializmowi. Wtedy też odnajduje drogę do uzyskania swojej własnej tożsamości. Relacja z drugim człowiekiem pozwala mu doświadczyć, że wszyscy ludzie są zanurzeni w tej samej rzeczywistości i dzielą wspólny los, a także, iż „to, co najbardziej osobiste, jest też najbardziej powszechne” (C.R. Rogers). Dlatego im głębszą relację nawiąże człowiek z innymi ludźmi, tym lepiej rozwinię się jego indywidualna tożsamość. Duszpasterz, który wprowadza człowieka we wspólnotę przenikniętą duchem Ewangelii, pomaga mu nawiązać osobistą relację z Jezusem i w ten sposób wstąpić na drogę wiodącą do pełni człowieczeństwa³⁵.

3. Gościnność

Od początku historii Kościoła gościnność odgrywała istotną rolę w życiu wspólnot chrześcijańskich, pełniąc rolę znaku rozpoznawczego obecności uczniów Chrystusa w danym miejscu (por. Rz 12,13, Hbr 13,1)³⁶. Ojcowie Kościoła przypominali wierzącym, że „gościnność sprzyja wzrostowi przyjaźni i przynosi obfite błogosławieństwo” (św. Ambroży, *O obowiązkach*, Księga II, rozdz. XXI) oraz że „przyjmując i goszcząc świętych, przyjmujesz Chrystusa” (św. Jan Chryzostom, *Komentarz do Listu do Rzymian*, Homilia XXI). Św. Benedykt polecał

³⁵ Tamże, s. 79–80.

³⁶ R. Zerfass, *Menschliche Seelsorge. Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst*, Freiburg i. B. 1986, s. 17–18.

swoim współbraciom, by każdemu przybyszowi okazywać gościnę i oddawać cześć jak Chrystusowi; przełożony zaś winien się z nim modlić i czytać Pismo Święte, okazując mu przy tym całą miłość (*Reguła św. Benedykta*, rozdz. LIII).

Gościnność w dzisiejszym duszpasterstwie rozumiana jest jako sposób ukazania i komunikowania ludziom Bożej „filantropii” (por. Mdr 11,26) — bezinteresownej życzliwości Boga względem każdego człowieka³⁷. Współczesny Kościół, który stara się pamiętać o obowiązku gościnności i w jej duchu rozwijać swoją działalność pastoralną, chce stać się dzisiaj przestrzenią, w której człowiek może się zatrzymać i znaleźć wytchnienie. Wspólnota kościelna, która jest oazą pokoju i dobroci, staje się alternatywną przestrzenią życiową w obrębie społeczeństwa, w którym wszystko dokonuje się w coraz szybszym tempie. Jeśli człowiek w kościelnej przestrzeni odczuje, że jest rozumiany i poważnie traktowany, że inni go akceptują, znoszą i podtrzymują, może rozwinać swoją zdolność do nawiązywania relacji, umocnić swoją nadzieję i uzyskać radość życia³⁸.

Ludzie doświadczający w codziennym życiu zniewolenia i anonimowości, szukają przestrzeni, w której będą mieli swoje własne imię i będą mogli wybierać to, co daje im poczucie sensu życia. Taką przestrzenią staje się Kościół, gdy utrudzeni i obciążeni mogą w nim odpocząć i nabrać sił. Wspólnota parafialna, a nawet samo świętowanie Eucharystii może mieć w sobie coś z atmosfery pokoju i wytchnienia. Kościół powinien bowiem stanowić miejsce, w którym powstaje przekonanie, że można żyć inaczej, pełniej, nie poddając się nieraz brutalnym regułom walki o wyższą pozycję społeczną i lepszy byt³⁹.

Kościół okazuje się być wspólnotą gościnną, gdy człowiek może mieć w niej swoje imię. Nie jest on bowiem jakimś anonimowym członkiem kościelnej wspólnoty, lecz osobą; nie jest także tylko jednym z wielu obiektów troski duszpasterskiej, lecz konkretnym i niepowtarzalnym bytem ludzkim⁴⁰. Stykając się z Kościołem, musi odczuwać, że jest kimś ważnym i że we wszystkim, czego w Kościele doświadcza i słucha, chodzi właśnie o niego. Tylko wówczas będzie miał poczucie pewności i bezpieczeństwa, jeśli przekona się, że jest akceptowany przez innych ze wszystkimi swoimi słabościami oraz zaletami i jeśli doświadczy, że może na innych polegać⁴¹.

Cały świat mówi dzisiaj o wielkości i godności człowieka; tymczasem w rzeczywistości człowiek spotyka się częstokroć z brakiem szacunku i poniżeniem. W tej sytuacji współczesny Kościół ma zadanie bronić godności osoby ludzkiej oraz na co dzień — słowem i czynem — tę godność podkreślać. Motywację ku temu wzmacnia fakt, że każdy ochrzczony jest powołany, by być podmiotem

³⁷ R. Calvo Pérez, *Hacia una pastoral nueva en misión*, Burgos 2004, s. 283.

³⁸ L. Wachinger, *Erlösendes Umgehen miteinander*, „Lebendige Seelsorge” 1(1986), s. 32.

³⁹ P.M. Zulehner, *Helft den Menschen leben*, dz. cyt., s. 81.

⁴⁰ P.M. Zulehner, *Kirche — Anwalt des Menschen. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen*, Wien 1981, s. 124.

⁴¹ W. Rück, *Begleitung statt Angebot*, „Lebendige Seelsorge” 1/2(1990), s. 82.

w Kościele i we wszystkich jego wspólnotach⁴². Dlatego potrzebna jest człowiekowi przestrzeń, w której będzie przez innych dostrzegany i doceniany. Wtedy też będą mogły dojść do głosu jego potrzeby i pytania egzystencjalne.

Taką przestrzenią stanie się Kościół, który chce być spokojną przystanią i miejscem odpoczynku dla tych, którzy nie są w społeczeństwie akceptowani, zagubieni i pozostawieni na pastwę losu⁴³. Aby tak się stało, potrzeba umacniania się w duchu *communio* „Kościola relacji”, w którym panują braterskie odniesienia, w którym ludzie dostrzegają i zachęcają się nawzajem, by każdy realizował swoje wyjątkowe powołanie⁴⁴ i w którym „władza” (urzędowa i jakakolwiek inna) jest służbą. W Kościele, którego prawdziwym bogactwem są ludzie, każdy może coś dać od siebie i równocześnie coś otrzymać i każdy jest w stanie udzielać innym pociechy, równocześnie samemu jej potrzebując⁴⁵. W ten sposób wypełniać się będzie jedno z najważniejszych zadań Kościoła, które polega na tym, by jednoczyć ludzi ze sobą wokół Chrystusa i budować solidarną, braterską wspólnotę. Wówczas też Kościół zamieni się w gościnny i bezpieczny dom, w którym obciążeni i utrudnieni znajdą wytchnienie i pocieszenie.

Duszpasterstwo naznaczone gościnnością posiada wielką moc misjonarską i równocześnie dalekie jest od prozelityzmu. Jego siła tkwi bowiem w gestach życzliwości zrozumiałych dla wszystkich, w których można dostrzec dar Bożego odkupienia skierowany do wszystkich ludzi⁴⁶. Duszpasterstwo gościnności urzeczywistnia się w Kościele, który naprawdę istnieje tylko wówczas, gdy jest otwarty na wszystkich ludzi, ukazując im piękno życia z Chrystusem.

Za tworzenie otwartego i życzliwego środowiska w przestrzeni kościelnej odpowiedzialni są przede wszystkim duszpasterze. Gościnność w ich życiu to nie tylko przestrzeń zarezerwowana na spotkanie z drugim człowiekiem czy pozytywny klimat we wspólnocie, ale to przede wszystkim cnota, czyli stała dyspozycja, by zwrócić się ku bliźniemu i otworzyć przed nim serce. Tak rozumiana gościnność pomaga duszpasterzowi przemienić lęk w siłę świadectwa i z człowieka ograniczonego w swych zainteresowaniach do własnej osoby stać się kimś, kto kieruje się Chrystusowym przykładem służby i otwartości na innych⁴⁷.

Gościnność w duszpasterstwie polega przede wszystkim na stworzeniu wolnej przestrzeni, w którą obcy człowiek może wejść i stać się dla duszpasterza przyjacielem. W duszpasterstwie gościnności nie chodzi o zmienianie ludzi na siłę, lecz o oddanie im do dyspozycji czasu i miejsca, w którym mogą spokojnie się poruszać i samodzielnie szukać dla siebie odpowiedzi na nurtujące ich pytania. Nie

jest bowiem sztuką dać gotowe odpowiedzi, pozostawiając człowieka bez możliwości wyboru. Wtedy zamiast doświadczenia wewnętrznego wyzwolenia człowiek styka się z „duchową agresją”, na którą reaguje przyjęciem postawy obronnej.

Gościnność, która polega na uwalnianiu serca od lęku i ukazaniu człowiekowi szerokich możliwości wyboru, prowadzi do tego, by bliźni mógł odnaleźć własny sposób życia. Paradoks gościnności polega na tym, że wyzwala i otwiera ona przed człowiekiem nowe możliwości urzeczywistniania własnej wolności, gdy tworzy przestrzeń wolną od lęku i pomaga w osiąganiu prawdziwego szczęścia⁴⁸.

W tym kontekście ewidentnym brakiem gościnności będzie uznanie bliźniego za swoją własność, którą można rozporządzać według własnego uznania. Gościnność nie polega również na tym, by zasypać bliźniego jakąś wiedzą nieprzydatną do życia. O gościnności nie można mówić także, gdy gospodarz nie wykazuje gotowości do wymiany doświadczeń ze swoim gościem⁴⁹. Na brak gościnności wskazuje takie zachowanie, które przypomina sprawowanie władzy nad bliźnim, co daje o sobie znać wówczas, gdy duszpasterz wykorzystuje swoją przewagę wynikającą z posiadanych przez siebie umiejętności, wiedzy i urzędu, by wyrzucić presję na drugiego człowieka. Gościnność nie ma miejsca także wówczas, gdy nawiązanie kontaktu z drugim człowiekiem posiada charakter czysto oficjalny, tzn. gdy duszpasterz podchodzi do swojego partnera jak profesjonalista wykonujący swój zawód, nie zwracając uwagi na aspekt duchowy, jaki posiada spotkanie dwóch osób. Tego rodzaju podejście rodzi w człowieku lęk, budzi gniew, a nawet wrogość, a tym samym przeszkadza w międzyosobowym dialogu, który może mieć miejsce tylko wtedy, gdy jest oparty na wrażliwości i otwartości ze strony duszpasterza⁵⁰.

Pierwszą oznaką gościnności ze strony duszpasterza jest gotowość do słuchania tego, co druga osoba ma do powiedzenia. Jest to słuchanie ze współczuciem, które nie potępia, lecz rozpoznaje to, co łączy opowiadającego historię własnego życia z historią życiową gospodarza. To właśnie przez wysłuchanie bliźniego dokonuje się jego uzdrowienie, gdyż dzięki temu, że gospodarz autentycznie angażuje się w historię opowiadaną przez gościa, może on odnaleźć w swojej historii życiowej ślady obecności Boga. Wówczas to człowiek nabiera zaufania względem Boga, gdyż odkrywa Jego obecność i jej doświadcza w swojej egzystencji⁵¹.

Słuchanie to nie tylko technika, która sprawia, że bliźni może wypowiedzieć wszystko, lecz również chodzi o to, by człowiek dotknięty bólem znalazł kogoś, kto naprawdę chce wysłuchać jego historii. Ludzie zatem mogą stać się dla siebie nawzajem pomocą poprzez swą życzliwość i cierpliwie przysłuchiwanie się temu, co mają sobie do powiedzenia⁵².

⁴² P.M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, t. II, *Gemeindepastoral*, Düsseldorf 1989, s. 93.

⁴³ R. Zerfass, *Christliche Gemeinde — Heimat für alle? Bedingungen und Möglichkeiten aus der Sicht Praktischer Theologie*, w: G. Koch, J. Pretschner, *Kirche als Heimat*, Würzburg 1991, s. 44.

⁴⁴ R. Zerfass, *Gemeinde als Ort der Hoffnung*, „Diakonia” 1(1984), s. 34.

⁴⁵ R. Zerfass, *Christliche Gemeinde — Heimat für alle?*, art. cyt., s. 53.

⁴⁶ R. Zerfass, *Menschliche Seelsorge*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁷ H.J.M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, dz. cyt., s. 98–99.

⁴⁸ H.J.M. Nouwen, *Przekroczyć siebie*, dz. cyt., s. 66–67.

⁴⁹ Tamże, s. 80–81.

⁵⁰ H.J.M. Nouwen, *Adam. God's Beloved*, London 1997, s. 26.

⁵¹ H.J.M. Nouwen, *Przekroczyć siebie*, dz. cyt., s. 89–91.

⁵² H.J.M. Nouwen, *In ihm das Leben finden. Einübungen*, Freiburg i. B. 1982, s. 89.

Duszpasterstwo jako gościnność jest sposobem takiego odnoszenia się do ludzi, który stwarza przestrzeń wolności. Tego typu kształtowanie relacji międzyosobowych to wyraźna alternatywa dla powszechnie spotykanego sposobu podchodzenia ludzi do siebie we współczesnym społeczeństwie. Człowiekowi żyjącemu w szybko zmieniających się układach społecznych nic nie służy bardziej niż miejsce, w którym można odetchnąć, zrezygnować z postawy obronnej, gdyż w przestrzeni gościnnego duszpasterstwa nie trzeba niczego „przynosić” i można ją w każdym momencie opuścić, nie lękając się, że stanie się to powodem utraty jakiejś korzyści. Stąd tak ważną rzeczą jest tworzenie wolnej i przyjaznej przestrzeni, w której cierpiący może powierzyć siebie komuś, kto jest gotów i kto potrafi słuchać⁵³.

Aby człowiek mógł doświadczyć duszpasterskiej gościnności, duszpasterz jako gospodarz musi mieć jasno sprecyzowane ideały i w taki też sposób je prezentować. Nie może ukrywać się pod maską neutralności, która przez ludzi może zostać zinterpretowana jako obojętność. Bez jasności poglądów gospodarza gość nie znajdzie punktów orientacyjnych w odkrytej przez siebie przestrzeni wolności, ponieważ dialog nie jest możliwy między „kimś” a „nikim”. Równocześnie gospodarz nie powinien stawiać jakichkolwiek warunków przybyśzowi lub zmuszać go do przyjęcia obcych i niezrozumiałych dla niego poglądów. Tego rodzaju nachalność sprzyja bowiem powstawaniu atmosfery podejrzliwości, a bliźniego skłania do przyjęcia postawy obronnej, gdyż człowiek, czując, że ktoś chce wprowadzić go w tak wąski zaulek, aby nie miał już z niego żadnego wyjścia, będzie traktował duszpasterza jako agresora⁵⁴.

Gościnność w duszpasterstwie oznacza zawsze poszanowanie dla idei innych ludzi i ich doświadczeń oraz dialog, a nie monolog. Stworzyć przestrzeń gościnności dla innych oznacza więc pozwolić bliźniemu odczuć, że ma duszpasterzowi coś do podarowania oraz że on sam i jego doświadczenia zasługują na autentyczny szacunek. W ten sposób duszpasterz daje świadectwo o tym, że „można kochać, bo jest się kochanym, że można dawać, bo już się wiele otrzymało, że można uzdrawiać, bo wcześniej jest się uzdrowionym przez Tego, którego serce jest większe od ludzkiego serca”⁵⁵. W tak uzyskanej przestrzeni gość otrzymuje ze strony gospodarza zachętę, by żyć własnym życiem i cieszyć się, że jego doświadczenia i marzenia, którymi się dzieli, są darem, który może uczynić życie innych ludzi bogatszym i pełniejszym.

⁵³ H.J.M. Nouwen, *Przekroczyć siebie*, dz. cyt., s. 89.

⁵⁴ Tamże, s. 90–92.

⁵⁵ H.J.M. Nouwen, *Zraniony uzdrowiciel*, dz. cyt., s. 101.

4. Ewangelizacja

Kościół ma do podarowania światu coś niezwykle cennego i istotnego dla wszystkich ludzi. Jest to Ewangelia, czyli dobra nowina lub wieść o odniesionym zwycięstwie, która musi być głoszona. Zgodnie ze swoją naturą posiada ona w sobie niezwykłą siłę komunikacyjną, ponieważ ze względu na swoją zaskakującą treść wychodzi naprzeciw ludzkiej potrzebie komunikowania. Dlatego też od początku głoszenie Ewangelii o zwycięstwie Jezusa nad grzechem i śmiercią oddziałuje jak zapalnik, wywołując reakcję łańcuchową. Słuchacze są poruszeni dobrą nowiną zbawienia i muszą reagować. Ich reakcja prowadzi do dalszej komunikacji, która ogrania świat, gdyż Bóg, który jest miłością, spełnia najgłębsze ludzkie pragnienia: być kochanym i odpowiedzieć miłością na miłość, być wyzwolonym z niewoli Szatana i żyć nadzieją na życie wieczne⁵⁶.

Aby głosić Ewangelię, chrześcijanie posługują się różnymi środkami: przeprowadzają spektakularne akcje uliczne, promują rock chrześcijański, wywieszają billboardy z prowokacyjną treścią religijną czy głoszą tzw. misje ewangelizacyjne. Jednak ewangelizacja to coś więcej, niż poszczególne akcje. Ewangelizacja jest życiem Kościoła. Celem całej działalności apostolskiej Kościoła jest głosić Ewangelię o królestwie Bożym, które w Chrystusie przybliży się do ludzi i wyczekuje swojego spełnienia na końcu czasów. Kościół zaś jest sakramentem królestwa i przez niego królestwo urzeczywistnia się na ziemi. Jednak tylko od Boga zależy, kiedy nastąpi jego pełnia w biegu ziemskiej historii. Zdanie się we wszystkim na Boga, który jest Panem ludzkich dziejów, oznacza, że decydującą normą działalności pastoralnej Kościoła nie jest „sukces” rozumiany w kategoriach socjologicznych (liczebny rozwój Kościoła) ani politycznych (obecność w strukturach tego świata), ale wierność Chrystusowi, który powierzył Kościołowi dzieło ewangelizacji⁵⁷.

„Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem, a wreszcie żeby uobecniał nieustannie ofiarę Chrystusa w odprawianiu Mszy św., która jest pamiątką Jego śmierci i chwalebnego Zmartwychwstania” (*Evangelií nuntiandi* nr 14). Ewangelizacja obejmuje całą duszpasterską działalność Kościoła, o ile jest zorientowana na przekaz radosnej nowiny Jezusa o królestwie Bożym oraz nadziei, która ma swe oparcie w zaangażowaniu Boga w losy świata. Jest ona działalnością całego Kościoła, który ukazuje się światu jako wspólnota ludzi głoszących Ewangelię. Do

⁵⁶ H.-J. Klauck, *Volk Gottes und Leib Christi oder: Von der kommunikativen Kraft der Bilder. Neutestamentliche Vorgaben für die Kirche von heute*, w: G. Koch, J. Pretscher, *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchengenerationen*, Würzburg 1994, s. 9–10; W. Kirschlager, *Hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben? — Zum biblischen Verständnis von Erlösung*, w: E. Christen, W. Kirschlager, *Erlöst durch Jesus Christus*, Freiburg Schweiz 2000, s. 40–41.

⁵⁷ P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris 1954, s. 19–52.

wypełniania tego zadania powołani są duchowni i świeccy. Adresatem ewangelizacji są zarówno ludzie należący do Kościoła, jak i wszyscy inni żyjący poza nim. Jest to posługa na rzecz całej ludzkości. Jej celem jest ustanowienie na ziemi cywilizacji miłości⁵⁸.

W ewangelizacji chodzi nie tylko o głoszenie słowa Bożego, lecz o słowa i czyny, o ortodoksję i ortopraksję. Ewangelizacja dokonuje się tam, gdzie życie wspólnoty Kościoła staje się dla świata radosną nowiną: „Wspólnota chrześcijan nigdy nie zamyka się sama w sobie; jej życie wewnętrzne — życie modlitwy, słuchanie słowa i nauki Apostołów, wykonywanie miłości braterskiej, łamanie chleba — osiąga swą pełną moc tylko wtedy, kiedy staje się świadectwem, wzbudza podziw, rodzi nawrócenie, staje się przepowiadaniem i obwieszczaniem ewangelii” (*Evangelii nuntiandi* nr 15).

Ewangelizować to zwiastować i dzielić z innymi dar Boga Jezusa Chrystusa, który sam objawia się ludziom jako miłość i komunika. Ewangelizować to także dawać świadectwo, tzn. żyć — w zgodności wiary i praktyki — darem odkupienia, którym obdarzył nas Ojciec w Jezusie Chrystusie⁵⁹. Z tego względu potrzeba całościowej wizji ewangelizacji, w której całe życie jest rozumiane jako świadectwo ewangelizujące, stanowiące kontekst dla wypowiedzanego słowa. Co więcej, gdy chrześcijanie żyją wiarą, nadzieją i miłością, całe życie Kościoła staje się słowem Bożym w świecie, znakiem obecności Chrystusa pomiędzy ludźmi⁶⁰. W dziele ewangelizacji należy zatem dać pierwszeństwo świadectwu, doświadczeniu i życiu wiary, w których ujawnia się moc słowa Bożego owocującego w postawie i działaniu wierzących. Pierwszym świadectwem wobec świata jest bowiem zawsze „czyn, który sam się interpretuje” (D. Bonhoeffer).

Świadectwa Ewangelii nie wolno redukować do moralizowania⁶¹. Przekaz wiary jest zawsze duchowym procesem, który polega nie na dogmatycznej i moralnej indoktrynacji, lecz na mistagogicznym wprowadzeniu człowieka w tajemnicę jego własnego życia. Zadaniem ewangelizującego Kościoła jest stanąć z ludźmi przed Bogiem, który zawsze jest obecny w ich życiu i pomóc im odkryć ową historię miłości, w której Bóg związał się z człowiekiem. Dlatego też ewangelizacja nie zmierza od razu do tego, aby człowieka „nawrócić”, ale chce opowiedzieć o tym, co podtrzymuje i wypełnia ludzkie życie; chce dać świadectwo o Bożej obecności” (W. Kasper).

Nie do pogodzenia z komunikacją dobrej nowiny jest zachowanie agresywne, pretensjonalne, które wywołuje frustrację i zniechęcenie. Przekaz wiary nie polega bowiem na tym, że ewangelizator od razu ze swoim świadectwem wiary „napada”

⁵⁸ E. Klinger, *Die Kirche der Basisgemeinden. Der Mensch als Prinzip der Ekklesiologie*, w: E. Klinger, R. Zeffass, *Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils*, Würzburg 1984, s. 52.

⁵⁹ M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, Mediolan 1988, s. 211–212.

⁶⁰ P. Hitz, *Jésus ressuscité, l'humanité et l'Eglise*, „Lumen Vitae” 20(1965), s. 450.

⁶¹ C.G. Andrade, *La nuova evangelizzazione nell'orizzonte dell'Europa postcristiana*, w: A. Beghetto, *La nuova evangelizzazione e i religiosi*, Roma 1991, s. 37.

na człowieka i „obezwładnia” go dobrą nowiną. Nic bardziej nie szkodzi dziełu ewangelizacji jak religijna nachalność. Prawdziwego ewangelizatora można poznać po tym, że gotów jest nie tylko mówić, ale i słuchać — także tego, co Duch Święty chce mu powiedzieć nawet w spotkaniu z (na pozór) niewierzącym człowiekiem. Głosicielom Ewangelii potrzebna jest postawa kenozy, aby zrozumieć oraz zaakceptować problemy i bóle drugiego człowieka. Wówczas ewangelizacja jest procesem duchowym, w którym człowiek lepiej poznaje siebie i odkrywa tajemnicę otaczającej go rzeczywistości. Gdy ewangelizacja ukazuje życie ludzkie w horyzoncie Bożej obecności, staje się posługą dla dobra i szczęścia człowieka⁶².

Ewangelizacja prowadzi człowieka do stałego i dynamicznego nawrócenia i skłania wspólnotę lub społeczeństwo do przemiany. Ewangelizacji wymagają wszyscy; wszyscy ewangelizują i są ewangelizowani. Cały Kościół zaangażowany w dzieło ewangelizacji sam siebie ewangelizuje, aby u wszystkich wierzących wzbudzić zapal do głoszenia Ewangelii w świecie⁶³. W tak rozumianym procesie ewangelizacji rozwijają się relacje, które prowadzą do solidarnego działania podmiotów szanujących się nawzajem.

Ewangelizacja powinna ukazywać i urzeczywistniać: osobowo-relacyjne postrzeganie Boga i naszą zdolność do nawiązywania z Nim kontaktu; darmowy charakter darów zbawczych — objawienie i plan wyzwolenia człowieka; możliwe powiązania pomiędzy humanistycznym spojrzeniem na człowieka a chrześcijańskim sposobem widzenia osoby ludzkiej; realizację wartości ewangelicznych, a zarazem ogólnoludzkich (równość, prawda, miłość itd.); ukazywanie jedności wiary i życia w formie świadectwa; kształtowanie i udoskonalenie krytycznego sumienia, które pozwala na przyjmowanie postawy dialogu w świecie pluralizmu i konfliktów; formowanie postawy i praktykowanie rozeznania swojego miejsca w świecie; uzyskanie nowej perspektywy eklezjologicznej, która ukaże sens obecności Kościoła w świecie⁶⁴.

Ewangelizacja domaga się opcji, dzięki którym można służyć wszystkim bez czynienia wszystkiego równocześnie. Opcje duszpasterskie na rzecz poszczególnych grup pozwalają pozyskać dla tego dzieła inne grupy (w ewangelizację młodzieży angażują się starsi, w pomoc ubogim — bogaci itd.). Wszystkie siły są wówczas skierowane w jednym kierunku, dzięki czemu łatwiej można osiągnąć wytyczone cele⁶⁵.

Duszpasterstwo rozumiane jako ewangelizacja jest ściśle związane z mistagogiczną koncepcją działalności pastoralnej. Chrystus jest zawsze obecny w historii ludzkości. Zadaniem duszpasterzy jest pomóc ludziom rozpoznać, że ich istnienie już jest zanurzone w Jezusie Chrystusie. Dlatego też, aby wzbudzić wiarę

⁶² K. Koch, *Kirche ohne Zukunft?*, dz. cyt., s. 68–70.

⁶³ P. Giglioni, *Predicazione missionaria*, w: M. Sodi, A. Triacca, *Dizionario di omiletica*, Torino – Bergamo 1998, s. 1209.

⁶⁴ M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, dz. cyt., s. 220.

⁶⁵ R. Zeffass, *Die kirchlichen Grundvollzüge — im Horizont der Gottesherrschaft*, dz. cyt., s. 48.

w Chrystusa, trzeba w ewangelizacji rozpoczynać od konkretnej rzeczywistości, tzn. najpierw posłuchać ludzi, dzielić z nimi ich problemy i pytania, radości i troski. Należy także próbować w głębszy sposób zrozumieć sytuację, w której żyje konkretny człowiek. Poprzez liczne problemy życiowe i pytania ludzkie można dotrzeć do najgłębszego pytania człowieka, do „krzyku serca”, które domaga się Odkupiciela; sam Bóg bowiem sprawia, że we wnętrzu człowieka pojawiają się pytania, które domagają się odpowiedzi słowem Ewangelii.

W tym kontekście ewangelizować znaczy: pomóc ludziom rozpoznać, że Jezus jest sercem świata i ich własnej egzystencji, pomóc im zjednoczyć się osobowo z Jezusem w Kościele i zachęcić do współpracy w dziele zbawienia świata oraz budowania cywilizacji miłości i życia⁶⁶. Ewangelizacją domaga się, by wyjść na spotkanie Pana tam, gdzie już przebywa, w sercach wszystkich ludzi i w centrum otaczającej ich rzeczywistości, i kroczyć razem z Nim z cierpliwością i zaufaniem, że kiedyś w pełni objawi się ludziom Jego tajemnica.

Pomiędzy głosicielami Ewangelii a jej słuchaczami istnieje wzajemność. Aby głosić Ewangelię, trzeba najpierw być z drugim człowiekiem, zjednoczyć się z nim w słuchaniu tego, co Bóg ma mu do powiedzenia. Kościół, który głosi Ewangelię, jest świadkiem i sługą Boga, który sam objawia się ludziom w głębi ich egzystencji⁶⁷. Kościół oddany dziełu ewangelizacji staje się prawdziwym „duszpasterzem świata” — jego dobrym pasterzem, który jest obecny pośród ludzi i swoją zbawczą posługą ogarnia całego człowieka, mając na względzie wszystkie wymiary jego egzystencji, gdyż pomiędzy ludzkim rozwojem, postępem i wyzwoleniem a ewangelizacją istnieje ścisły związek (por. *Evangeli nuntiandi* nr 33).

Kontynuację myśli Pawła VI stanowi idea nowej ewangelizacji propagowana przez Jana Pawła II. W działalności misyjnej, zwłaszcza prowadzonej *ad gentes*, Jan Paweł II dostrzega źródło odnowy Kościoła (por. *Redemptoris Missio* nr 2). Istotną kwestią jest także dzieło nowej ewangelizacji prowadzone w krajach „o chrześcijaństwie dawnej daty”, przy czym w takiej sytuacji trudno określić granice pomiędzy opieką duszpasterską nad wiernymi a nową ewangelizacją (por. *Redemptoris Missio* nr 34). Tak więc i w tym przypadku należy rozumieć nową ewangelizację jako działalność obejmującą kościelne duszpasterstwo we wszystkich jego wymiarach. Trzeba ją przy tym odróżnić od retrospektywnej re-ewangelizacji, gdyż obecny wysiłek apostolski Kościoła nie natrafia na terytorium pozbawione jakiegokolwiek odniesienia do chrześcijaństwa, lecz podejmowany jest w społeczeństwach cierpiących na „erozję wiary chrześcijańskiej” i poddanych oddziaływaniu „nowej kultury”, która wierzących w Chrystusa z ich sposobem wartościowania i pojmowania świata spycha na margines życia społecznego⁶⁸.

⁶⁶ R. Berzosa, *Evangélizar en una nueva cultura. Respuestas a los retos de hoy*, Madrid 1998, s. 131.

⁶⁷ P. Hitz, *Le Mystère de l'Evangélisation dans la vie des hommes*, „Masses Ouvrières” 190(1962), s. 22–44.

⁶⁸ K. Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, „Geist und Leben” 1(2009), s. 29–30.

Każda ewangelizacja bierze swój początek z misji Jezusa przekazanej Jego apostołom i ich następcom, rozwija się we wspólnocie ochrzczonych, w otoczeniu żywych wspólnot, które dzielą się swoją wiarą. Ewangelizacja zmierza do tego, by umocnić życie przybranych dzieci Bożych w Chrystusie, co wyraża się przede wszystkim w braterskiej miłości.

Nowa ewangelizacja rodzi się w Kościele, w mocy Ducha, w nieustającym procesie nawrócenia, które potwierdza jedność wielu urzędów i charyzmatów oraz intensywnie przeżywa ich misjonarskie zobowiązanie. Punktem wyjścia nowej ewangelizacji jest pewność, że w Chrystusie znajduje się niezgłębione bogactwo, którego nie wyczerpuje żadna kultura oraz żadna epoka i do którego Kościół wciąż może prowadzić ludzi, aby ich ubogacić. Głosić Ewangelię, czyli prowadzić do osobistego spotkania z Jezusem może tylko zewangelizowany Kościół, który czerpie z przykładu Chrystusa i w swoim życiu i działaniu przeniknięty jest Jego Duchem (por. *Nueva evangelización* nr 23). Nowa ewangelizacja domaga się zatem intensywnej odnowy Kościoła, aby poprzez świętość swoich członków i żywe wspólnoty mógł ukazywać światu, że wiara w Jezusa oraz życie według Ewangelii stanowią jedno i wpływają na kształt życia społecznego⁶⁹.

W nowej ewangelizacji chodzi nie tylko nowy zapał, nowe metody, style i środki wyrazu (por. *Nueva evangelización* nr 28). Nowością chrześcijaństwa jest zawsze żywy Chrystus, którego można spotkać, który pragnie dotknąć człowieka i wskazać, czym jest i gdzie jest życie (por. *Spe salvi* nr 8). Miejszem spotkania z Chrystusem może być doświadczenie jedności, które nie wymaga od adresatów Ewangelii jakiegoś szczególnego przygotowania intelektualnego lub teologicznego. Taki sposób podejścia do ewangelizacji wydaje się dzisiaj bardzo doniosły z tego względu, że współczesna epoka zwraca uwagę nie tyle na doniosłe pytania, co raczej kładzie akcent na doświadczenie, które może przemienić ludzkie życie i nadać mu sens⁷⁰.

Ewangelia jest proroctwem mówiącym o wypełnieniu się planu Bożego wobec człowieka i ludzkiej historii. Jest to proroctwo, którego ostateczne wypełnienie się już zostało antycypowane w „wydarzeniu Jezusa” i stopniowo urzeczywistnia się w historii ludzi, którzy korzystając ze swojej wolności, przyczyniają się do rozprzestrzeniania się królestwa Bożego na ziemi. Ewangelia zawiera więc zawsze wymiar wspomnienia i wymiar spojrzenia w przyszłość. Nowa ewangelizacja oznacza, że Ewangelia Chrystusa głoszona i urzeczywistniana przez wierzących wstępuje w nową fazę z uwagi na zmienność ludzkiej historii⁷¹.

Faza historyczna, w której znajduje się współczesna ludzkość, staje się dla Ewangelii nowym pytaniem. Współczesna rzeczywistość powinna być ewan-

⁶⁹ R. Berzosa, *Evangélizar en una nueva cultura*, dz. cyt., s. 131–132.

⁷⁰ C.G. Andrade, *La nuova evangelizzazione nell'orizzonte dell'Europa postcristiana*, art. cyt., s. 35; R. Hajduk, *Kościół w służbie wartości, czyli o aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacjach*, „Keryks” VII(2008), s. 309–310.

⁷¹ P. Coda, *Vangelo e futuro dell'uomo: le frontiere della „nuova evangelizzazione”*, w: A. Beghetto, *La nuova evangelizzazione e i religiosi*, Roma 1991, s. 43.

gelizowana, gdyż światu zapatrzonemu w poszukiwanie dóbr materialnych grozi dążenie do samozadowolenia przez koncentrację na zdobyczach postępu technicznego i powiększaniu dobrobytu, co prowadzi do ograniczenia perspektywy życiowej do spraw ziemskich i doczesnych. Łatwo pominąć wówczas wymiar duchowy ludzkiej egzystencji, a także nie uwzględnić poważnych problemów społecznych, dotyczących zwłaszcza ludzi pozbawionych dóbr materialnych i duchowych⁷².

Kościół powołany do głoszenia Ewangelii winien być „bardziej w świecie, aniżeli ze świata” (Y. Congar). Kościół w świecie oznacza, że akceptuje i kocha ten świat takim, jaki jest. Działalność pastoralną trzeba rozumieć wówczas jako życie ze względu na świat. Nawet wtedy, gdy świat coraz bardziej się emancypuje, staje się obojętny na Ewangelię albo wręcz wrogi chrześcijaństwu, Ewangelia, a zatem i Kościół nie mogą odwrócić się od świata. Ewangelia tylko wtedy pozostanie dobrą nowiną, gdy jej głosiciele zachowają pierwotny zapał, będą wierni prawdzie i bez lęku podchodzić będą do świata nawet wtedy, gdy trzeba będzie mu się sprzeciwić⁷³.

Ewangelia jest zawsze nowa, gdy wstępuje w historię człowieka, przekraczając jego wymagania i oczekiwania⁷⁴. Wyływa to z istoty Ewangelii, która odstawia przed człowiekiem nowe wymiary egzystencji, rozbudza pragnienia i wzywa do konkretnej odpowiedzi. Głoszona budzi niepokój i jest kontestowana, gdyż stawia pod znakiem zapytania lansowane przez „nową kulturę” i wspierane ideologią postmodernistyczną przekonania o absolutnym charakterze wolności ludzkiej, doskonałości rozstrzygnięć demokratycznych czy niemożności dotarcia do prawdy. Równocześnie jednak Ewangelia jest zawsze dobrym darem Boga, który chce pełni ludzkiego szczęścia. Dlatego też, po wszystkie czasy, ilekroć głoszona jest Ewangelia o Chrystusie dla zbawienia grzeszników, efektem jej proklamacji jest podziw i radość, jaką wywołuje u adresatów. Uczucia te są skutkiem łaski komunikowanej w Ewangelii, tj. całkowicie niezasłużonego Bożego daru zbawienia, które dokonało się w Chrystusie⁷⁵.

Według Jana Pawła II nowa ewangelizacja nie oznacza, że wcześniejszy proces ewangelizacji nie przyniósł żadnych owoców albo że głosi się jakąś nową Ewangelię czy też powtarza się dawny proces ewangelizacji (por. *Nueva evangelización* nr 24). Nowa ewangelizacja oznacza bowiem nowy zapał, nową moc i zdolność do głoszenia dobrej nowiny. Wskazuje także na nowość działania Ducha Bożego, który towarzyszy pielgrzymce Kościoła, wzbogacając go o nowe charyzmaty i udzielając mu nowych sił⁷⁶. Dotyczy to zarówno wielkich ruchów kościelnych, jak i dzieł spełnianych przez konkretnych chrześcijan, w których ujawnia się

⁷² M. Azevedo, *I religiosi, vocazione e missione*, dz. cyt., s. 219.

⁷³ S. Madrigal, *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, w: G. Uríbarri Bilbao, *Teología y nueva evangelización*, dz. cyt., s. 94.

⁷⁴ P. Coda, *Vangelo e futuro dell'uomo*, art. cyt., s. 44.

⁷⁵ P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, dz. cyt., s. 91–96.

⁷⁶ P. Coda, *Vangelo e futuro dell'uomo*, art. cyt., s. 45.

„nowa wolność” ludzi żyjących tylko po to, aby nieść innym wiarę i miłość Chrystusa (por. *Spe salvi* nr 8).

Ewangelizacja jest procesem dynamicznym, wezwaniem do nawrócenia i do nadziei, które opiera się na obietnicach Bożych oraz na niewzruszonej pewności zmartwychwstania Chrystusa, które jest centrum i źródłem całej ewangelizacji, fundamentem wszelkiego ludzkiego rozwoju, punktem wyjścia każdej prawdziwie chrześcijańskiej kultury. Nowa ewangelizacja jest nowym zesłaniem Ducha Świętego, którego przyjęcie prowadzi do powstania odnowionego ludu zbudowanego z prawdziwie wolnych kobiet i mężczyzn, świadomych swej godności i zdolnych kształtować prawdziwie ludzką historię. Jest to także całość środków, dzieł i postaw zmierzających do rozwinięcia aktywnego dialogu pomiędzy Ewangelią a współczesnym społeczeństwem. Dialog ten ma ukazać piękno Ewangelii Chrystusa, a także doprowadzić do konfrontacji współczesnej kultury z dobrą nowiną.

Nowa ewangelizacja to również staranie, by postępowała dalej inkulturacja Ewangelii, czyli proces zakładający uznanie wartości wypływających z Ewangelii, które zachowały się w mniej lub bardziej czystej postaci w danej kulturze oraz rozpoznanie obecnych w niej nowych wartości, które pozostają w zgodzie z orędziem Chrystusa. Inkulturacja zmierza do tego, by społeczeństwo odkryło chrześcijańską istotę tych wartości, otoczyło je szacunkiem oraz jako takie zachowało. Ponadto inkulturacja dąży do wydobywania tych wartości chrześcijańskich, które w danej kulturze straciły swoją wyrazistość albo też z czasem zanikły (por. *Redemptoris Missio* nr 52 i 54).

W procesie inkulturacji elementy kultury, zaakceptowane i zintegrowane przez wiarę chrześcijańską, zostają tym samym „podniesione” na wyższy poziom, „przemienione” i „zregenerowane”; stając się autentycznym środkiem przekazu i wyrazem wiary, narzędziem jej głoszenia i praktykowania. W ten sposób kultura uzyskuje swoje najgłębsze znaczenie, pomagając człowiekowi osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Dopiero bowiem wtedy, kiedy ludzie pozwolą się włączyć w zbawczą wspólnotę wcielonej miłości Bożej, człowieczeństwo może osiągnąć swój pełny rozwój. Gdy zaś kultura staje się autentycznym wyrazem wiary chrześcijańskiej, wiara ta przyjmuje nowy kształt, który nie jest tylko jakąś zewnętrzną szatą, lecz rzeczywistym „symbolem wiary” dla żyjących nią ludzi⁷⁷.

Dlatego zadaniem duszpasterzy przejętych wezwaniem do (nowej) ewangelizacji jest tak działać, by potencjał każdej „innej” kultury mógł dzięki inkulturacji wzbogacić chrześcijańską wiarę nowymi wymiarami życia. Istotną rzeczą jest, by w spotkaniu Ewangelii z daną kulturą doszły do głosu wartości związane z królestwem Bożym: sprawiedliwość (wobec godności każdego człowieka i każdej kultury), wolność (w otwarciu się na propozycję wiary albo w jej odrzuceniu), pokojowe nastawienie (w metodach ewangelizacji), życzliwość (która nie zna ani wyjątków, ani pogoni za korzyściami, ani wrogów wiary). „Modus operandi”

⁷⁷ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 255.

inkulturacji to miłość⁷⁸, która w każdej sytuacji ujawnia się jako podstawowa „forma” życia Kościoła i zasadniczy sposób realizacji jego posłannictwa w świecie.

II. PLANOWANIE DUSZPASTERSKIE

Jeśli człowiek ma mieć satysfakcję z życia, nie może ono wyglądać jak jakiś zbiór przypadków. Człowiek pragnie nadać życiu, a więc i swojemu działaniu określony kształt. Nie można zaś działać skutecznie, nie posiadając wytyczonego celu, a co za tym idzie — sprecyzowanego planu postępowania. Sukcesy odnosi ten, kto wie, ku czemu zmierza i w jaki sposób chce osiągnąć wyznaczony cel. Sukcesy osiąga ten, kto potrafi planować i wytrwale dążyć do spełnienia powziętych zamiarów.

Wszystko to odnosi się również do grup i instytucji, w tym także do Kościoła. Mając do dyspozycji odpowiednie środki, Kościół może planować swoją przyszłość i określać taktykę działania, by wypełnić na ziemi misję powierzoną mu przez Chrystusa, której kresem jest wypełnienie się królestwa Bożego. Przez planowanie działalności pastoralnej i jej urzeczywistnianie Kościół włącza się w realizację Bożego planu zbawienia. Lud Boży spełnia swoje posłannictwo w nieustannie zmieniających się warunkach społecznych, które stanowią wyzwanie dla Kościoła poszukującego stale nowych, adekwatnych do zaistniałych potrzeb sposobów duszpasterskiego działania.

1. Doniosłość planowania w duszpasterstwie

Planowanie to proces, w ramach którego osoba lub instytucja w oparciu o systematyczne przemyślenie dalszego rozwoju ustala strategię służącą osiągnięciu określonego celu. Proces planowania można ująć w trzy fazy: 1. sformułowanie problemu i określenie stanu obecnego, 2. wytyczenie celów i zakresu działania, 3. zdefiniowanie sposobów i etapów postępowania. Przy opracowaniu planów ważną rolę odgrywa praca analityczna: uzyskanie danych, przebadanie trendów rozwojowych, ukazanie pola działania i wypracowanie rozwiązań alternatywnych⁷⁹. Skutkiem planowania jest plan działania rozumiany jako zespół decyzji, które podejmuje podmiot zbiorowy lub indywidualny ze względu na swój rozwój dokonujący się podczas realizacji określonych działań czy też z uwagi na to, czym chce być i co chce czynić⁸⁰. Plan działania nie jest tylko jakimś kalendarzem

⁷⁸ Th.H. Groome, *Inkulturation als Aufgabe der Pastoral*, „Concilium” 30(1994), s. 87.

⁷⁹ K. Berkel, *Planung. Sozialwissenschaftlich*, w: K. Baumgartner, P. Scheuch, *Lexikon der Pastoral*, t. II, Freiburg i. B. 2002, kol. 1327–1328.

⁸⁰ V. Altaba, *La planificación pastoral al servicio de la misión. Por qué y cómo planificar la acción pastoral*, Madrid 2007, s. 54–55.

zadań do wykonania ani zbiorem wskazówek praktycznych czy mądrych sugestii. Musi bowiem zawierać cel, określać podstawowe kierunki działania, wskazywać konieczne środki i precyzować czas realizacji poszczególnych etapów wskazanych w planie. Realizując podjęte zamierzenia, należy zachować równowagę pomiędzy przyjętymi założeniami a elastycznością w ich urzeczywistnianiu w sytuacji, gdy pojawia się konieczność dokonywania rewizji planów z uwagi na zmiany zachodzące w sytuacji.

Kościół posiada określone struktury, przy pomocy których realizuje swoją misję. Dlatego też potrzebuje odpowiedniej organizacji, czyli planowania i podziału pracy⁸¹. Planowanie pastoralne bierze pod uwagę możliwości, jakie Kościół posiada przy realizacji podjętych przez siebie zadań. Jasno wytyczone cele oraz ich sukcesywna realizacja dają poczucie sensu działania i budzą radość z efektów podjętej misji.

Planowanie duszpasterskie polega na tym, by życiu i duszpasterstwu nadać w określonym czasie konkretny kierunek. Pozwala ono umocnić między wierzącymi poczucie wspólnoty i pobudzić do twórczego działania grupy, poszczególne gremia i całe wspólnoty parafialne. Dzięki planowaniu można lepiej wykorzystać posiadane środki i możliwości działania, a przede wszystkim przyczynić się do budowania jedności między ochrzczonymi, która znajduje swój wyraz we wspólnym rozeznawaniu potrzeb i formułowaniu odpowiedzi pastoralnych⁸². Planowanie bowiem, które przed wszystkimi wyznawcami Chrystusa otwiera przestrzeń aktywnego uczestnictwa w posłannictwie Kościoła, jest wyrazem duchowości *communio* (por. *Novo millennio ineunte* nr 43).

Za planem pastoralnym ukrywa się nie tylko jakiś teoretyczny projekt, ale także bardzo złożony proces obejmujący realizację konkretnych zadań oraz poszczególne etapy rozwoju struktur kościelnych. Działalność duszpasterska nie może nigdy być traktowana jako zbiór niepowiązanych ze sobą regularnie powtarzanych czynności i spontanicznie przeprowadzanych akcji. Kościół posiada strukturę organiczną, tzn. każda inicjatywa duszpasterska podejmowana z uwagi na jego zbawczą misję przyczynia się do duchowego i strukturalnego rozwoju całej widzialnej wspólnoty wierzących. Wszelkie działanie, w tym także konstruowanie planu pastoralnego w poszczególnych jednostkach kościelnych, służy budowaniu *communio* i urzeczywistnianiu *missio*. Dlatego też samo planowanie jest przejawem aktywności duszpasterskiej, dzięki której Kościół realizuje swe posłannictwo i się urzeczywistnia⁸³.

Planowanie nie chroni przed problemami. Życie nie jest maszyną, którą można zaprogramować i puścić w ruch, będąc przy tym pewnym, że każdy zaplanowany

⁸¹ F. Klostermann, *Gemeinde — Kirche der Zukunft. Thesen, Dienste, Modelle*, t. I, Freiburg i. B. 1974, s. 257.

⁸² M. Cabello, E. Espinoza, J. Gómez, *Manual de planificación pastoral. Una experiencia latinoamericana*, Caracas 1987, s. 35–36.

⁸³ N. Hepp, *Piano pastorale*, w: K. Rahner, F. Klostermann, H. Schild, T. Goffi, *Dizionario di Pastorale*, Brescia 1979, s. 567.

cel zostanie osiągnięty. Podobnie i w życiu Kościoła nie można wszystkiego z góry przewidzieć, a podjęte planowo działania pastoralne nie gwarantują, że osiągnięty zostanie zamierzony przez duszpasterzy i oczekiwany przez wiernych „stan idealny” wspólnoty kościelnej we wszystkich aspektach jej życia i działania.

W planowaniu pastoralnym nie wolno nigdy zapomnieć o Bogu, który działa w ludzkiej rzeczywistości i którego aktywności nie da się ograniczyć do żadnych planów⁸⁴. Wszystkim bowiem kieruje Duch Boży, którego działaniu nie może wyznaczyć granic żadna ludzka przedsiębiorczość ani wydajność w działaniu. Ducha Świętego nie da się „uwięzić” w pomiarach, wskazaniach i metodach. Tym niemniej działalność duszpasterska, do której Bóg powołuje ludzi, potrzebuje pewnych ram, zwłaszcza zaś określonego celu oraz sposobu działania, który prowadzi do jego realizacji. Ponadto tajemnica Wcielenia Chrystusa ukazuje, że Bóg obejmuje wszystko, co ludzkie i to wykorzystuje, aby przywrócić człowiekowi godność dziecka Bożego. Dlatego też wszystkie talenty i siły, umiejętności i możliwości ludzkie winny zostać przez wierzących właściwie spożytkowane, aby Kościół mógł w sposób jak najbardziej dynamiczny uczestniczyć w dziejach zbawienia, oddając się bez reszty pełnieniu misji otrzymanej od Chrystusa⁸⁵.

2. Plan pastoralny diecezji

Diecezjalny plan pastoralny powstaje w Kościele lokalnym, który jest rzeczywistym i podstawowym podmiotem działalności pastoralnej na danym terytorium (por. *Novo millennio ineunte* nr 29). Aby mógł powstać plan pastoralny dla diecezji, trzeba znać sytuację wewnętrzną danego Kościoła lokalnego, a także kontekst historyczny, kulturowy, demograficzny, ekonomiczny i socjalny społeczności zamieszkującej na tym terenie, jej ubóstwo oraz potrzeby, jak i posiadane przez nią realne możliwości. Plan dla diecezji musi być konstruowany na jej terenie i z uwzględnieniem specyfiki obejmowanego przez nią środowiska⁸⁶.

Plan opracowany w diecezji, obok charakterystycznych elementów należącego do niej obszaru, musi brać pod uwagę sytuację Kościoła powszechnego i stojące przed nim wyzwania. Plan pastoralny opracowany w diecezji winien być wyrazem komunii eklesjalnej. Winna znaleźć w nim echo wrażliwość na głos Kościoła powszechnego, a także jedność z innymi Kościołami lokalnymi (por. *Evangelii nuntiandi* nr 64).

W każdej diecezji znakiem widzialnym i fundamentem komunii Kościoła lokalnego jest biskup diecezjalny, na którym spoczywa odpowiedzialność za działalność pastoralną powierzonej mu wspólnoty wierzących. Jego zadaniem jest

⁸⁴ P. Köhldorfner, R. Zeffass, *Planung. Pastoral-theologisch*, w: K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug, *Lexikon der Pastoral*, t. II, dz. cyt., kol. 1329.

⁸⁵ V. Altaba, *La planificación pastoral al servicio de la misión*, dz. cyt., s. 30–31.

⁸⁶ Tamże, s. 72–73.

wspierać współodpowiedzialność wszystkich wierzących za realizację dzieła ewangelizacji i wzywać do aktywnego uczestnictwa w działalności apostolskiej Kościoła. W kontekście planu pastoralnego, który jest wyrazem aktywności duszpasterskiej całej wspólnoty wierzących, oznacza to, że wszyscy pod przewodnictwem biskupa winni być zaproszeni do jego współtworzenia. Do biskupa należy rozważenie otrzymanych propozycji, a następnie ich zaaprobowanie i promulgowanie.

Diecezjalny plan pastoralny winien stanowić pomoc w integracji wszystkich osób, grup i instytucji należących do diecezji, a także stanowić źródło animacji dla poszczególnych sektorów odpowiedzialnych za wypełnianie zadań duszpasterskich. Plan ten nie powinien być przy tym zbyt selektywny, uwzględniający tylko niektóre sfery aktywności pastoralnej, gdyż jego zadaniem jest pobudzić aktywność duszpasterską wszystkich diecezjan. Plan pastoralny diecezji spełnia swoją rolę, gdy motywuje do zaangażowania apostolskiego wszystkich, a zwłaszcza tych, którzy zdecydowali się poświęcić całe swoje życie Chrystusowi i Jego zbawczej misji.

Plan działalności duszpasterskiej w diecezji powinien mieć charakter organiczny, czyli być adresowany do wszystkich kategorii osób, koordynować pracę kapłanów, osób konsekrowanych i wiernych świeckich zaangażowanych w posługę duszpasterską. Ważne jest także, aby służył koordynacji takich działań pastoralnych podejmowanych w poszczególnych obszarach działalności duszpasterskiej, jak ewangelizacja, katechizacja czy liturgia, a także prowadził do integracji stowarzyszeń i ruchów, czyli umacniał *communio* i *missio* Kościoła diecezjalnego⁸⁷.

Plan pastoralny wypracowany dla diecezji na konkretne lata powinien stanowić punkt wyjścia do pracy nad planami pastoralnymi w poszczególnych parafiach. Treści zamieszczone w planie diecezjalnym winny stać się podstawą do refleksji nad praktyką duszpasterską w parafiach diecezji, które otrzymują w ten sposób inspirację, by uczynić swoje życie i działanie jeszcze bardziej owocnym dla dzieła ewangelizacji prowadzonego przez Kościół (por. *Dyrektorium o posłudze duszpasterskiej kapłanów* nr 65).

3. Parafialny plan pastoralny

Żywe są tylko te parafie, które rozwijają się zarówno w sferze duchowej jak i na płaszczyźnie duszpasterskiego działania. Pobudzaniu ich żywotności służy planowanie duszpasterskie, w którym ludzkie działanie wychodzi naprzeciw zbawczej woli Boga i staje się użytecznym narzędziem w realizacji królestwa Bożego na ziemi. Planowanie działalności duszpasterskiej w parafii zabezpiecza ją przed obstawaniem przy schematach, które nie przystają do zmieniającej się rzeczywistości, przed nieprzemyślanym i nieskoordynowanym reagowaniem na chwilowe impulsy i przed klerykalizacją działalności Kościoła, czyli jej ograniczeniem do posług spełnianych przez hierarchię kościelną.

⁸⁷ Tamże, s. 81.

Celem planu duszpasterskiego dla parafii jest pogłębić u wiernych świadomość odpowiedzialności za jej życie i wzbudzić chęć do współpracy na płaszczyźnie duszpasterskiej⁸⁸. Jego przygotowanie należy rozpocząć od ukazania nowej, bardziej ewangelicznej wizji życia parafii oraz celów wyznaczonych przez diecezjalny plan pastoralny, które należy uwzględnić w planie pastoralnym dla parafii. Ich realizacja będzie dokonywać się w każdym przypadku w nieco inny sposób w zależności od stanu parafii i sytuacji społecznej, w której funkcjonuje⁸⁹.

3.1. Wizja

Pierwszym elementem rozwoju parafii jest decyzja, by uczynić ją jeszcze bardziej żywotną zgodnie z ideałem Ewangelii⁹⁰. Pojawia się wówczas określona wizja, która w połączeniu ze znajomością rzeczywistości pozwoli opracować konkretny plan działania.

Wizja zawiera wyobrażenia, które w przyszłości powinny zamienić się w rzeczywistość. Jej powstanie rozpoczyna się od zachwyty Ewangelią, która ciągle wzywa do przemiany serca i struktur życia społecznego. Z fascynacji słowem Bożym rodzi się pragnienie, by w życiu i działaniu być jeszcze bardziej wiernym ideałom chrześcijańskim. Powstaje wówczas wizja nowych układów i odniesień społecznych, które wypełniają życie parafii.

Ogólny, pozbawiony konkretnych rysów obraz parafii, w którym mieszają się ludzkie uczucia i pragnienia z objawioną w Ewangelii wolą Boga, nie wystarczy, by ożywić życie parafialne. Potrzebna jest w tym względzie jasna koncepcja struktury parafialnej i dokładny plan działania. Ogólna wizja stanowi punkt wyjścia do dalszej pracy, gdyż planować może tylko ten, kto posiada konkretny obraz przyszłości. Chodzi więc najpierw o szerokie spojrzenie na Kościół, w ramach którego pojawia się określony model parafii oraz wyzwania stojące przed Kościołem i należącymi do niego wiernymi. W tej perspektywie ukazuje się miejsce duchownych i świeckich w Kościele oraz sposób ich współdziałania w ramach wspólnoty parafialnej. Pomocą w uzyskaniu tego rodzaju wizji służą dokumenty kościelne, zwłaszcza zaś program i plan duszpasterski wypracowany przez diecezję, której część stanowi parafia⁹¹.

Plan pastoralny nie odnosi się nigdy tylko do działalności parafii, ale wpływa także na jej wewnętrzną strukturę. To, w jaki sposób Kościół rozumie siebie, wyraża się w jego działaniu. Od świadomości wierzących co do misji Kościoła

⁸⁸ P. Eisele, *Pfarr-Management. Gewinn für die Seelsorge*, Freiburg i. B. 1995, s. 16.

⁸⁹ F.J. Calvo Guinda, *Planificación pastoral*, w: C. Floristán, *Nuevo diccionario de pastoral*, Madrid 2002, s. 1178–1179.

⁹⁰ P.M. Zulehner, *Aussterben oder Aufbrechen. Zur Zukunft unserer Pfarrgemeinden*, „Anzeiger für die Seelsorge” 4(2001), s. 11.

⁹¹ R. Kamiński, *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*, w: R. Kamiński, *Teologia pastoralna*, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 436.

w świecie oraz od ich stopnia zidentyfikowania się ze swoją parafią zależy ich poziom zaangażowania się w życie swojej wspólnoty i w realizację jej zadań duszpasterskich. Dlatego poszukiwanie wizji Kościoła (parafii) w oparciu o słowo Boże, nauczanie Kościoła i cele wskazane w diecezjalnym planie pastoralnym prowadzi do przemiany myślenia, a co za tym idzie — odnowy życia parafii i wzmocnienia zaangażowania się w jej działalność duszpasterską.

Wizją, która prowadzi do zaplanowania konkretnych działań duszpasterskich w parafii, może stać się ideał Kościoła jako komunii, uznawany za wiodący w dzisiejszym myśleniu do Kościoła. *Communio* jako model Kościoła wskazuje na jego wewnętrzną strukturę, opartą na dialogu, który prowadzi wiernych do zaangażowania się dla dobra drugiego człowieka⁹². W Kościele jako komunii wszyscy mają udział w jednej i tej samej prawdzie, w jednym i tym samym życiu oraz w jednej i tej samej miłości, którą Bóg okazuje nam w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym, w słowie Bożym i w sakramentach. W konsekwencji wszyscy są współodpowiedzialni za budowanie wspólnoty, wzbogacając ją swoim niepo- wtarzalnym kapitałem wiary, obfitym zasobem nadziei i niewyczerpalną energią miłości. W takim Kościele ludzie nie są już tylko przedmiotami troski duszpasterskiej, ale jej podmiotami, odpowiedzialnymi za całe życie i działanie Kościoła.

Na tle tego rodzaju wizji Kościoła jako komunii wiernych może pojawić się model parafii jako „wspólnoty wspólnot”, w której urzeczywistnia się ideał pierwotnych wspólnot chrześcijańskich z *Dziejów Apostolskich* (por. *Evangelii nuntiandi* nr 58; *Redemptoris missio* nr 51)⁹³. Istotną rolę w strukturach parafii odgrywają wtedy „małe wspólnoty kościelne”, czyli wierni mieszkający w sąsiedztwie i gromadzący się po domach na modlitwę i czytanie słowa Bożego. W grupach sąsiedzkich można dostrzec żywy Kościół, zgromadzony wokół Pisma Świętego, którego lektura pozwala chrześcijanom pogłębiać swoją wiarę. Spotkania w małych wspólnotach, w których ludzie dzielą się Ewangelią, pozwala im umacniać poczucie przynależności do wspólnoty kościelnej. Tutaj też rozpoczyna się udział chrześcijan w misji Kościoła dla świata. Wierni troszczą się bowiem o siebie nawzajem oraz o wszystkich potrzebujących, uczestniczą w modlitwach za zmarłych, świętują wesela, pomagają sobie w trudnych sytuacjach rodzinnych i zawodowych itd. Wierni, którzy przynależą do „małych wspólnot kościelnych”, przychodzą na niedzielą Eucharystię z żywą wiarą, umocnioną poprzez wspólnotowe rozważanie słowa Bożego.

Tego rodzaju wizja ukazująca nowy kształt parafii oraz zaangażowanie jej członków w budowanie i misję Kościoła nie może pozostać tylko własnością duchownych, pełniących posługę duszpasterską w parafii. Nie można jej także nikomu narzucić. Może ona wywierać mobilizujący wpływ na parafian, jeśli będą

⁹² P. Wehrle, *Kirche als Communio — Anspruch und Wirklichkeit*, „Lebendige Seelsorge” 1(1991), s. 58.

⁹³ R. Hajduk, *Parafia jako „wspólnota wspólnot”*. *Od teorii do praktyki*, „Homo Dei” 1(2007), s. 43.

mieli udział w jej tworzeniu. Dlatego gdy nie sposób zgromadzić parafian na jednym wielkim „synodzie”, aby wspólnie tworzyć wizję wspólnoty parafialnej, należy organizować spotkania z poszczególnymi radami i grupami parafialnymi. Budzić pragnienie tego, co nowe i bardziej ewangeliczne, winno również słowo Boże głoszone z ambony i w salach katechetycznych.

Wszystkie te zabiegi zmierzają ku temu, by wizje nabrały konkretnych kształtów, przybierając postać projektów domagających się realizacji⁹⁴. Ich przydatność w praktyce zależeć będzie od tego, na ile uwzględniona zostanie przy ich opracowaniu konkretna sytuacja społeczna.

3.2. Analiza sytuacji

Aby dokonać zmiany w funkcjonowaniu parafii, potrzeba analizy rzeczywistości społecznej Kościoła oraz panujących w danym momencie trendów⁹⁵. Zgodnie z metodą stosowaną w teologii pastoralnej, dokonując analizy rzeczywistości, nie można ograniczyć się tylko do „czystego” opis stanu rzeczy. W planowaniu pastoralnym w ramach refleksji teologicznej analiza sytuacji musi być poddana konfrontacji z teologicznym obrazem Kościoła i jego misji w świecie. Stanowi to podstawę do sformułowania konkretnych postulatów duszpasterskich.

Aby przygotować użyteczny plan pastoralny dla parafii, należy znać sytuację we wspólnocie parafialnej. Służy temu „amatorska” analiza socjologiczna⁹⁶, która pozwala dokonać oceny życia parafii oraz istniejących w niej struktur, jak i określić sytuację, w jakiej znajduje się cała miejscowa społeczność. Przeprowadzeniu tego rodzaju analizy mogą służyć sporządzone odpowiednio ankiety, rozmowy z parafianami, refleksja nad zdobytym dotychczas doświadczeniem oraz dane statystyczne udostępnione np. przez lokalną władzę.

O stanie parafii mówią liczby: ochrzczeni, *dominantes*, młodzież objęta katechizacją, grupy parafialne, ruchy kościelne itp. Ważną rolę odgrywają również informacje statystyczne, które wskazują na liczbę bezrobotnych, samotnie wychowujących dzieci, emerytów itd. Powyższe dane mogą stanowić bazę do dalszych rozmów z wiernymi lub grupami parafialnymi, które pozwolą rozpoznać potrzeby i pragnienia ludzi żyjących na terenie parafii⁹⁷.

Tego rodzaju analiza daje duszpasterzom doskonałą okazję, by ożywić czy też nawiązać osobiste kontakty z mieszkańcami parafii. Obok odwiedzin poszczególnych rodzin można zbierać informacje o parafii, organizując spotkania dla poszczególnych grup, np. według podziału na stany (pracujący, bezrobotni, młodzież

⁹⁴ M. Fischer, *Ohne Vision verkommt das Land*, „Anzeiger für die Seelsorge” 4(2001), s. 23.

⁹⁵ N. Hepp, *Piano pastorale*, art. cyt., s. 8.

⁹⁶ E. Spichtig, *Das Miteinander der pastoralen Dienste*, w: L. Karrer, *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*, Freiburg i. B. 1990, s. 270.

⁹⁷ P. Eisele, *Pfarr-Management*, dz. cyt., s. 16.

studiująca itp.) lub z uwagi na miejsce zamieszkania (dzieląc parafię uprzednio na poszczególne „dzielnice”). Analiza sytuacji parafii pozwala również przekonać się, w jaki sposób ludzie wyobrażają sobie jej kształt i funkcjonowanie. Ukazuje ona również oczekiwania, jakie wierni mają względem parafii⁹⁸.

Analizując sytuację w parafii, nie należy na początku dokonywać selekcji danych. Każda informacja musi być uwzględniona i potraktowana poważnie. Należy także wystrzegać się sprowadzenia wyników analizy do zestawienia liczb, które nigdy nie są w stanie dać pełnego obrazu parafii i jej społecznego kontekstu, gdyż ukazują rzeczywistość tylko w jednym aspekcie i ujmują jej chwilowy stan, który nieustannie się zmienia. Dane statystyczne muszą znaleźć swoje dopełnienie w znajomości procesów społecznych, które pozwalają wyjaśnić zaistniałe fakty. Potrzeba w tym względzie także znajomości konkretnych ludzkich problemów i oczekiwań, które ukrywają się za danymi liczbowymi.

Analiza sytuacji parafii pozwala stwierdzić, że na jej terenie istnieją zjawiska zarówno pozytywne, jak i negatywne. Mając to na względzie, można pokusić się o opracowanie listy możliwych rozwiązań, które odpowiadać będą poszczególnym problemom wypływającym z analizy. Korzystną rzeczą jest wskazać przy tym na grupy lub konkretne osoby, które mogą podjąć się rozwiązania wskazanych kwestii⁹⁹.

Opracowanie planu pastoralnego jest tylko możliwe wówczas, gdy istnieje wspólna ocena sytuacji. Jej wypracowaniu służą zebrania parafialne, na których omawiane są wyniki analizy oraz wskazywane są zadania domagające się realizacji w najbliższym czasie. Od tego momentu można rozpocząć pracę nad planem pastoralnym dla parafii¹⁰⁰.

3.3. Autorzy

W społeczeństwie demokratycznym nie wystarczy z góry określić i narzucić innym sposób działania. To, co dotyczy wszystkich, musi być podejmowane przez wszystkich. W planowaniu pastoralnym wszyscy powinni uważać się za kompetentnych i mieć w nim udział.

Plan pastoralny nie powstanie jednak nigdy w demokratycznym głosowaniu. Potrzebny jest zespół, którego zadaniem będzie przygotować projekt planu pastoralnego. Można w tym celu skorzystać z istniejących już w parafii struktur, zlecając pracę nad planem np. radzie duszpasterskiej. Przygotowaniem projektu planu może zająć się także specjalnie powołany do tego zespół, w skład którego wejdą najbardziej aktywni parafianie czy też wierni posiadający doświadczenie duszpasterskie.

⁹⁸ P.M. Zulehner, *Aussterben oder Aufbrechen*, art. cyt., s. 15.

⁹⁹ M. Cabello, E. Espinoza, J. Gómez, *Manual de planificación pastoral*, dz. cyt., s. 60–61; P. Eisele, *Pfarr-Management*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁰ P.M. Zulehner, *Aussterben oder Aufbrechen*, art. cyt., s. 12.

Nie zawsze pierwsza wersja planu pastoralnego nadaje się do zaakceptowania. Aby uniknąć trudności w realizacji planu, dobrze jest poddać jego projekt pod szerszą dyskusję. Należy wykorzystać w tym celu dostępne w strukturach parafialnych środki komunikacji, a potem w zależności od potrzeby sięgnąć po nowe. Szczególną rolę odgrywają tutaj wszelkie postaci dialogu, takie jak: bezpośrednie rozmowy z wiernymi w grupach, spotkania indywidualne, forum wymiany myśli w gazetce parafialnej, ankiety itp.

W planowaniu należy mieć także na uwadze obecność ekspertów i to nie tylko z zakresu teologii pastoralnej. Można bowiem zwrócić się również o pomoc do specjalistów w dziedzinie poradnictwa duszpasterskiego, dynamiki grupowej czy kierownictwa duchowego. Zadaniem ekspertów jest pomóc parafianom zaprogramować oraz wprowadzić w życie konieczne zmiany w strukturze i działaniu parafii.

W proces przygotowania planu winny zostać włączone wszystkie dostępne w parafii instrumenty wykorzystywane w działalności pastoralnej, a nawet instytucje o charakterze społecznym i wychowawczym, które nie są bezpośrednio zależne od parafii (np. szkoły, ośrodki wychowawcze, świetlice, pomoc społeczna). Należy również mieć na względzie współpracę z odpowiednimi instytucjami działającymi na terenie diecezji¹⁰¹.

3.4. Koncepcja planu

Plan pastoralny opiera się na rozpoznaniu sytuacji w parafii oraz w środowisku, które stanowi jej bezpośrednie otoczenie. Wskazuje on na cele duszpasterskie, jakie parafia chce realizować, metody służące ich osiągnięciu oraz odcinki czasu, które wyznaczają kolejne etapy urzeczywistnienia poszczególnych zamierzeń.

W życiu parafii pojawiają się szczególne momenty, kiedy warto podjąć wysiłek opracowania planu pastoralnego: jubileusze, zmiany personalne w zespole duszpasterskim, misje parafialne itp. Cały proces planowania musi zawsze przebiegać w odpowiednim stylu, aby sama praca nad planem pastoralnym mogła być przyczynkiem do budowania „cywilizacji miłości” w obrębie parafii¹⁰².

a) Cel i struktura planu

Struktura planu pastoralnego może opierać się na przesłankach teologicznych, mając na względzie chociażby tzw. obszary urzeczywistniania się Kościoła: martyria (głoszenie słowa Bożego), diakonia (służba na rzecz potrzebujących),

liturgia (uwielbienie Boga) oraz koinonia (budowanie wspólnoty Kościoła), lub też na danych uzyskanych z analizy sytuacji społecznej, w których znajdują swój wyraz potrzeby środowiska i sugestie parafian. W kompozycji planu winna znaleźć swoje odbicie struktura parafii, a więc powinny być uwzględnione poszczególne sektory jej duszpasterskiej aktywności, np. sektor liturgii, nauczania katechetycznego, posługi charytatywnej, wspierania misji zagranicznych itp.

Nie należy w ramach planu pastoralnego kumulować celów. Przy opracowaniu planu długoterminowego wystarczy wyznaczyć jeden cel do realizacji w ciągu roku. Trzeba bowiem pamiętać, że w duszpasterstwie nie da się wszystkiego zaplanować. Z czasem pojawiać się będą bowiem spontanicznie nowe impulsy i pomysły. Aby jednak pomysły nie pozostały na zawsze w świecie idei, należy je zamienić w cele, a więc określić, kto co czyni, kiedy, jak i gdzie¹⁰³.

Plan pastoralny ma o tyle sens, o ile jasno precyzuje pole działania i kreśli jego zamierzony skutek. Ważniejszą rzeczą bowiem jest, by wytyczyć sobie konkretny cel, aniżeli zajmować się wszystkim naraz¹⁰⁴. Należy wówczas dokonać wyboru tzw. priorytetu, czyli wskazać na pierwszorzędną element, który winien znaleźć się w centrum działalności pastoralnej. Priorytet duszpasterski nie jest wytyczną powstałą jedynie dzięki refleksji nad misterium Kościoła lub konkretnym modelem życia parafialnego. Wybór priorytetu musi również brać pod uwagę wyzwania, które rodzą się w życiu społeczności lokalnej, a także uwzględniać potrzeby konkretnych ludzi, zarówno tych, którzy należą do parafii, jak i tych, którzy znajdują się w jej bliższym (np. młodzież przebywająca czasowo w internacie) lub dalszym otoczeniu (np. parafia partnerska w kraju misyjnym). Istotną rzeczą dla określenia priorytetu jest znajomość możliwości, jakimi dysponuje parafia: potencjał ludzki, siła fachowa, zasoby finansowe itp.

Wskazanie na priorytet w działalności duszpasterskiej nie oznacza, że inne sfery działalności duszpasterskiej nie mają odtąd większego znaczenia. Plan pastoralny, który wskazuje na konieczność realizacji określonego priorytetu, nie może pomijać żadnego z zasadniczych obszarów życia i działania parafii, ograniczając swój zakres zainteresowania do liturgii czy działalności charytatywnej. Wręcz przeciwnie — w realizację priorytetowego zadania muszą być zaangażowane wszystkie sektory, grupy i osoby udzielające się w parafii¹⁰⁵. Priorytet mobilizuje całą parafię do działania, dzięki czemu nie tylko następuje koncentracja sił na jednym elemencie życia parafialnego, ale ma miejsce także ożywienie na wszystkich innych obszarach działalności duszpasterskiej, które są włączone w realizację wskazanego priorytetu.

Jeśli w planie pastoralnym parafii priorytetem staje się duszpasterstwo młodzieży, nie wystarczy jedynie wyznaczyć odpowiedzialnych i zlecić im organizowanie spotkań dla ludzi młodych. Priorytet musi być realizowany nie tylko na płaszczyź-

¹⁰¹ N. Hepp, *Piano pastorale*, art. cyt., s. 568.

¹⁰² P. Köhldorfer, R. Zeffass, *Planung. Pastoral-theologisch*, art. cyt., kol. 1329; R. Hajduk, *Planowanie ma przyszłość... także w Kościele*, „Homo Dei” 2(2004), s. 40–44.

¹⁰³ P. Eisele, *Pfarr-Management*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰⁴ E. Spichtig, *Das Miteinander der pastoralen Dienste*, art. cyt., s. 272.

¹⁰⁵ F.J. Calvo Guinda, *Planificación pastoral*, art. cyt., s. 1180.

nie koinonii, czyli w aspekcie budowania wspólnoty, ale także w ramach liturgii, w której swe miejsce znajdują prośby, skargi, wątpliwości i marzenia młodzieży, w przestrzeni diakonii, w której centrum znajdują się ludzie młodzi cierpiący z powodu ubóstwa materialnego i duchowego, jak i w obszarze martyrii, która dostrzegać będzie w młodzieży uprzywilejowanego adresata chrześcijańskiego świadectwa.

Priorytetem w planie pastoralnym może być jeden z obszarów działalności pastoralnej, np. diakonia. Oznacza to, że jego realizacja nie dokonuje się tylko w ramach posługi charytatywnej dla potrzebujących, ale także w przestrzeni liturgii, martyrii i koinonii. Wyrazem diakonii będą wówczas modlitwy w intencji ubogich, a także ich żywe uczestnictwo w spotkaniach liturgicznych. Priorytet diakonii znajdzie swoje urzeczywistnienie, gdy słowo Boże wzywać będzie do praktykowania miłosierdzia, a katecheza szkolna i parafialna stanie się okazją do inicjowania akcji charytatywnych. Diakonia jako priorytet pastoralny uwidoczni się także w dziedzinie jednoczenia wspólnoty parafialnej, gdy wierni przyjmować będą względem siebie postawę służby i otwartości na przyjęcie innych.

Zdarza się niejednokrotnie, iż „priorytetem” w planie pastoralnym dla parafii stają się równocześnie wszystkie istotne płaszczyzny życia i posługi duszpasterskiej. W ten sposób parafia „zabezpiecza się” przed zaistnieniem sytuacji, kiedy to jakaś sfera życia parafialnego oraz zaangażowane w jej kształtowanie osoby mogłyby zostać pominięte. W tym przypadku plan pastoralny wskazywał będzie jasno, co należy czynić w ramach posługi słowa, aby ewangelizować i formować wiernych, w jaki sposób motywować parafian do aktywnego udziału w nabożeństwach, jak nieść posługę chorym, samotnym i cierpiącym, przez co wspierać i wzbogacać duchowo życie rodzin w parafii, jakimi środkami wzmocnić działalność parafii na polu socjalnym czy jakich użyć metod, by usprawnić system administrowania parafią.

Tego rodzaju kompleksowe ujęcie planu pastoralnego czyni go dla postronnych mało przejrzystym i może wywołać wrażenie, iż parafia jest trudnym do zreformowania układem społecznym. Z drugiej jednak strony, grupy oraz poszczególne jednostki zainteresowane życiem parafii łatwiej będą w stanie określić swoją rolę w procesie realizacji wytyczonych w planie celów, gdy będą miały przed oczyma pola, na których mogą wykorzystać swoje możliwości i talenty.

b) Strategia

Powyższe elementy planowania pastoralnego uzupełniają tzw. strategię, czyli określone sposoby i środki działania, które prowadzą do realizacji celu¹⁰⁶. Do opracowania strategii jako programu konkretnego działania, który będzie z czasem

korygowany, należy wykorzystać dokumenty kościelne oraz publikacje pastoralno-teologiczne, które mają charakter teoretyczno-praktyczny¹⁰⁷. Można w nich znaleźć użyteczne zasady oraz propozycje konkretnych rozwiązań, które mogą być zaadaptowane i włączone w plan pastoralny dla parafii.

W sytuacji, gdy priorytetem w działalności parafii staje się duszpasterstwo młodzieżowe, należy ukazać w planie, w jaki sposób powinna być prowadzona w najbliższym czasie praca duszpasterska z ludźmi młodymi. Pośród możliwych sposobów realizacji priorytetu należy wybrać te, które mają szczególną wartość i są najbardziej użyteczne w perspektywie rozwoju życia parafialnego. Do takich sposobów zaliczyć można: utworzenie młodzieżowej grupy liturgicznej, powołanie do istnienia chóru młodzieżowego, założenie młodzieżowej grupy charytatywnej, zapoczątkowanie działalności młodzieżowej grupy ewangelizacyjnej, regularne prowadzenie rekolekcji weekendowych, zorganizowanie rowerowej pielgrzymki po sanktuariach diecezji, systematyczne spotkania grupy biblijnej, otwarcie „czatu” dla młodzieży w Internecie itp.

Cel można osiągnąć tylko wówczas, gdy będą przeznaczone na jego realizację potrzebne środki finansowe, którymi dysponuje parafia. Nie wolno dopuścić do sytuacji, gdy dokładnie opracowany plan nie może zostać zrealizowany z powodu złego oszacowania środków materialnych potrzebnych do jego finalizacji. W sytuacji, gdy plan pastoralny obejmuje konkretne przedsięwzięcia o charakterze społeczno-wychowawczym, można szukać pomocy w instytucjach świeckich, które wspierają działalność socjalną.

Obok środków finansowych istotną rolę w opracowywaniu strategii odgrywa zaplecze materialne. Aby sposoby urzeczywistniania priorytetu, jakim jest duszpasterstwo młodzieży, mogły zostać wykorzystane w praktyce, potrzebne są odpowiednie pomieszczenia, takie jak: sala spotkań, kawiarenka, kaplica młodzieżowa, sala teatralna i kinowa, hala sportowa, magazyn i in. Ponadto należy jeszcze zatroszczyć się o odpowiednie pomoce: książki, komputery, sprzęt sportowy, tablice informacyjne itd. Jeśli parafia nie posiada odpowiedniego zaplecza lokalowego lub potrzebnych sprzętów, może zwrócić się o pomoc do działających na jej terenie instytucji kulturalno-oświatowych czy sportowych.

Obok wskazania, co, w jaki sposób i przy pomocy jakich środków ma być wykonane, trzeba również wyznaczyć czas na osiągnięcie celu. Terminy pomagają w systematycznej realizacji planu, a także stanowią element dopingujący do działania¹⁰⁸. Czas pozwala również zobaczyć, na ile sprawdza się w praktyce przyjęta strategia, czego zaniechać, a na co należy położyć większy nacisk w przyszłości z uwagi na dobro parafii.

¹⁰⁶ P. Eisele, *Pfarr-Management*, dz. cyt., s. 21.

¹⁰⁷ N. Hepp, *Piano pastorale*, art. cyt., s. 568.

¹⁰⁸ P. Eisele, *Pfarr-Management*, dz. cyt., s. 21.

c) Osoby

Odpowiedzialni za duszpasterstwo muszą być świadomi, na kogo w działalności pastoralnej mogą liczyć i jakimi talentami i kwalifikacjami obdarzeni są współpracujący z nimi wierni¹⁰⁹. Parafia nie jest przedsiębiorstwem, które może zatrudnić odpowiednich pracowników i w ten sposób zapewnić sobie skuteczne wypełnienie przyjętych planów. Definiując cele duszpasterskie, należy więc mieć na uwadze występujące w parafii charyzmaty¹¹⁰.

Wskazując w planie na konkretne działania, jakie należy podjąć w określonym czasie, warto równocześnie wskazać na grupy bądź osoby odpowiedzialne za poszczególne etapy lub elementy jego realizacji. Wiernym delegowanym do realizacji konkretnych celów należy udzielić nie tylko wsparcia moralnego, ale również zapewnić możliwość pogłębienia wiedzy i umiejętności w danej dziedzinie (chodź zwłaszcza o teologię, psychologię i pedagogikę).

Sukces podjętych działań zależy od wyboru modelu oraz konsekwencji w jego realizacji. Aby wprowadzić opracowany plan w życie, potrzeba ludzi, którzy będą przekonani co do jego wartości i użyteczności. Istotną rzeczą jest więc, by o jego wartości przekonać jak największą liczbę parafian, tak aby mogli się z nim zidentyfikować, a także znaleźć takie zasady i metody pracy wspólnotowej, aby plan mógł znaleźć swoją pełną realizację w życiu i działaniu całej wspólnoty parafialnej¹¹¹.

3.5. Ewaluacja i weryfikacja

Wraz z upływem czasu zmienia się sytuacja, a także modyfikacji podlegają ludzkie zapatrywania i zamiary. Bywa również, że gaśnie zapal do działania z powodu nieoczekiwane pojawiających się trudności. Wówczas to istotną rolę odgrywa ewaluacja planu i jego ewentualna weryfikacja, dzięki którym umacnia się jedność zaangażowanych w jego realizację i odnawia się pozytywne nastawienie do pracy apostolskiej. Wszyscy, którzy uczestniczą w procesie ewaluacji planu pastoralnego, uświadamiają sobie na nowo odpowiedzialność za jego realizację, a także kształtują swój zmysł krytyczny i zdolność do zawierania mądrych kompromisów we wspólnocie¹¹².

Plan pastoralny, jak każdy dobry ludzki zamiar, domaga się przypomnienia oraz rewizji wyznaczonych w nim celów pod względem ich aktualności. Warto w tym celu z góry ustalić terminy, w których dokona się refleksja nad realizacją planu

¹⁰⁹ F. Klostermann, *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, dz. cyt., s. 258.

¹¹⁰ P. Eisele, *Pfarr-Management*, dz. cyt., s. 18.

¹¹¹ N. Hepp, *Piano pastorale*, art. cyt., s. 568.

¹¹² M. Cabello, E. Espinoza, J. Gómez, *Manual de planificación pastoral*, dz. cyt., s. 83.

i jego zgodnością z obecną sytuacją¹¹³. Najlepiej będzie, jeśli dokona tego zespół odpowiedzialny za przygotowanie planu pastoralnego, korzystając w razie potrzeby z pomocy ekspertów, np. duszpasterzy diecezjalnych zajmujących się poszczególnymi grupami, teologów posiadających doświadczenie duszpasterskie, wychowawców itp.

Obok priorytetu weryfikacji podlegać winna także strategia. Niektóre sposoby i środki mogą bowiem okazać się mało skuteczne. W takiej sytuacji należy albo całkowicie zrezygnować ze wskazanych w planie metod, albo odpowiednio dostosować je do wymagań rzeczywistości¹¹⁴.

Podczas realizowania planu pastoralnego może nastąpić nieprzewidziany rozwój wypadków, który spowolni cały proces odnowy funkcjonowania parafii. Trzeba wówczas zrewidować zarówno sposób postępowania, jak i przemyśleć na nowo wskazane w planie terminy. Życie parafii, a tym samym konkretnych ludzi, którzy ją tworzą, zawsze ważniejsze jest od planu. Plan o tyle jest użyteczny, o ile pomaga wspólnocie parafialnej, a tym samym poszczególnym jednostkom rozwijać wszystkie posiadane przez nich możliwości.

Weryfikacja planu pastoralnego pozwala również przekonać się, w jaki sposób do jego realizacji przyczyniają się poszczególne osoby i grupy parafialne. Gdyby się okazało, że ktoś jest przeciążony obowiązkami, źle oszacował swoje możliwości albo utracił chęć do pracy, należy udzielić mu odpowiedniej pomocy. Obowiązek w tym względzie spoczywa przede wszystkim na duszpasterzach, którzy są (a przynajmniej powinni być) najlepiej obeznani z trudnościami, jakie towarzyszą pracy w parafii.

W czasie weryfikacji może się okazać, iż nie wszystko funkcjonuje tak, jak to zostało określone w planie pastoralnym. Najczęściej w takiej sytuacji pojawia się pokusa, by dokonać zmian personalnych w mało efektywnych sektorach. Nie jest to jednak najlepsze rozwiązanie. Nigdy bowiem nie można mieć gwarancji, że sama zmiana odpowiedzialnych za realizację określonego punktu planu pastoralnego pozytywnie wpłynie na jego urzeczywistnienie. Ponadto jeśli prawdą jest, że to plan służy ludziom, a nie ludzie planowi, należy z wielką ostrożnością podchodzić do kwestii personalnych, aby się nie okazało, iż plan pastoralny, zamiast pomóc zjednoczyć parafię i uczynić ją bardziej żywotną, stał się przyczyną konfliktów i podziałów wśród wiernych.

4. Duchowe owoce planowania

Zadaniem Kościoła jest wskazywać poprzez swoje życie i działanie na inną, nadprzyrodzoną rzeczywistość i troszczyć się o rozwój duchowy swoich członków.

¹¹³ P. Eisele, *Pfarr-Management*, dz. cyt., s. 25; F.J. Calvo Guinda, *Planificación pastoral*, art. cyt., s. 1182.

¹¹⁴ E. Spichtig, *Das Miteinander der pastoralen Dienste*, art. cyt., s. 273.

Temu ma służyć również planowanie duszpasterskie, w którym — podobnie jak w całej organizacji działalności pastoralnej — znajduje swój wyraz duchowość chrześcijańska¹¹⁵. Ewangelizacja i duszpasterstwo potrzebują przemyślanych struktur społecznych, poprzez które Kościół przekazywał będzie ludziom prawdę o Jezusie Chrystusie.

W tej optyce praca nad planem duszpasterskim dla parafii nie jest zwykłym sposobem poszukiwania technicznych rozwiązań. Przygotowanie planu pastoralnego pozwala wiernym odkryć swe powołanie do udziału w budowaniu wspólnoty kościelnej. Im bardziej ochrzczeni będą świadomi swej odpowiedzialności za Kościół, tym mocniejsze będzie ich poczucie przynależności do Kościoła i tym większa jedność zaangażowanych w realizację wspólnego celu. Proces odnowy życia parafialnego, który został zainicjowany wraz z przygotowaniem do opracowania planu pastoralnego, daje wiernym szansę odkrycia własnych talentów i charyzmatów, którymi Bóg obdarza człowieka ze względu na dobro innych. Aktywny udział w realizacji celu wskazanego w planie pozwala ludziom podzielić się z innymi swoimi doświadczeniami, marzeniami i osobistymi darami. Ten zaś, kto potrafi innym oddać do dyspozycji swoje bogactwo, pomnaża dobro i odnajduje prawdziwy sens życia.

Plan pastoralny i inspirowane przez niego działania przyczyniają się do ożywienia parafii i prowadzą do ustanowienia w jej łonie nowych, bardziej ewangelicznych odniesień międzyosobowych. Ewangelia ukazuje wówczas swoją przemieniającą moc i wcielona w życie wspólnoty wiernych staje się dla wszystkich ludzi wezwaniem do udziału w kształtowaniu rzeczywistości poddanej woli Boga i przyjaznej człowiekowi. W ten sposób świadectwo wspólnoty, która się przemienia, wzbogaca konkretną sytuację: umacnia wspólnotę, nadaje orientację ludzkiemu życiu, wzbudza zaufanie i zachęca do działania¹¹⁶.

Opracowanie planu pastoralnego i jego realizacja mają wprowadzić na względzie poruszenie do działania jak największej liczby członków parafii, ale nie mogą być nigdy rozumiane jako uprzywilejowanie aktywizmu w stosunku do modlitwy i kontemplacji. Plan pastoralny nie służy bowiem powiększeniu ilości akcji duszpasterskich. Wartość jego opracowania tkwi w tym, aby w posłudze duszpasterskiej można było robić mniej, ale z większym sensem¹¹⁷. Stąd też jest rzeczą ważną, aby działalności duszpasterskiej towarzyszyły zaśłuchanie w słowo Boże i rozeznanie co do istoty posługi pastoralnej. Tylko wtedy, gdy towarzyszyć jej będzie refleksja i modlitwa, może zostać uwolniona od stereotypów i rutyny, stając się aktualną, wiarygodną i skuteczną (por. *Pastores dabo vobis* nr 72).

¹¹⁵ P.M. Zulehner, *Aussterben oder Aufbrechen*, art. cyt., s. 11.

¹¹⁶ H. Zirker, *Die Kirche als Kommunikationsgemeinschaft*, w: E. Arens, *Gottesrede — Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie*, Darmstadt 1994, s. 80.

¹¹⁷ V. Altaba, *La planificación pastoral al servicio de la misión*, dz. cyt., s. 69.

III. PODSTAWOWE ZASADY DZIAŁANIA DUSZPASTERSKIEGO

Z istoty Kościoła, z uwagi na jego posłannictwo głoszenia Ewangelii o Chrystusie w świecie, wynikają określone zasady nadające kształt kościelnej *praxis*. Chociaż zasady te są mocniej związane z przesłankami teologicznymi, ich uzasadnienie wpływa również z doświadczenia kairologicznego. Realizm w działalności duszpasterskiej koresponduje ze znajomością człowieka, jego pragnień i środowiska. Kooperacja w działaniu pastoralnym może być rozumiana jako echo powszechnego w świecie dążenia do jedności i wzajemnej współpracy. Zasada subsydiarności podnosi znaczenie osoby ludzkiej jako podmiotu odpowiedzialnego za swoje decyzje. Dialog kojarzy się z epoką zdominowaną przez środki komunikacji społecznej, a miłość odnosi się do najgłębszej i nigdy niezaspokojonej potrzeby człowieka. Poniższe zasady nie tylko służą pomocą duszpasterzom w nadaniu właściwego kierunku aktywności pastoralnej, ale także określają relację pomiędzy podmiotami działalności duszpasterskiej a jej adresatami, dzięki czemu przyczyniają się do owocniejszego zaspokojenia duchowych pragnień współczesnych ludzi.

1. Realizm

Aby prowadzić we właściwy sposób działalność duszpasterską, trzeba utrzymywać stały kontakt z rzeczywistością. Podejmując posługę pastoralną, nie wystarczy przeczytać w książkach, co to jest lęk i wina, osamotnienie i alienacja. Dopiero wówczas, gdy duszpasterz stanie twarzą w twarz z człowiekiem, dotyka żywego „ludzkiego dokumentu”, z którego wydobywają się istotne pytania teologiczne. Nie są to już jednak pytania czysto teoretyczne, gdyż dotyczą bezpośrednio kogoś, kto nawiązuje relację z duszpasterzem.

Kontakt z rzeczywistością sprawia, że duszpasterstwo nie polega na zwyczajnym robieniu czegoś dla ludzi zgodnie ze zdobytą wiedzą i sprawnościami, ale przybiera najpierw postać starannej i krytycznej kontemplacji stanu człowieka. Jeśli duszpasterz skupi się tylko na zdobywaniu umiejętności i opanowywaniu odpowiednich technik, zagraża mu pokusa manipulowania ludźmi. Dopiero gdy nauczy się rozumieć swoje duszpasterskie odniesienia jako żywe źródło jego teologicznej kontemplacji, odkryje, że ludzie wzbogacają go w tej mierze, w jakiej im się oddaje.

Kontemplacja rzeczywistości pozwala duszpasterzowi przekonać się, że smutek i radość, nadzieja i trwoga, dobro i zło to nie tylko słowa, ale wyraźnie widoczne elementy składowe rzeczywistości, w której żyją ludzie. Duszpasterz, który zna ludzi oraz ich potrzeby i pragnienia, w swojej działalności pastoralnej nie będzie odpowiadał na pytania, których nikt sobie nie stawia, ani nie będzie przenosił swoich marzeń i rozczarowań na innych, gdyż dzięki bezpośredniemu kontaktowi

z rzeczywistością jest świadom, jakie światło i jaka ciemność wypełniają ludzkie serce¹¹⁸.

Kontakt z otaczającym światem nie tylko pomaga duszpasterzowi stać się „realistą” w odniesieniu do sytuacji egzystencjalnej adresatów jego posługi. Każde wejście w relację z rzeczywistością pomaga mu bowiem lepiej zrozumieć działanie Boga względem człowieka. Człowiek doświadcza siebie i obecności Boga najpierw w swojej codzienności. Doświadczenie życiowe człowieka jest podstawą dla działalności duszpasterskiej, która nie polega na podawaniu człowiekowi „czegoś z zewnątrz” albo na konstruowaniu sytuacji, które staną się pretekstem do poruszenia zagadnień religijnych. Jeśli człowiek wskazuje drogę Kościołowi, to znaczy, że duszpasterstwo musi być uprawiane w sposób zrozumiały dla wszystkich, z tym samym podejściem do życia, jakie posiadają ludzie¹¹⁹. Duszpasterstwo powinno zatem mieć miejsce w codziennym ludzkim życiu, a nie w sztucznie konstruowanych sytuacjach. Paradoks posługi duszpasterskiej polega na tym, że Boga, którego duszpasterze chcą przybliżyć ludziom, muszą najpierw sami dostrzec w życiu tych ludzi.

Realizm w pastoralnej *praxis* oznacza, że duszpasterz zna człowieka i pragnie zaakceptować go takim, jaki jest. Duszpasterz winien być gotów poświęcić swoją uwagę każdemu człowiekowi, niezależnie od jego kondycji moralnej, nastawienia do wiary i do Kościoła. Oznacza to, że choć nie pochwała zła i nie podziela wszystkich poglądów, to zawsze szanuje każdego i nie uzależnia wartości osoby od spełnienia takich czy innych wymagań. Postawa szacunku i życzliwości dla bliźniego stanowi nieodzowny warunek, aby duszpasterz mógł pomóc człowiekowi jako podmiotowi dotrzeć do prawdy o własnym życiu z Bogiem¹²⁰.

Każde spotkanie duszpasterza z ludźmi musi być autentyczne, tzn. duszpasterzowi musi zależeć na konkretnym człowieku, a nie na realizacji jakichś własnych interesów albo na podporządkowaniu sobie drugiej osoby. Okazując innym ciepło oraz bezwarunkową życzliwość, duszpasterz pomaga im odkryć prawdę o swojej godności, uwierzyć w siebie, a przede wszystkim zaufać Bogu, w którego imię zwraca się do ludzi.

Nawiązać autentyczną osobową relację można tylko z kimś, kogo się zna. Dlatego duszpasterzowi potrzebne jest głębokie zrozumienie sytuacji drugiego człowieka tak, aby ten mógł odczuć, że duszpasterz zna jego życiowe problemy. Ludzie nie chcą litości ani jałmużny; przede wszystkim potrzebują zrozumienia i chcą być potraktowani poważnie.

Właściwym rdzeniem posługi duszpasterskiej jest pełne współczucie trwanie z innymi. Duszpasterz, który pragnie na wzór Chrystusa być „solidarnym z ludzkim cierpieniem”, musi zrezygnować z jakiegokolwiek sztucznego odseparowywania

się od rzeczywistości. Jego zadaniem jest zstąpić nawet z najmniejszego „podestu” i zanurzyć się w świat, aby swoją własną podatność na zranienia połączyć z cierpieniem tych, pośród których żyje i pracuje. W ten sposób uczyni swoją posługę przekonywającym znakiem solidarnej obecności Chrystusa pośród najmniejszych i najbardziej doświadczonych przez los, z którymi Syn Boży w jakiś sposób się zjednoczył (por. KDK nr 22).

2. Kooperacja

Działalność duszpasterska nie jest tylko dziełem poszczególnych jednostek, ale całego ludu Bożego, w którym każdy ochrzczony jest podmiotem powołanym do aktywnego uczestnictwa w jego życiu i misji ze względu na zbawienie świata. Kościół naucza bowiem, że wszyscy wierzący są podmiotami głoszenia Ewangelii i wyznawania wiary (por. KPK kan. 741 § 1) oraz mają udział w spełnianiu posługi uświęcania (por. KPK kan. 834 § 1). Swojej misji w Kościele wierzący nie realizuje w izolacji od innych uczniów Chrystusa, lecz we współpracy z nimi jako zdany na ich obecność i pomoc oraz ku nim skierowany¹²¹. Zasada ta odnosi się zarówno do współdziałania pomiędzy duchownymi, jak i do kooperacji duszpasterzy z wiernymi świeckimi powołanymi do aktywnego udziału w budowaniu wspólnoty kościelnej oraz w realizacji zbawczej misji Kościoła w świecie.

Współpraca duchownych ze świeckimi wynika z eklezjologii *communio* Soboru Watykańskiego II. Jej celem jest wykorzystać w dziele urzeczywistniania zbawczego posłannictwa Kościoła charyzmaty, którymi Bóg wyposażył wiernych świeckich. Nastawienie na współpracę przyczynia się do stworzenia „kultury partycypacji” w Kościele. Znajduje ona swój wyraz w stylu prowadzenia działalności duszpasterskiej, która uwzględnia wspólne poszukiwanie konkretnych rozwiązań duszpasterskich, a także wspólną odpowiedzialność za ich realizację¹²².

Posługa duszpasterska jest dziełem wspólnotowym. Bóg obdarza ludzi charyzmatami nie ze względu na osobiste potrzeby jednostki, ale z uwagi na dobro wspólnoty wierzących w Chrystusa i jej misję w świecie. Różnorodność charyzmatów i funkcji w Kościele jest czymś wtórnym w stosunku do przynależności do jednej wspólnoty uczniów Chrystusa, w której wszyscy są równi. Prawdziwa równość wszystkich wierzących nie jest czymś akcydentalnym, ustalonym i dodanym później przez wspólnotę, lecz egzystencjalną równością wynikającą z samego bycia człowiekiem (por. KPK kan. 208)¹²³. Każdy wierzący jest wezwany do współdziałania w budowaniu Ciała Chrystusa zgodnie z posiadanymi charyzmatami

¹¹⁸ H.J.M. Nouwen, *Schöpferische Seelsorge*, Freiburg i. B. 1989, s. 103.

¹¹⁹ R. Zerfass, *Menschliche Seelsorge*, dz. cyt., s. 22.

¹²⁰ H. Haslinger, *Sakramente — befreiende Deutung von Lebenswirklichkeit*, w: H. Haslinger, *Handbuch Praktische Theologie*, t. II, Mainz 2000, s. 172–173.

¹²¹ H.U. von Balthasar, *Katolicyzm a wspólnota świętych*, „Communio” 3(1989).

¹²² N. Mette, *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005, s. 126.

¹²³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 34; W. Aymans, *Communio. II. Kirchenrechtlich*, w: W. Kasper, *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, Freiburg i. B. 1994, s. 1283; H. Stenger, *Mehr Kompetenz — mehr Zuversicht*, „Lebendige Seelsorge” 1(1994), s. 15.

i zdolnościami. Prawo do rozwijania swoich własnych charyzmatów jest zgodne z powinnością praktykowania form życia duchowego (por. KPK kan. 214), które są darami Ducha, udzielonymi ludziom z uwagi na realizację kościelnej *communio* i *missio*.

Przyjmując sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, wszyscy wierni otrzymują własny charyzmat, własny udział w Duchu Świętym, który jest darem dla każdego. Charyzmaty, którymi Bóg obdarza człowieka, przyczyniają się do powstania rzeczywistości *communio*, w której doświadczenie chrześcijańskiego braterstwa staje się głębsze i bardziej konkretne. Im bardziej to braterstwo staje się autentyczne, tym większy staje się respekt wobec inności drugiego człowieka i tajemnicy, którą jest jego relacja do Boga. Każdy charyzmat, który jest formą podążania za Chrystusem, jest bezcennym darem Boga dla Kościoła, który dzięki poszczególnym charyzmatom umacnia swoją jedność i staje się dla świata znakiem obecności Boga pośród ludzi¹²⁴. Swoją posługę dla świata Kościół realizuje zatem dzięki współdziałaniu ludzi, którzy używają swoich charyzmatów „w Kościele i świecie dla dobra ludzi i budowania Kościoła, w wolności Ducha Świętego, który wionie tam, gdzie chce (J 3,8), a zarazem w zjednoczeniu z braćmi w Chrystusie, zwłaszcza ze swymi pasterzami, do których należy wydawanie sądu o prawdziwej naturze tych darów i należnym ich używaniu, oczywiście nie w tym celu, aby gasić Ducha, ale by doświadczać wszystkiego i zachować to, co dobre (por. 1 Tes 5,12.19.21)” (DA nr 3).

Duszpasterz realizuje zasadę kooperacji, gdy w jedności z biskupem i w jego imieniu przyczynia się do budowania wspólnoty wierzących w duchu równości, braterstwa i solidarności (por. KK 32). Swoją gotowość do współdziałania wyraża poprzez aktywny udział w budowaniu więzi komunii między kapłanami i biskupami, którzy z woli Chrystusa uczestniczą w realizacji wspólnego dzieła: duchowego budowania wspólnoty zbawienia. W praktyce oznacza to gotowość do wspierania innych duszpasterzy w realizacji ich posługi, postawę zrozumienia dla nowych inicjatyw i chęć uczestnictwa we wspólnych spotkaniach służących nie tylko wymianie doświadczeń praktycznych, ale i duchowych¹²⁵.

Aby duszpasterze mogli skutecznie realizować swoją posługę, muszą nauczyć się swoje zadania duszpasterskie dzielić z wiernymi świeckimi w imię ich prawa do aktywnego uczestnictwa w duszpasterstwie parafialnym (por. KPK kan. 517 § 2). W niejednym przypadku potrzebna jest zmiana spojrzenia na Kościół, a w konsekwencji na parafię oraz jej życie i działanie. Praktyczną konsekwencją uznania Kościoła jako podmiotu duszpasterskiej aktywności oraz prawa i obowiązku wszystkich wierzących do uczestnictwa w zbawczej posłudze Kościoła dla świata będzie poszukiwanie takich form „duszpasterskiego przebywania razem”, w których wierzący będą mogli uczyć się swojej odpowiedzialności za kościelną *praxis* i pogłębiać motywację do podjęcia konkretnych działań pastoralnych. W takiej

¹²⁴ J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, „Communio” 3(1989), s. 63–64.

¹²⁵ R. Berzosa, *Evangelizar en una nueva cultura*, dz. cyt., s. 196–198.

sytuacji zadaniem duszpasterza jest być „katalizatorem”, tzn. człowiekiem, który odsłania ukryte charyzmaty w swojej wspólnotie parafialnej i w taki sposób je promuje i łączy ze sobą, iż stają się twórcze i skuteczne w posłudze na rzecz Kościoła i dla dobra wszystkich ludzi¹²⁶.

3. Subsidiarność

Subsidiarność to zasada społeczno-etyczna, która stwierdza, że wielość powstających oddolnie komórek społecznych wraz z pełnionymi przez nie funkcjami winna zostać uszanowana i zachowana tak długo, jak długo okazują się być w tym, co czynią, bardziej kompetentne od instancji nadrzędnej. Tej ostatniej wolno interweniować w działanie instancji podrzędnej, ale najpierw nie po to, aby odebrać komórce podrzędnej przysługujące jej kompetencje, ale by udzielić jej wsparcia dla ożywienia lub odnowy struktur. Tak rozumiana zasada subsidiarności ma swe zakorzenienie w uznaniu wyższości osoby nad społecznością, która nigdy nie może stać ponad osobą i być celem samym w sobie. Każde działanie społeczne jest w swej istocie subsydiarne, tzn. że może mieć tylko zastosowanie jako wsparcie dla osobowego rozwoju człowieka¹²⁷.

Zasada subsidiarności obowiązująca w życiu społecznym odnosi się także do życia i działania Kościoła, który w aspekcie horyzontalnym prezentuje się jako wspólnota albo społeczność. W niej również winno znaleźć zastosowanie to, co — zgodnie z nauką Kościoła — jest najwyższą zasadą filozofii społecznej: „Jak jednostkom ludzkim nie wolno odejmować i przekazywać społeczności tego, co jednostki te z własnej inicjatywy i własną mocą wytworzyć pracą, tak samo jest naruszeniem sprawiedliwość, gdy się to, co mniejsze i niższe społeczności wykonać i dokonać mogą, przydzielić większym i wyższym władzom społecznym; poza tym wyrządza to szkodę wielką i podrywa porządek społeczny. Wszelka czynność społeczna bowiem powinna w pojęciu i istocie swojej wspomagać członki ciała społecznego, nigdy zaś ich nie rozbijać, ani nie wchłaniać” (*Quadragesimo Anno* nr 14).

Zasada ta stosowana w kościelnej *praxis* podkreśla znaczenie każdej osoby i jej tożsamości¹²⁸. Stawia ona również zaporę centralistycznym tendencjom i praktykom, wskazując na odpowiedzialność wszystkich wierzących za realizację

¹²⁶ H.J.M. Nouwen, *Schöpferische Seelsorge*, dz. cyt., s. 133; G. Stoltenberg, *Ekklesiogenese. Bausteine für eine mystagogische Praxis der Kirche*, w: S. Knobloch, H. Haslinger, *Mystagogische Seelsorge*, dz. cyt., s. 99; R. Calvo Pérez, *La pastoral, acción del Espíritu. Ungidos y urgidos en esperanza*, Burgos 2002, s. 224.

¹²⁷ A. Baumgartner, *Subsidiarität*, w: K. Baumgartner, P. Scheuchenpflug, *Lexikon der Pastoral*, t. II, dz. cyt., kol. 1629–1630.

¹²⁸ J. Losada, *Wspólnota w Kościele-Komunii*, art. cyt., s. 65; O. Karrer, *Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche*, w: G. Barauna, *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. I, Freiburg – Basel – Wien – Frankfurt a. M. 1966, s. 522.

posłannictwa Kościoła i przyznając im prawo do podejmowania działań w imieniu innych zgodnie z ideałem *communio*¹²⁹, w której każdy wierny jest podmiotem, zdolnym do świadomego, wolnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w budowaniu kościelnej wspólnoty. Uznanie tej prawdy jest podstawą do aktywnego udziału wszystkich wierzących w urzeczywistnianiu *communio* w duchu autentycznego dialogu i międzyludzkiej solidarności. Odkrycie własnej godności, osobistych charyzmatów i swojego powołania w Kościele pozwala wierzącemu oddać się z pełnym zaangażowaniem posłudze miłości dla budowania Ciała Chrystusowego. Wówczas każdy wierzący ma szansę skorzystać z przysługującego mu prawa i wypełnić nałożony na niego obowiązek do aktywnego udziału w budowaniu *communio* oraz w posłannictwie Kościoła w świecie (por. *Christifideles laici* nr 29).

Zasada subsydiarności obowiązująca w Kościele implikuje obowiązek zachowania jedności pomiędzy duchownymi i wiernymi świeckimi w realizacji zbawczej misji ludu Bożego. Ewangelizacja dokonuje się nie tylko dzięki działaniu biskupów i kapłanów, ale także nie jest jedynie dziełem poszczególnych ochrzczonych i bierzmowanych chrześcijan. Posłannictwo Kościoła realizuje bowiem cała wspólnota chrześcijańska jako jedność duchownych i świeckich. Ta jedność w życiu i działaniu Kościoła przewyższa wszelkie podziały i różnice, a więc nawet te, które mają swe źródło w różnorodności funkcji jego członków (por. KKK nr 791). Wszystko ma bowiem służyć wzrostowi komunii wśród wierzących i owocności misji Kościoła w świecie.

Z zasady subsydiarności wynika konieczność poszanowania specyfiki funkcji duchownych i wiernych świeckich zaangażowanych w kościelną *praxis*. Misja Kościoła jako „narzędzia” zbawienia dla całego świata przyniesie owoce, gdy zostanie przezwyciężony rozdział pomiędzy duchownymi i świeckimi — jednak w taki sposób, aby nie został zagubiony specyficzny charakter posłannictwa zarówno duchownych, jak i świeckich (por. *Christifideles laici* nr 23)¹³⁰. Innymi słowy, z jednej strony chodzi o to, aby nie „klerykalizować” wiernych świeckich, powierzając im posługi właściwe duchownym (np. głoszenie homilii, celebrowanie liturgii itp.), a z drugiej strony — aby nie „laicyzować” posługi duchownych, ograniczając ją do pełnienia zadań typowych dla apostolskiej działalności wiernych świeckich (np. wychowanie młodego pokolenia, ewangelizacja w zakładzie pracy itp.).

Zasada subsydiarności mówi nie tylko o uznaniu roli świeckich w zbawczym dziele Kościoła, ale nakazuje duchownym ją promować i — w razie konieczności — mądrze wspierać. To samo odnosi się do relacji zachodzącej pomiędzy Kościołem jako takim a jego mniejszymi członkami, a także do stosunku instancji wyższej do niższej. W tego rodzaju odniesieniach ze strony gremiów nadrzędnych nie może być miejsca dla zachowań paternalistycznych, które paraliżowałyby

¹²⁹ P. Wehrle, *Kirche als Communio — Anspruch und Wirklichkeit*, art. cyt., s. 62.

¹³⁰ K. Lehmann, *Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute*, w: E. Garhammer, *Eccllesia semper reformanda. Kirchenreform als bleibende Aufgabe*, Würzburg 2006, s. 13.

inicjatywę jednostek mniejszych i podporządkowanych, bez istotnego powodu odbierałyby im prawo działania albo przejmowałyby ich zadania. Synonimem kościelnej *praxis* jest służba jako podstawowa kategoria działania Kościoła, a to oznacza, że tak jak Kościół nie istnieje dla siebie, tak też zadaniem wszystkich instancji kościelnych jest służyć sobie nawzajem wsparciem ze świadomością, że każda struktura i każdy członek Kościoła uczestniczy we „wspólnym dziele” zbawienia¹³¹.

4. Dialog

Człowiek jest bytem w sobie, a zarazem ze swej istoty otwartym na „ty”. Pozwala mu to nawiązać z drugim człowiekiem dialog, w którym może osiągać swą doskonałość. Gdy człowiek „oddając się” innemu, transcenduje siebie, zarazem wraca do siebie, rozwijając i dopełniając swą osobowość. Człowiek z uwagi na swoją strukturę bytową — byt relacyjny — jest skazany na dialog i spotkanie. Najgłębszą istotą osoby ludzkiej jest być sobą w otwarciu się na innych i w oddawaniu siebie innym, a więc w miłości¹³².

Całe prawdziwe życie jest spotkaniem (M. Buber). Dlatego też nie ma działalności duszpasterskiej bez spotkania człowieka z człowiekiem. Spotkać zaś kogoś znaczy: nawiązać kontakt, rozpocząć rozmowę, prowadzić dialog. Potrzebne jest do tego nie tylko słowo jako nośnik treści, ale także relacja, czyli odpowiedni sposób podejścia do drugiego człowieka. O jakości dialogu decyduje nie tyle wymiana myśli, co kształt odniesienia się do bliźniego. To, czy człowiek w spotkaniu doświadczy życzliwości, poszanowania swojej godności i braterstwa, jest czynnikiem decydującym o tym, czy treści mu przekazywane dotrą do jego umysłu i serca¹³³.

Od Soboru Watykańskiego II dialog jest imperatywem pastoralnym i podstawowym modelem komunikacji w ramach kościelnej *praxis*, w której aktywnie uczestniczą duszpasterze, jak i wierni świeccy¹³⁴. Wzorem dialogu dla Kościoła są wzajemne odniesienia między Osobami boskimi w łonie Trójcy Świętej. Aby

¹³¹ M. Gozzini, *Die Beziehungen zwischen den Laien und der Hierarchie*, w: G. Barauna, *De Ecclesia, Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, t. II, dz. cyt., s. 328.

¹³² T. Wilski, „Tajemnica osoby” — klucz do zrozumienia siebie i Boga, „Communio” 2(1982), s. 41–44; E.J. Birkenbeil, *Dialogisches Leben als fundamentale Voraussetzung für die Communio-Praxis im Miteinander-Kirche-Sein*, w: J. Müller, E.J. Birkenbeil, *Miteinander der Kirche sein. Idee und Praxis*, München 1990, s. 77; G. Beirer, „Gefährliche” Wegzeichen auf dem Weg der Selbstverwirklichung im Glauben, „Anzeiger für die Seelsorge” 5(1998), s. 242.

¹³³ H. Windisch, *Sprechen heißt lieben. Eine praktisch-theologische Theorie des seelsorglichen Gesprächs*, Würzburg 1989, s. 28; R. Calvo Pérez, *Hacia una pastoral nueva en misión*, dz. cyt., s. 243.

¹³⁴ S. Madrigal, *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, art. cyt., s. 83–84; S. Spengel, *Dialog. Praktisch-theologisch*, w: K. Baumgartner, P. Scheucherpflug, *Lexikon der Pastoral*, t. I, dz. cyt., kol. 301–302.

communio Trinitatis mogła być wzorem komunii między ludźmi, musi istnieć między nimi jakaś analogia. I chociaż bez wątpienia istnieje podobieństwo pomiędzy boską a ludzką komunią, to jednak różnica pomiędzy nimi jest jeszcze większa. *Communio* na ziemi to wspólnota różnorodnych istot, podczas gdy Trójca Święta jest wspólnotą w jednej istocie. Z tego względu w odniesieniu do Trójcy kategorie personalistyczne mogą być stosowane tylko w sposób analogiczny. W Trójcy istnieje bowiem nieskończenie większa jedność, nieskończenie większa interrelacyjność i interpersonalność niż w relacjach międzyludzkich. Tym niemniej ludzie, którzy jako stworzeni na obraz i podobieństwo Boże są wezwani do międzyosobowej komunii (por. *Mulieris dignitatem* nr 7), mogą egzystować tylko w relacjach, a nawet są „relacjami”, istniejąc z Boga i dla Niego, przychodząc na świat dzięki ludziom i żyjąc dla swoich bliźnich. Na wzór boskiej Trójcy, w której Osoby istnieją zwrócone jedna ku drugiej, sensem egzystencji człowieka jest proegzystencja, czyli gotowość do składania się sobie nawzajem w darze, która stanowi podstawę dialogu¹³⁵.

Dialog to sposób życia, w którym duszpasterze oraz wszyscy ochrzczeni uczestniczący aktywnie w zbawczej misji Kościoła naśladują Boga. To nie tylko jakaś metoda, ale odpowiednia postawa wyrażająca się w mowie i działaniu. Dialog nie jest techniką ani określoną umiejętnością, którą można nabyć w szkole, lecz nastawieniem życiowym. Dialog to pełne zaangażowanie odniesienie się duszpasterza do ludzi, które pozwala im skonfrontować to, co zostało powiedziane, z ich własnym doświadczeniem. Dla duszpasterza dialog oznacza także gotowość, by poddać się oddziaływaniu drugiego człowieka. Może on przybrać postać procesu o całkowicie wewnętrznym charakterze, w którym nie pojawiają się słowa, za to ma miejsce pełne oddanie się drugiemu człowiekowi¹³⁶.

W prawdziwy dialog, którego istotą jest gotowość do oddania się drugiemu człowiekowi z miłości, może wstąpić tylko ten, kto siebie posiada. Dialog, który jest niemożliwy bez wzajemnej otwartości, ma zatem miejsce wówczas, gdy podejmowany jest przez dojrzałe, świadome swej tożsamości osoby. Im głębsza tożsamość, tym większa szansa na otwartą postawę w dialogu. Kształt i jakość dialogu, a tym samym jego zasadność i owocność zależy od dojrzałości prowadzących go osób, które wiedzą, skąd pochodzą i ku czemu zmierzają.

¹³⁵ M.-J. Le Guillou, *Mission et unité. Les exigences de la communion*, t. II, Paris 1960, s. 165; J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, s. 178–182; F. Bourassa, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, cz. II, „Gregorianum” 4(1974), s. 677–720; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 359–381; J. Wojciech, *Les éléments de la conception dialogale de l'homme dans la théologie de J. Ratzinger*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 22(1989), s. 281–298; A. Czaja, *Una mystica persona. Zasadnicze elementy pneumatologicznej eklezjologii Heriberta Mühlena*, „Collectanea Theologica” 4(1993), s. 94; B. Gacka, *Kościół jako communio i missio*, „Ethos” 4(1998), s. 340; F.-P. Tebartz van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte — Kriterien — Konkretionen*, Würzburg 1999, s. 507–508.

¹³⁶ H.J.M. Nouwen, *Schöpferische Seelsorge*, dz. cyt., s. 67–69.

Prawdziwa otwartość chrześcijańska bazuje na dojrzałości w wierze, na akceptacji własnego miejsca w świecie oraz na uznaniu własnej tożsamości, której fundamentem jest przyjęcie prawdy Ewangelii. Wynika stąd, że aby Kościół mógł prowadzić dialog ze światem, musi stale umacniać się w wierze, pomagając swoim członkom przejść „od wiary podtrzymywanej społeczną tradycją, choć jest ona godna szacunku, do wiary bardziej osobistej i dojrzałej, oświeconej i płynącej z przekonania. Chrześcijanie są zatem wezwani do takiej wiary, która pozwoliłaby im krytycznie konfrontować się ze współczesną kulturą i oprzeć się jej pokusom; skutecznie oddziaływać na środowiska kulturalne, gospodarcze, społeczne i polityczne; ukazywać, że komunია między członkami Kościoła katolickiego i z innymi chrześcijanami jest silniejsza od wszelkich więzi etnicznych; z radością przekazywać wiarę nowym pokoleniom; budować kulturę chrześcijańską, zdolną ewangelizować najszerzej pojętą kulturę, w której żyjemy” (*Ecclesia in Europa* nr 50).

Podstawą dialogu, który Kościół ma zadanie prowadzić ze światem, jest pełne zachowanie chrześcijańskiej tożsamości przez ochrzczonych, a więc owa „pewność” co do tego, kim się jest (godność dziecka Bożego) i co się posiada (zbawienie w Chrystusie). „Otwarcie się na świat” jest możliwe pod warunkiem, że wierzący osiągnęli własną tożsamość i że mają światu coś do powiedzenia¹³⁷. „Otwarcie się” na oścież bez ustabilizowanej tożsamości, bez żadnych hamulców czy filtrów może doprowadzić do sytuacji, że wierzący (a więc i duszpasterze) ulegną nowoczesnej mentalności, czego skutkiem może być poddanie w wątpliwość kościelnego *depositum fidei*, a nawet jego odrzucenie.

Wymagania określające postawę dialogu, a także świadomość niebezpieczeństw, jakie pojawiają się w przypadku ich niespełnienia, nie mogą zniechęcić duszpasterzy i wiernych świeckich do otwartości na świat i ludzi. Kościół jako wspólnota wierzących świadomych przynależności do Chrystusa, znających wielkość swego powołania i gotowych służyć wszystkim ludziom w dążeniu do pełni życia, ma zadanie prowadzić dialog ze światem. Dialog nie jest sam w sobie celem kościelnej *praxis*, ale zasadą albo sposobem urzeczywistniania zbawczego posłannictwa Kościoła. Dialog nie ma nic wspólnego z jakimś bezideowym brataniem się z innymi albo dopasowaniem się do współczesnych mód i trendów. Dialog nie jest także wymianą poglądów, z której nie wynikają żadne zobowiązania¹³⁸. Dialog nie tworzy prawdy, ale służy wspólnemu poznawaniu i uznaniu prawdy, a jego celem jest wymiana argumentów, porozumienie, zgoda co do słuszności określonych poglądów i wynikających z nich konsekwencji.

Dialog nie może być również sprowadzony do pozbawionej głębszego znaczenia gadaniny. W odróżnieniu od tego, co określamy mianem „rozmowy”, dialog służy wspólnemu poszukiwaniu i uznaniu prawdy i w tym celu wykorzystuje także zinstytucjonalizowane formy postępowania. Dialog jest zatem ukierunkowany

¹³⁷ *Raport o stanie wiary*. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, Kraków – Warszawa 1986, s. 30.

¹³⁸ K. Lehmann, *Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute*, art. cyt., s. 13–14.

wyraźnie na jakiś cel i jest podejmowany z uwagi na dążenie do konsensusu w jakiejś kwestii. Dialog zmierza do osiągnięcia porozumienia w sytuacji, w której mamy do czynienia z nieporozumieniem lub konfliktem. Tematem dialogu stają się poglądy, których słuszność domaga się zweryfikowania. Współczesna filozofia określa tego rodzaju komunikację, w której istotną rolę odgrywa argumentacja, mianem dyskursu. Dialog zmierza do zgody w jakiejś spornej kwestii, przy czym chodzi o trwały konsensus, aby spór nie rozgorzał ponownie.

Wierzący reprezentujący Kościół gotowi do prowadzenia dialogu ze światem winni posiadać odpowiednią umiejętność argumentowania, którą potrafią poprzeć osobistym świadectwem¹³⁹. Duszpasterze winni przy tym wyzbyć się obaw o to, że prezentując swoje chrześcijańskie poglądy, naruszają zasadę tolerancji. Zdarza się, że aby zadośćuczynić modzie na tolerancję, w dyskusjach ukrywają się za jakimiś ogólnikami albo wręcz wypierają się tego, co jest prawdą. Tymczasem prowadząc dialog, należy przypatrzeć się dobrze argumentom, jakimi posługują się współcześni ideolodzy, którzy kwestionują prawdy głoszone przez chrześcijaństwo. Wtedy można przekonać się, jak bardzo względne i słabo uzasadnione są inne pozycje światopoglądowe, w których podejmowana jest krytyka Kościoła i jego nauczania.

Dialog przebiega przy poszanowaniu zasad poszukiwania prawdy i poszanowania wolności. W dialogu każdy z jego uczestników ma te same szanse. Dialog wyda owoce, gdy obie strony są gotowe do wymiany poglądów w klimacie pełnej otwartości. Ważne jest, by obaj partnerzy w dialogu byli tego świadomi. Przystąpienie do rozmowy jest zawsze aktem odwagi i domaga się od jej uczestników przezwyższania naturalnej skłonności do skupienia się na sobie. To, że ktoś jest silniejszy albo posiada z natury uprzywilejowaną pozycję, nie odgrywa w dialogu żadnej roli. Od jego uczestników wymagane są bowiem poszanowanie symetrii pomiędzy słuchaniem a mówieniem oraz rezygnacji ze stosowania jakichkolwiek „form przemocy” poza siłą argumentów. Aby taki dialog mógł się powieść, potrzebna jest postawa solidarności. Rzeczywisty dialog jest więc przedsięwzięciem bardzo wymagającym i dlatego też nie tak często kończy się pozytywnie, jak by się to mogło wydawać.

5. Miłość pasterska

Miłość Boga do ludzi jest przyczyną sprawczą dzieła odkupienia, sposobem jego realizacji i jego celem. W duszpasterstwie, poprzez które Kościół kontynuuje dzisiaj Chrystusowe dzieło zbawienia, nie można poprzestać na mówieniu ludziom o Bożej miłości, która otwiera im drogę do udziału w boskiej *communio*. Miłość

¹³⁹ K. Lehmann, „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“. Zum Auftrag der Kirche angesichts verletzlicher Ordnungen in Gesellschaft und Staat, „Pfarramtsblatt“ 11(1997), s. 334–335.

staje się w oczach ludzi prawdziwą tylko wtedy, jeśli się urzeczywistnia. W życiu Kościoła jest to możliwe dlatego, że Duch Święty udziela się ludziom jako uosobiona miłość Boga i uzdalnia ich do uczynienia daru z siebie.

Miłość łącząca wierzących w Kościele jest urzeczywistnieniem boskiej „agape”, a tym samym znakiem obecności Boga w świecie. Człowiek, który spotyka się z miłością w relacjach międzysobowych, może się przekonać, w jaki sposób sam Bóg odnosi się do niego. Jeśli wiara opiera się na doświadczeniu, to potrzebne są jakieś umieszczone w ludzkiej czasoprzestrzeni miejsca, w których mogą się dokonać owe doświadczenia wskazujące na obecność w świecie Boga, który jest Miłością. Takim „miejscem” są relacje międzysobowe, w których urzeczywistnia się międzysobowa miłość. Gdy w żywej wspólnotie wierzących ludzie doświadczają miłości Boga, odczuwają Jego obecność i uczą się rozpoznawać Go w swoim codziennym życiu (por. *Deus caritas est* nr 18).

Relacja do Boga prowadzi poprzez człowieka (por. 1 J 4,20n; Mt 25). Jeśli Kościół poprzez swoją *praxis* chce pomóc człowiekowi nawiązać żywą, osobistą relację z Bogiem, musi poprzez swoje struktury i sposoby działania komunikować ludziom uprzedzającą i niewyczerpaną miłość Bożą. W praktyce oznacza to przyjęcie postawy, którą opisują zwroty: zwrócić uwagę, przyjąć serdecznie, mieć w sobie stałą gotowość do przebaczenia, czuć się odpowiedzialnym za „ty”, troszczyć się o innych, aby mogli żyć, zachować swoją tożsamość, rozwinać drzemające w nich możliwości i stać się w pełni sobą. Wszystko to ogarnia jedno słowo — miłość¹⁴⁰.

Duszpasterz służący Bogu w Kościele i działający w imieniu Kościoła powinien być człowiekiem miłości pokornej, współczującej i ofiarnej. Jego życie jest bowiem naśladowaniem Dobrego Pasterza, który oddaje życie za owce (por. J 10,11). Miłość duszpasterską charakteryzują konkretne postawy: znać ludzi osobiście, przyjąć każdego z serdecznością, rozwijać i praktykować takie potrzebne w życiu społecznym cnoty, jak dobroć, szczerość, męstwo, stałość, zabieganie o sprawiedliwość, cierpliwość, uprzejmość i radość z przebywania z ludźmi¹⁴¹. Miłość duszpasterska będzie tym większa, im bardziej duszpasterz stanie się otwarty na przyjęcie „pierwszej miłości”, która przewyższa wszelką ludzką miłość. Niewyczerpanym źródłem „pierwszej miłości” w życiu duszpasterza jest Eucharystia, która jest uczą miłości. W niej Jezus jako miłość staje się prawdziwym pokarmem człowieka, włączając go w dynamikę swojej ofiary (por. *Deus caritas est* nr 13). Tym samym przez realną obecność Chrystusa w sercu człowieka jego życie i działanie zamienia się w miłość.

„Miłość wzrasta poprzez miłość” (*Deus caritas est* nr 18). Duszpasterstwo w swej najgłębszej istocie jest komunikowaniem miłości Bożej, która czyni

¹⁴⁰ T. Styczeń, *Człowiek w polu odpowiedzialności za siebie i drugich*, „Communio” 2(1982), s. 46; E. Schulz, *Koinonia: Sammlung der Zerstreuten*, w: *Konferenz der Bayerischen Pastoraltheologen*, dz. cyt., s. 155.

¹⁴¹ R. Berzosa, *Evangelizar en una nueva cultura*, dz. cyt., s. 194.

człowieka wolnym, aby sam mógł wypełnić swoje życie miłością. Doświadczenie życiowe pokazuje jednak, iż komunikowanie miłości w duszpasterstwie nie jest zawsze rzeczą łatwą. Nierzadko wynika to z przekonania, że konieczność stawiania wymagań, jakie pociąga za sobą przynależność do wspólnoty Kościoła, wyklucza postawę życzliwości względem ludzi. Tymczasem misja Kościoła polega przede wszystkim na przekazywaniu ludziom miłości Bożej, która jest zawsze łaską, czyli miłością niezastuloną i uprzedzającą każdy ludzki czyn. Taka miłość stawia człowiekowi wymagania, ale jednocześnie też uzdalnia go do ich wypełnienia. Dzięki niej wskazania, które płyną z ewangelii, zyskują uzasadnienie. Miłość posiada „moc przekonującą” (por. Flp 2,1). Dlatego człowiek jest bardziej skłonny zaakceptować wymagania ze strony tego, który kocha, aniżeli ze strony kogoś, kto okazuje mu pogardę lub niechęć. Człowiek wie bowiem, że miłość nie chce nigdy manipulować bliźnim ani krępować jego wolności, ale pragnie jego prawdziwego szczęścia. Co więcej, sama miłość okazana drugiej osobie w jakiś delikatny sposób „zobowiązuje” ją, by odpowiedziała taką samą miłością na otrzymaną miłość. W ten sposób przed człowiekiem pojawia się szansa, by jako dotknięty przez miłość odnalazł siebie, prawdziwą wolność i pełnię szczęścia w ofiarnym oddaniu się na służbę Bogu i ludziom¹⁴².

ZAKOŃCZENIE

Cywilizację zachodnią, która karmi się postępowymi mitami i neguje możliwość poznania, a nawet istnienie prawdy obiektywnej, nęka głęboki kryzys wartości (por. *Ecclesia in Europa* nr 108). Jest on w swej istocie skutkiem odrzucenia chrześcijaństwa i głoszonej przez nie prawdy. To, co kiedyś było dla ludzi prawdą, a tym samym zobowiązaniem do nadania odpowiedniego kształtu swoim czynom i godną zaufania obietnicą życia na wieki, teraz jest traktowane jako przejaw subiektywnej potrzeby religijności. Wielu współczesnych myślicieli, którzy swoimi poglądami kreują określony klimat ideowy w życiu społecznym, odrzuca prawdę objawioną, która wydaje się im zbyt archaiczna jak na dzisiejsze czasy, a nawet irracjonalna i totalitarna, gdyż zdaje się krępować ludzką wolność.

Tymczasem wolność jest dobrem tylko wtedy, kiedy pozostaje w jedności z innymi dobrami, z którymi tworzy rzeczywistą całość i gdy jest zorientowana na prawdę¹. Człowiek jest wolny, ale naprawdę jedynie wówczas, gdy realizuje swą wolność zgodnie z prawdą o swoim człowieczeństwie. Ta zaś ukazuje się ludziom, gdy spoglądają w oblicze Boga, gdyż tylko w Bogu człowiek może siebie zrozumieć.

Kryzys cywilizacji zachodniej, zagubienie prawdy i zachłystnięcie się ideą wolności bez granic, to wielkie wyzwanie dla Kościoła. Wierzący w Chrystusa, świadomi swej odpowiedzialności duszpasterskiej za prawdziwe szczęście człowieka i przyszłość świata, mogą przyjść z pomocą zagubionym i poszukującym sensu egzystencji, głosząc prawdę i tak nią żyjąc, aby zafascynować nią ludzi i przekonać zarówno słowem, jak i czynem, że prawda objawiona w Jezusie Chrystusie jest darem Bożym do nich skierowanym. Jest to prawda, która potrafi uczynić życie ludzkie pięknym w teraźniejszości i obdarzyć nadzieją zbawienia wiecznego w przyszłości.

W awangardzie Kościoła, który pragnie „czynieniem prawdy Ewangelii” wskazać ludziom drogę do autentycznego wyzwolenia, jest teologia pastoralna. Odgrywa ona w życiu Kościoła doniosłą rolę, gdyż wspomaga wierzących

¹⁴² R. Hajduk, *Kontynuacja dzieła odkupienia, czyli o „communio”, komunikacji i relacjach międzyosobowych w posłudze duszpasterskiej*, w: R. Hajduk, M. Kotyński, *Ogarnięci tajemnicą Chrystusowego Odkupienia. W poszukiwaniu inspiracji pastoralnych w „ośrodku wszechświata i historii”*, Kraków 2006, s. 143.

¹ J. Ratzinger, *Wiara — prawda — tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 195–205.

w realizacji tak istotnego zadania, jakim jest refleksja nad kościelną *praxis* w obliczu coraz nowszych wyzwań społecznych. Zadaniem tej dyscypliny teologicznej nie jest promowanie aktywizmu, ale zachęta do refleksji nad życiem świata i zbawczą misją Kościoła.

Teologia pastoralna przypomina Kościołowi, że w jego istotę wpisana jest *praxis*. Wszystkie słowa, które mówią o sensie istnienia Kościoła w świecie, np. służba, misja, posłannictwo, apostołstwo czy wreszcie duszpasterstwo, wskazują na dynamiczny charakter jego obecności w ludzkiej rzeczywistości. Teologia pastoralna służy więc Kościołowi, pomagając mu z jednej strony ustrzec się przed uwikłaniem w jakieś improwizowane, dyletancko prowadzone i pozbawione głębszego sensu akcje, a z drugiej strony — inspirując go do działania, które nacechowane będzie zarówno wiernością Bogu, jak i człowiekowi.

Teologia pastoralna nie jest „samotną wyspą”, którą od innych nauk teologicznych oddziela jakaś przepastna dal. Teologia pastoralna czerpie z odkryć innych dyscyplin teologicznych, a także podsuwa im materiał do refleksji w postaci opisu zagrożeń duchowych czyhających na ludzi, trudnych zagadnień moralnych, praktycznych form życia Kościoła itd. Tym samym inspiruje pozostałe nauki teologiczne do podjęcia dialogu ze światem.

Teologii pastoralnej nie można zredukować do formy przygotowania przyszłych duszpasterzy do ich posługi. Nie jest to bowiem tylko jakiś zbiór pouczeń praktycznych adresowanych do kandydatów do kapłaństwa, ale nauka właściwego postrzegania świata i rozumienia człowieka, a także narzędzie budzenia odpowiedzialności całego Kościoła za los ludzkości. Aby nadać właściwą formę kościelnej *praxis*, nie wystarczy uwzględnić przepisy prawne i zapoznać się z dokumentami Kościoła. O jej kształcie decyduje bowiem jeszcze szereg innych elementów, które są zależne od duszpasterzy (sposób przemawiania, umiejętność wczucia się w drugiego człowieka, zdolność do współpracy itd.) i które są od nich niezależne (nastawienie opinii publicznej, choroby duchowe pojawiające się w danym środowisku, system polityczny itd.). Wszystko to musi zostać uwzględnione, aby Kościół sprostał wymogom chwili obecnej i potrzebom żyjących w niej konkretnych ludzi.

Poprzez skierowanie swej uwagi na *praxis* teologia pastoralna zachowuje ścisłą łączność z życiem ludzi, a nawet pełni rolę pośredniczenia pomiędzy życiem a życiem — tym, które wypełnia dzisiejszy świat, a tym, które niesie z sobą obietnica królestwa Bożego. W swojej refleksji bierze bowiem pod uwagę doświadczenie egzystencjalne ludzi oraz samych duszpasterzy, aby następnie owoce swoich badań udostępnić Kościołowi, pomagając mu we właściwy sposób realizować zbawcze posłannictwo w świecie. Teologia pastoralna nie jest więc zamknięta w jakimś środowisku akademickim i skupiona na rozstrzyganiu sporów intelektualnych, ale jest mocno zakorzeniona w życiu tego świata. Jej celem jest obudzić zainteresowanie jak największej rzeszy wierzących, by korzystając z jej dorobku, mogli odważnie i przekonująco „czynić prawdę” w świecie ze względu na dobro bliźnich.

Istotę teologii można skrótowo określić jako refleksja nad wiarą. Teologia pastoralna w szczególny sposób zainteresowana jest wiarą, która znajduje swój wyraz w ludzkiej *praxis*. Ta zaś polega na „czynieniu prawdy”, czyli podejmowaniu działań w świetle Bożej nauki. „Posłuszeństwo prawdzie” (por. 1 P 1,22) nie tylko czyni owocną pastoralną posługę Kościoła, ale także prowadzi do uświęcenia tych, którzy się w nią angażują (por. *Veritatis splendor* nr 1). Teologia pastoralna służy więc nie tylko owocnej realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła, ale również pomaga wierzącym dojrzewać ku pełni w Chrystusie (por. Ef 1,23). Ci zaś, oświeceni i umocnieni przez Syna Bożego — „Światłość narodów” — wychodzą naprzeciw nowym wyzwaniom płynącym z historii i z ludzkich poszukiwań sensu życia, przynosząc wszystkim odpowiedź, której źródłem jest prawda Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii (por. *Veritatis splendor* nr 2).

BIBLIOGRAFIA

Nauczanie Kościoła

- Ad gentes*, Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, Watykan 1965.
- Apostolicam actuositatem*, Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich, Watykan 1965.
- Caritas in veritate*, Benedykt XVI, Encyklika o integralnym rozwoju ludzkim, Watykan 2009.
- Christifideles laici*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele, Watykan 1988.
- Communio et progressio*, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu, Watykan 1971.
- Communio et progressio*, Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia.
- Dei Verbum*, Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym, Watykan 1965.
- Deus caritas est*, Benedykt XVI, Encyklika o miłości chrześcijańskiej, Watykan 2005.
- Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Kongregacja ds. Duchowieństwa, Watykan 1997.
- Ecclesia de Eucharistia*, Jan Paweł II, Encyklika o Eucharystii w życiu Kościoła, Watykan 2003.
- Ecclesia in Europa*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy, Watykan 2003.
- Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, II Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów, Deklaracja posynodalna, Watykan 1985.
- Evangelii nuntiandi*, Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym, Watykan 1975.
- Evangelium vitae*, Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, Watykan 1995.
- Etyka w środkach społecznego przekazu*, Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, Watykan 2000.
- Fides et ratio*, Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem, Watykan 1998.
- Gaudium et spes*, Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, Watykan 1965.
- Kapłan — pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja, Watykan 2002.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Watykan 1983.

- Libertatis conscientia*, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, Watykan 1986.
- Libertatis nuntius*, Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”, Watykan 1984.
- Lumen gentium*, Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Watykan 1964.
- Mulieris dignitatem*, Jan Paweł II, List apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, Watykan 1988.
- Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowaniu katolików w życiu politycznym*, Kongregacja Nauki Wiary, Watykan 2002.
- Novo millennio ineunte*, Jan Paweł II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, Watykan 2001.
- Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), Santo Domingo 1992.
- Optatum totius*, Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej, Watykan 1965.
- Pastores dabo vobis*, Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie, Watykan 1992.
- Presbiterorum ordinis*, Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów, Watykan 1965.
- Quadragesimo Anno*, Pius XI, Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego, Watykan 1931.
- Redemptoris missio*, Jan Paweł II, Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego, Watykan 1990.
- Redemptor hominis*, Jan Paweł II, Encyklika o Odkupicielu człowieka, Watykan 1979.
- Sacrosanctum concilium*, Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej, Watykan 1963.
- Spe salvi*, Benedykt VI, Encyklika o nadziei chrześcijańskiej, Watykan 2007.
- Unitatis redintegratio*, Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie, Watykan 1964.
- Veritatis splendor*, Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła, Watykan 1993.

Podstawowa literatura

- Arnold F.X., Rahner K., Schurr V., Weber L.M., *Pastoraltheologie*, t. I, Freiburg i. B. 1964.
- Blachnicki F., *Teologia pastoralna ogólna (skrypt dla studentów KUL)*, cz. I, Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa, Lublin 1970.
- Floristán C., *Teología práctica*, Salamanca 2002.
- Fuchs O., *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984.
- Haslinger H., *Handbuch Praktische Theologie*, t. I, Grundlagen, Mainz 1999.
- Heitink G., *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, Grand Rapids 1999.
- Kamiński R., *Teologia pastoralna*, t. I, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000.
- Knobloch S., *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*, Freiburg i. B. 1996.
- Knobloch S., Haslinger H., *Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral*, Mainz 1991.
- Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen, *Das Handeln der Kirche in der Welt von heute. Ein pastoraltheologischer Grundriss*, München 1994.
- Mette N., *Einführung in die katholische Praktische Theologie*, Darmstadt 2005.
- Marinelli F., *La teologia pastorale. Natura e compiti*, Bologna 1990.
- Midali M., *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 1991.

- Pellitero R., *Teologia pastoral. Panorámica y perspectivas*, Bilbao 2006.
- Pintor S., *L'uomo via della Chiesa. Elementi di teologia pastorale*, Bologna 1992.
- Ramos J.A., *Teologia pastoral*, Madrid 1995.
- Seveso B., Pacomio L., *Enciclopedia di Pastorale*, t. I, *Fondamenti*, Casale Monferrato 1992.
- Widl M., *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz 1997.
- Zulehner P.M., *Pastoraltheologie*, t. I, *Fundamentalpastoral*, Düsseldorf 1991.

WYKAZ SKRÓTÓW

DA	— Apostolicam actuositatem
DE	— Unitatis redintegratio
DF	— Optatam totius
DK	— Presbiterorum ordinis
DM	— Ad gentes
KO	— Dei Verbum
KDK	— Gaudium et spes
KK	— Lumen gentium
KKK	— Katechizm Kościoła Katolickiego
KL	— Sacrosanctum concilium
KPK	— Kodeks Prawa Kanonicznego

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
<i>Rozdział I</i>	
TEOLOGIA PASTORALNA JAKO DYSCYPLINA NAUKOWA	11
I. NATURA i METODA TEOLOGII PASTORALNEJ	11
1. Teologia pastoralna jako nauka o kościelnej <i>praxis</i>	12
2. Metoda teologii pastoralnej	17
3. „Znaki czasu”	25
4. Teologia pastoralna a nauki humanistyczne	30
4.1. Psychologia	31
4.2. Socjologia	36
II. OBSZARY i CEL DZIAŁALNOŚCI PASTORALNEJ KOŚCIOŁA	40
1. Obszary kościelnej samorealizacji	41
2. Cel duszpasterskiej działalności Kościoła	46
III. HISTORIA TEOLOGII PASTORALNEJ	53
1. Teologia pastoralna jako dyscyplina uniwersytecka – S. Rautenstrauch	53
2. Koncepcja biblijno-teologiczna J.M. Sailera	55
3. Eklezjalno-kerygmaticzna propozycja J.B. Hirschera	56
4. Praktyczne ukierunkowanie teologii w ujęciu F. Schleiermachera	57
5. Koncepcja eklezjologiczna A. Grafa	57
6. Nauka o samorealizacji Kościoła w ujęciu K. Rahnera	59
<i>Rozdział II</i>	
KRYTERIOLOGIA	66
I. IDEA DUSZPASTERSTWA W BIBLI	66
1. Pasterz w czasach starotestamentowych	67
2. Jezus wypełnieniem zapowiedzi Dobrego Pasterza	68
3. Biblijny pasterz wzorem posługi duszpasterskiej	71
II. KRÓLESTWO BOŻE W <i>PRAXIS</i> JEZUSA	76
1. Jezus jako sługa królestwa Bożego	76
2. Czyny i postawa Jezusa	78
2.1. Tło misji Jezusa	78
2.2. Współczucie	79
2.3. Uzdrawienia	80
2.4. Przebaczenie	81
2.5. Zbawienie	82
2.6. Komunia z Ojcem niebieskim	82
3. Jezusowy sposób podejścia do ludzi jako paradygmat duszpasterski	83

3.1. Spotkanie Jezusa z Zacheuszem (Łk 19,1-10)	84
3.2. Cechy Jezusowej <i>praxis</i>	86
III. DZIAŁALNOŚĆ KOŚCIOŁA W CZASACH APOSTOLSKICH	88
IV. WSPÓŁCZESNE ROZUMIENIE KOŚCIOŁA I JEGO MISJI	93
1. Kościół jako powszechny sakrament zbawienia	93
2. Kościół jako lud Boży	96
3. Kościół jako <i>communio</i>	98
4. Kościół jako „duszpasterz świata”	104

Rozdział III

KAIROLOGIA	110
I. WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY SPOŁECZNE	110
1. Pluralizacja życia społecznego	111
2. Proces indywidualizacji	115
3. „Społeczeństwo wrażeń”	118
4. „Społeczeństwo ryzyka”	121
5. „Nowa kultura” epoki postmodernistycznej	123
6. Erozja wiary	130
II. AKTUALNE WYZWANIA DUSZPASTERSTWA	135
1. Obrona godności ludzkiej	135
2. Troska o rodziny	138
3. Odpowiedzialność za polityczny wymiar życia publicznego	141
4. Wykorzystanie środków masowego przekazu	145
5. Wsparcie dla zagubionych i cierpiących z powodu pustki duchowej	148

Rozdział IV

PRAKSEOLOGIA	153
I. MODELE PASTORALNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA	153
1. Mistagogia	154
2. Towarzystwo	158
3. Gościnność	162
4. Ewangelizacja	167
II. PLANOWANIE DUSZPASTERSTWA	174
1. Doniosłość planowania w duszpasterstwie	174
2. Plan pastoralny diecezji	176
3. Parafialny plan pastoralny	177
3.1. Wizja	178
3.2. Analiza sytuacji	180
3.3. Autorzy	181
3.4. Koncepcja planu	182
3.5. Ewaluacja i weryfikacja	186
4. Duchowe owoce planowania	187
III. PODSTAWOWE ZASADY DZIAŁANIA DUSZPASTERSTWA	189
1. Realizm	189
2. Kooperacja	191
3. Subsydiarność	193
4. Dialog	195
4. Miłość pasterska	198
ZAKOŃCZENIE	201
BIBLIOGRAFIA	205
WYKAZ SKRÓTÓW	209



WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWEGO

METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM”

NAKŁADEM WYDAWNICTWA
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWEGO
METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM”
ukazały się

w serii:

ROZPRAWY NAUKOWE

1. SŁOWNIK BIOGRAFICZNY KAPITUŁY WARMIŃSKIEJ
2. Ks. Władysław Nowak, MATKA PANA W RELIGIJNOŚCI EWANGELIKÓW PRUS WSCHODNICH
3. Ks. Zdzisław Kunicki, METAFIZYKA KSIĘGI WYJŚCIA
4. S. Barbara Gerarda Śliwińska CSC, DZIEJE ZGROMADZENIA SIÓSTR ŚWIĘTEJ KATARZYZNY DZIEWICY I MĘCZENNICY W LATACH 1571-1772
5. Ks. Edward Wiszowaty, ZMARTWYCHWSTANIE. CENTRUM CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PRZEPOWIADANIA
6. Ks. Jarosław Michalski, KATECHEZA PARAFIALNA W POLSCE PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II
7. Ks. Wojciech Zawadzki, BERNHARD POSCHMANN – WARMIŃSKI BADACZ WCESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ POKUTY
8. Ks. Zdzisław Kunicki, CZŁOWIEK – SACRUM – BÓG. SZKICE FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNE O RELIGII
9. Ks. Emil Rzeszutek, STOSUNEK DO ŚMIERCI NA PODSTAWIE VII KSIĘGI „ANTOLOGII PALATYŃSKIEJ”
10. Ks. Jan Wiśniewski, KOŚCIOŁY I KAPLICE NA TERENIE BYŁEJ DIECEZJI POMEZAŃSKIEJ 1243-1821 (1992)
11. SŁOWNIK BIOGRAFICZNY KAPITUŁY KOLEGIACKIEJ W DOBRYM MIEŚCIE
12. Barbara Rozen, DZIAŁALNOŚĆ KATECHETYCZNA KS. JÓZEFA WOJTKIEWICZA W LATACH 1937-1989
13. Ks. Krzysztof Wojtkiewicz, PERSONALIZM ŚW. TOMASZA Z AKWINU W „TRAKTACIE O CZŁOWIEKU”
14. Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, ZARYS GEOGRAFII I PREHISTORII STAROŻYTNEGO BLISKIEGO WSCHODU
15. Ks. Alojzy Szorc, DZIEJE WARMII 1454-1660
16. Beata Bilicka, KATECHEZA MARIOLOGICZNA PAPIEŻA JANA PAWŁA II
17. Ks. Wojciech Zawadzki, DUCHOWIEŃSTWO KATOLICKIE Z TERENU OBECNEJ DIECEZJI ELBLĄSKIEJ W LATACH 1821-1945
18. Agnieszka Marcinkowska, DUSZPASTERSTWO W ZHP W LATACH 1918-1997
19. ŻYCIE LITURGICZNE EWANGELIKÓW PRUS WSCHODNICH W ŚWIELE USTAW I AGEND KOŚCIELNYCH (1544-1945)
20. CZY SACRUM JEST JESZCZE ŚWIĘTE?
21. Urszula Niemiro, MARIOLOGIA W PISMACH BŁOGOSŁAWIONEGO HONORATA KOŹMIŃSKIEGO.
22. Ks. Sławomir Ropiak, TEOLOGIA HYMNÓW POLSKOJĘZYCZNEJ LITURGII GODZIN. TOM I – OKRES BOŻEGO NARODZENIA
23. Ks. Adam Bajorski MSF, EPIKLEZA EUCHARYSTYCZNA DOKUMENTU Z LIMY
24. SEKTY A MŁODZIEŻ W OKRESIE PRZEMIAN USTROJOWYCH W POLSCE
25. Ks. Grzegorz Puchalski, KATECHEZA W KONTEKŚCIE NOWEJ EWANGELIZACJI W NAUCZANIU JANA PAWŁA II
26. Ks. Sławomir Ropiak, TEOLOGIA HYMNÓW POLSKOJĘZYCZNEJ LITURGII GODZIN. TOM II – OKRES WIELKANOCY
27. Teresa Feszczyn, ZAGROŻENIA ŚRODOWISKOWE WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA WEDŁUG RAPORTU SEKRETARZA GENERALNEGO ONZ U THANTA CZŁOWIEK I JEGO ŚRODOWISKO I TEOLOGII EKOLOGICZNEJ
28. Ks. Andrzej Pryba, PLANOWANIE RODZINY A WIĘŻ MAŁŻEŃSKA
29. Ks. Adolf Setlak, SŁUŻBA WOJSKOWA ALUMNÓW WSD W PRL I JEJ OCENA W WYPOWIEDZIACH ALUMNÓW I REZERWISTÓW Z 1970 r.



30. Anna Leniec, SOTERIOLOGIA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II W ENCYKLIKACH PAPIEŻA JANA PAWŁA II. STUDIUM HISTORYCZNO-DOGMATYCZNE
31. Ks. Jan Cymbala, ISTOTNE OBOWIĄZKI MAŁŻEŃSKIE I PRZYCZYNY NIEZDOLNOŚCI DO ICH PODJĘCIA W WYROKACH ROTY RZYMSKIEJ Z LAT 1983–1992 WYDANYCH NA PODSTAWIE KAN. 1095 NR 3 KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO OPUBLIKOWANYCH W „DECISIONES”
32. Barbara Świniarska, PISMO ŚWIĘTE W SAKRAMENTOLOGII KATECHIZMU RZYMSKIEGO (1566) I KATECHIZMU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO (1992)
33. Ewelina Weber, ŹRÓDŁA PATRYSTYCZNE TEOLOGII STANISŁAWA HOZJUSZA

DZIEŁA WYBRANE STANISŁAWA KARDYNAŁA HOZJUSZA

1. Stanisław Hozjusz, CHRZEŚCIJAŃSKIE WYZNANIE WIARY KATOLICKIEJ, przełożył biskup Julian Wojtkowski
2. Stanisław Hozjusz, ODPARCIE PRZEDŁOŻEŃ BRENCJUSZA. O UCIŚNIONYM SŁOWIE BOŻYM, przełożył biskup Julian Wojtkowski
3. ROZMOWA O TYM, GODZI LI SIĘ LAIKOM KIELICHA KSIĘŻEJ ŻON DOPUŚCIĆ, A W KOŚCIELECH SŁUŻBĘ BOŻĄ JĘZYKIEM PRZYRODZONYM SPRAWOWAĆ, opracował M. Korolko

BIBLIOTEKA WYDZIAŁU TEOLOGII

1. Ks. Władysław Nowak, ZARYS LITURGII KOŚCIOŁA DOMOWEGO
2. O. Damian Wojtyska, LATA JUBILEUSZOWE W KOŚCIELE
3. Ks. Marian Machinek MSF, ŻYCIE W DYSPOZYCJI CZŁOWIEKA
4. Katarzyna Anna Parzych, DIALOG JAKO METODA EWANGELIZACJI WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA WEDŁUG JANA PAWŁA II
5. Bogdan Wiktor Matysiak, UBODZY W TRADYCJI MĄDROŚCIOWEJ IZRAELA NA TLE STAROŻYTNEGO BLISKIEGO WSCHODU
6. Ks. Marian Machinek MSF, ŚMIERĆ W DYSPOZYCJI CZŁOWIEKA. TEOLOGIA MORALNA WOBEC PROBLEMÓW ETYCZNYCH U KRESU ŻYCIA LUDZKIEGO
7. Anna Zellma, KATECHETYCZNY WYMIAR EDUKACJI REGIONALNEJ
8. AGRESJA I PRZEMOC W ŚWIELE NAUK PRZYRODNICZYCH I HUMANISTYCZNYCH. Praca zbiorowa pod red. ks. Mariana Machinka MSF
9. Ks. Antoni Misiaszek, DUSZPASTERSTWO OSÓB SPOŁECZNIE NIEPRZYSTOSOWANYCH. Studium pastoralne
10. Ks. Władysław Nowak, KULT EUCHARYSTII W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ 1243–1939
11. Ks. Marek Żmudziński, „TY JESTEŚ PIOTR”. ŚWIADOMOŚĆ FUNKCJI PRYMACJALNEJ JANA PAWŁA II
12. Ks. Jan Wiśniewski, SACRUM I PROFANUM WPISANE W CODZIENNOŚĆ KATOLIKÓW ŚREDNIOWIECZA
13. Ks. Stefan Ewertowski, JAN PAWEŁ II O INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ
14. RODZINA W JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPIE. Praca zbiorowa pod red. ks. Władysława Nowaka i ks. Michała Tunkiewicza
15. POSŁANNICTWO BISKUPA RZYMU. SPOJRZENIE MIĘDZYKONFESYJNE. Praca zbiorowa pod red. bpa Jacka Jezierskiego
16. Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, IZRAELSKIE SANKTUARIA OKRESU PRZEDKRÓLEWSKIEGO
17. ŚMIERĆ I WIARA W ŻYCIE POŚMIERTNE W ŚWIELE NAUK PRZYRODNICZYCH I HUMANISTYCZNYCH. Praca zbiorowa pod red. ks. dr. hab. Mariana Machinka



18. Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, MOTYW OBIETNICY BOŻEJ W CYKLU O JAKUBIE I JEGO PARALELE W STARYM TESTAMENCIE
19. Ks. Lucjan Świto, *EXCLUSIO BONI PROLIS*, JAKO TYTUŁ NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA
20. Jadwiga Ambrozja Kalinowska OSB, STANISŁAW HOZJUSZ JAKO HUMANISTA (1504–1579). STUDIUM Z DZIEJÓW KULTURY RENESANSOWEJ
21. Ks. Marian Machinek, ŻYCIE W DYSPOZYCJI CZŁOWIEKA. WYBRANE PROBLEMY ETYCZNE U PROGU LUDZKIEGO ŻYCIA
22. Ks. Marian Machinek, ŚMIERĆ W DYSPOZYCJI CZŁOWIEKA. WYBRANE PROBLEMY ETYCZNE U KRESU LUDZKIEGO ŻYCIA
23. Ks. Bogdan W. Matysiak, WIELKIE ŚWIĘTA PIELGRZYMKOWE W KALENDARZU LITURGICZNYM IZRAELA
24. PAŃSTWO I JEGO PROBLEMY. Praca zbiorowa pod red. Michała Wojciechowskiego
25. KARDYNAŁ STANISŁAW HOZJUSZ (1504–1579). OSOBA, MYŚL, DZIEŁO, CZASY, ZNACZENIE. Praca zbiorowa pod red. Stanisława Achremczyka, ks. Jana Guzowskiego i ks. bp. Jacka Jezierskiego
26. Ks. Jan Wiśniewski, POMEZAŃSKIE BRACTWA RELIGIJNE (do 1821 r.)
27. TRADYCJA I KOŚCIELNE TRADYCJE. Praca zbiorowa pod red. bpa Jacka Jezierskiego
28. Waldemar Wesoly SVD, FORMACJA I ŚWIADOMOŚĆ MISYJNA KATECHIZOWANEJ MŁODZIEŻY. Studium socjologiczno-pastoralne
29. Ks. Bogdan W. Matysiak, „MAŁE ŚWIĘTA” STAROŻYTNEGO IZRAELA
30. Mirosław Pawliszyn CSsR, LOGIKA WOBEC RELIGII. RELIGIA WOBEC LOGIKI. Z BADAŃ NAD FILOZOFIĄ RELIGII O. JÓZEFA MARII BOCHEŃSKIEGO OP
31. Jacek Jan Pawlik, ZARADZIC NIESZCZĘŚCIU. RYTUAŁY KRYZYSOWE U LUDU BASARI Z TOGO
32. Ks. Piotr Duksa, STRATEGIE SKUTECZNOŚCI SZKOLNEGO NAUCZANIA RELIGII W POLSCE. STUDIUM PEDAGOGICZNORELIGIJNE W WYMIARZE INTERDYSCYPLINARNYM
33. Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, DEUTERONOMISTYCZNE DZIEŁO HISTORYCZNE I JEGO KERYGMAT
34. INSPIRACJE TEOLOGICZNE W PROCESIE INTEGRACJI EUROPEJSKIEJ. Praca zbiorowa pod red. ks. Antoniego Jucewicza SVD, ks. Mariana Machinka MSF
35. Zygmunt Klimczuk, SOCJOLOGIA RODZINY. WYBRANE ZAGADNIENIA
36. W TROSCE O GODNOŚĆ CZŁOWIEKA. Praca zbiorowa pod red. Stanisława Bafii CSsR
37. Ks. Bogdan Wiktor Matysiak, HISTORIA HEBRAJSKIEGO TEKSTU. STAREGO TESTAMENTU
38. Barbara Rozen, EDUKACJA RELIGIJNA OSÓB Z NIEPEŁNOSPRAWNOŚCIĄ INTELEKTUALNĄ. STUDIUM PEDAGOGICZNORELIGIJNE
39. Ks. Piotr Duksa, EDUKACJA I FORMACJA RELIGIJNA WSPÓŁCZESNEJ MŁODZIEŻY
40. LAICYZACJA I SEKULARYZACJA SPOŁECZEŃSTWA NOWOCZESNEGO (XVI–XVIII W.). Praca zbiorowa pod red. ks. Jana Wiśniewskiego
41. IDEA GENDER JAKO WYZWANIE DLA TEOLOGII. Praca zbiorowa pod red. Antoniego Jucewicza SVD, Mariana Machinka MSF
42. WSPÓŁCZESNE HEREZJE. Praca zbiorowa pod red. Ryszarda Hajduka CSsR
43. PEDAGOGICZNE I TEOLOGICZNE ASPEKTY ŻYCIA RODZINNEGO. Praca zbiorowa pod red. Piotra Duksy

STUDIA WARMIŃSKIE

Rocznik ukazujący się od 1964 roku

INNE PUBLIKACJE

- Ks. Piotr Duksa, MATERIAŁY DO PRACY Z GRUPĄ MŁODZIEŻOWĄ
(wydano w koedycji ze *Studium Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c. w Olsztynie*)
- Ks. Piotr Duksa, METODY KATECHETYCZNE



WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO

METROPOLII WARMIŃSKIEJ „HOSIANUM”

- Ks. Jan Guzowski, RUCHY I STOWARZYSZENIA KATOLICKIE W ARCHIDIECEZJI WARMIŃSKIEJ
- BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY UMIERAJĄ W PANU, praca zbiorowa pod redakcją s. Ambrozji Jadwigi Kalinowskiej OSB
- POECI SPOD ZNAKU RODŁA, wstęp i opracowanie Jana Chlosty
- Ks. Walenty Barczewski, KIERMASY NA WARMJI, posłowie, noty, słowniczek, wykaz nazw miejscowości Jana Chlosty
- WYPŁYŃ NA GŁĘBIĘ. Modlitewnik Zgromadzenia Sióstr Świętej Katarzyny Dziewicy i Męczennicy
- S.M. Magdalena Łucja Krebs CSC, WPŁYW BEATYFIKACJI MATKI REGINY PROTSMANN NA ROZWÓJ JEJ KULTU
- TO MÓWI PAN. AFORYZMY, MYŚLI I PRZYSŁOWIA Z BIBLII, opr. Michał Wojciechowski
- CZYNEM I PRAWDĄ. KSIĘGA PAMIĄTKOWA NA 75 URODZINY KSIĘDZA ARCYBISKUPA WARMIŃSKIEGO EDMUNDA PISZCZA. Pod red. ks. Cypriana Rogowskiego, ks. Władysława Nowaka, ks. Andrzeja Kopiczki i Michała Wojciechowskiego
- Ks. Krzysztof Bielawny, KOŚCIÓŁ EWANGELICKO-AUGSBURSKI NA WARMII I MAZURACH PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ W SPOJRZENIU HISTORYCZNO-EKUMENICZNYM



Poszczególne pozycje można nabyć na miejscu w Seminarium Duchownym w Redykajnach
Prowadzimy również sprzedaż wysyłkową. Zamówienia prosimy kierować na nasz adres:

Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum”
10-900 Olsztyn, ul. St. Kard. Hozjusza 15, tel. (0-89) 523 89 84; fax (0-89) 523 86 45
http: \www.hosianum.edu.pl e-mail: wydawnictwo@hosianum.edu.pl

W zamówieniach powyżej 10 egzemplarzy udzielamy rabatu do 10%.

26 MAR. 2010