



Wydawnictwo Naukowe
UKSW w Warszawie

Rok XIV 2019
Nr 1(43)

WARSZAWSKIE STUDIA PASTORALNE

Warszawa 2019

ZESPÓŁ REDAKCYJNY:

PRZEWODNICZĄCY:

ks. Tomasz Wielebski

ks. Jan Przybyłowski – zastępca przewodniczącego

Błażej Szostek – sekretarz

ks. Ryszard Czekalski

ks. Dariusz Pater

Mateusz Jakub Tutak

ks. Piotr Ochotny

Kamil Bomber

Łukasz Patoń

SKŁAD, ŁAMANIE:

Maciej Faliński

Redakcja zastrzega sobie prawa do umieszczenia artykułów
znajdujących się w 1(43) numerze „Warszawskich Studiów Pastoralnych”
w wersji on-line na stronie:

<http://www.warszawskiestudiapastoralne.pl>

oraz indeksowanie artykułów na wybranych bazach danych.

ISSN 1895-3204

© Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Wydział Teologiczny

Specjalizacja Teologii Pastoralnej

ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

tel. (22) 561 88 00

DRUK:

Volumina.pl

ul. Ks. Witolda 7-9

71-063 Szczecin

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
KS. DARIUSZ PABIŚ Ubóstwo – znak czasu dla Kościoła w Ameryce Łacińskiej w perspektywie konferencji w Medellin <i>Poverty – a sign of the time for the Church in Latin America from the perspective of the Conference in Medellín</i>	7
O. KRZYSZTOF TRĘBSKI MI L'ideologia "gender" e la sua critica nell'insegnamento di papa Francesco <i>Ideologia gender i jej krytyka w nauczaniu papieża Franciszka</i>	25
KS. PIOTR OCHOTNY Wolność, prawda i ludzka godność <i>Freedom, truth and human dignity</i>	45
KS. KRZYSZTOF FILIPOWICZ Znaczenie hymnów św. Wenancjusza Fortunata w Liturgii Godzin <i>The importance of the hymns of St. Venantius Fortunatus in the Liturgy of the Hours</i>	63
KS. ZBIGNIEW ŁUKASIK Duszpasterstwo zwyczajne młodzieży <i>Youth ministry</i>	89
O. MARCIN MIŃCZYŃSKI OSPPE Duchowość maryjna w duszpasterskiej działalności Kościoła w środowisku młodzieży <i>Marian spirituality in the pastoral activity of the church in the youth ministry</i>	111
KS. MACIEJ BUDNIK Teologiczne podstawy ślubu czystości <i>Theological basis of a vow of consecrated chastity</i>	129

ANGELIKA WIECH

Psychologiczne i społeczne zmiany osób starszych wyzwaniem
dla duszpasterstwa

*Psychological and social changes of older people a challenge for
pastoral ministry* 149

RECENZJE

O. DR HAB. MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv, PROF. KUL

Nowa Pięćdziesiątnica w Kościele w Polsce.

Warszawskie Studia Pastoralne numer specjalny 5 (2018),

Wydawnictwo UKSW, s. 166 165

WSTĘP

Od wydania pierwszego numeru *Warszawskich Studiów Pastoralnych* minęło osiemnaście lat. We wstępie do tamtego numeru pomysłodawca i Przewodniczący Zespołu Redakcyjnego, ks. prof. Edmund Robek, pisząc o charakterze nowego czasopisma naukowego, które powstało w Sekcji Teologii Pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, zacytował najpierw definicję teologii pastoralnej (praktycznej) zaczerpniętą z adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, zwracając uwagę na to, jest ona naukową refleksją o codziennym wzrastaniu Kościoła w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii (PDV 57). Nawiązując do tej definicji, ks. Robek podkreślał, że nowe czasopismo ma stanowić rzetelną informację naukową dla osób duchownych i świeckich, być pomocne w zdobywaniu wiedzy teoretycznej i praktycznej z teologii pastoralnej, pomagając w prowadzeniu dialogu religijnego z innymi wykształconymi ludźmi¹. Redaktor naczelny zwracał także uwagę na to, że artykuły publikowane na łamach WSP zapewnią osobom duchownym i świeckim dostęp do najnowszych wyników badań pastoralnych i umożliwią zapoznanie się z bieżącymi problemami Kościoła².

Pragniemy poinformować naszych Czytelników, że ks. prof. Robek poprosił Dziekana Wydziału Teologicznego o zwolnienie z pełnienia funkcji Przewodniczącego Zespołu Redakcyjnego. Chcemy serdecznie podziękować naszemu Seniorowi za wszelki trud i zaangażowanie w troskę o to, aby w kolejnych numerach naszego kwartalnika realizować postawione ambitne cele. W sposób szczególny dziękujemy za troskę o to, aby łamy *Warszawskich Studiów Pastoralnych* były zawsze przestrzenią dzielenia się owocami swojej pracy naukowej nie tylko dla wytrawnych naukowców, ale również doktorantów zdobywających pierwsze naukowe szlify. Dziękujemy także za to, że ks. Profesor dbał zawsze o to, aby kolejne numery docierały na czas

¹ E. Robek, *Słowo wstępne*, *Warszawskie Studia Pastoralne* 2/2005, s. 6.

² Tamże, s. 6.

do Czytelników. Życzymy, aby nasz Redaktor Senior przez długie lata cieszył się wzrostem swojego naukowego dziecka.

Nasz kwartalnik ma już osiemnaście lat. Osiągnął pełnoletność i dalej pragnie się rozwijać. Nie ukrywamy, że z pewnym niepokojem patrzy w przyszłość, zastanawiając się, jakie będą owoce prowadzonej reformy szkolnictwa wyższego. Pragniemy jednak dalej realizować wytyczone kiedyś cele, wpisując się w kierunek nadany Kościołowi przez papieża Franciszka w adhortacji *Ewangelii gaudium*, związany z nawróceniem pastoralnym i duszpasterstwem misyjnym, *które nie może pozostawić rzeczy w takim stanie, w jakim są* (EG 25). Chcemy odpowiadać także na nauczanie papieża, który zwracając uwagę na to, że *teologia i duszpasterstwo idą w parze*, podkreśla, że *doktryna teologiczna, która nie pozwala się ukierunkować i ukształtować przez cel ewangelizacyjny, przez troskę duszpasterską Kościoła, jest tak samo nie do pomyślenia jak duszpasterstwo Kościoła, które nie potrafiłoby docenić Objawienia i jego tradycji w perspektywie lepszego zrozumienia i przekazywania wiary*³.

Zapraszamy Autorów z różnych środowisk naukowych i reprezentujących różne dyscypliny wiedzy do współtworzenia naszego kwartalnika. Realizując główne cele wiążące się ściśle z uprawianiem teologii pastoralnej, pragniemy nieustannie otwierać się na interdyscyplinarny dialog. Chcemy, abyśmy *Warszawskich Studiów Pastoralnych* były przestrzenią ożywionej dyskusji teologicznopastoralnej, której owoce będą przyczyniały się do jeszcze lepszej realizacji posłannictwa zbawczego Kościoła działającego w coraz bardziej skomplikowanej rzeczywistości społecznej i kulturowej. Mamy pobudzać do twórczej dyskusji naukowej, przecierać nowe szlaki, inspirować do wymiany myśli. W sposób szczególnie zapraszamy do współpracy młodych naukowców, których innowacyjny, a zarazem wierny ewangelicznym wartościom sposób myślenia sprawi, że nie bedziemy już wlewać *młodego wina do starych bukłaków* (zob. Mk 2, 22).

*W imieniu Redakcji
Ks. Tomasz Wielebski*

³ Franciszek, Przemówienie do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II *Piękno chrześcijańskiej rodziny* (Watykan 27 X 2016), *L'Osservatore Romano* 2016, nr 11, s. 35.

Ks. DARIUSZ PABIŚ

UBÓSTWO – ZNAK CZASU DLA KOŚCIOŁA W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ W PERSPEKTYWIE KONFERENCJI W MEDELLÍN

*Poverty – a sign of the time for the Church in Latin America from
the perspective of the Conference in Medellín*

W roku 1968 odbyła się II Ogólna Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Medellín. Była ona ważnym wydarzeniem dla Kościoła w tym regionie. Jej uczestnicy podjęli się zadania wyjątkowo trudnego. Był to wysiłek przełożenia wizji teologicznych Soboru Watykańskiego II na realia tego kontynentu. Szczególnie wymagającym wyzwaniem było danie odpowiedzi na soborowe zaproszenie do badania znaków czasu, poprzez które Bóg aktualnie przemawia do swojego ludu. Od uczestników – pasterzy Kościoła w Ameryce Łacińskiej – wymagało to dużej mądrości i kreatywności. Musiało też być poprzedzone refleksją nad unikalnym kontekstem społecznym i eklezjalnym, w jakim przyszło im pełnić swoją posługę. Owocem obrad było wskazanie na ubóstwo jako na jedno z najpoważniejszych wyzwań, przed jakimi stanęły zarówno latynoamerykańskie społeczeństwa, jak i sam Kościół. Wskazanie kwestii powszechnego ubóstwa jako znaku czasu musiało oznaczać dla Kościoła zmianę myślenia i działania.

Kontekst społeczno – polityczny i eklezjalny Konferencji w Medellín

W początkach XX wieku Ameryka Łacińska zdawała się egzystować na peryferiach i odgrywała raczej drugorzędną rolę na arenie międzynarodowej. Punktem zwrotnym, który podziałał otwórzająco na

wielu z tych, którzy uprawiali politykę w skali globalnej, był sukces rewolucji kubańskiej z roku 1959. Nagle okazało się, że promowane przez nią idee, znalazłszy podatny grunt na kontynencie, mogły w szybkim tempie rozlać się na inne kraje regionu¹. Było to zagrożenie całkowicie realne. Nie można lekceważyć faktu, że młode pokolenie zaczynało ujawniać coraz wyraźniej swoje aspiracje i było zdecydowane dokonywać zmian społeczno-politycznych. niesprawiedliwość, bieda i głód przestały już być tolerowane. Liczne grupy społeczne zaczynały domagać się ustanowienia nowego porządku społecznego, który pozwoliłby się wyrwać krajom kontynentu z zakłętego kręgu ubóstwa, w jakim żyła zdecydowana większość społeczeństwa². Głos ubogich stawał się coraz bardziej słyszalny. Nie potrzebowali oni już pośredników. Nie chcieli już więcej być przedmiotem działań w ramach pomocy społecznej, ale sami zaczęli podejmować wysiłki, aby być podmiotem swojej własnej historii³. Nie bez znaczenia na wzrost tego typu aspiracji była polityka rządu Stanów Zjednoczonych, który poprzez struktury transnarodowe, mechanizmy rynkowe i finansowe podporządkował sobie cały region oraz uzależnił od siebie politykę prowadzoną przez poszczególne kraje. Ameryka Łacińska charakteryzowała się w tamtym czasie eksportem produktów niskoprzetworzonych i ograniczonym stopniem uprzemysłowienia, a ludność wiejska była wykorzystywana i nie mogła uczestniczyć w dobrodziejstwach postępu i modernizacji⁴.

W wielu krajach Ameryki Łacińskiej zaczęły intensyfikować swoje działania lewicowe ruchy partyzanckie. Organizacja Solidarności

¹ Por. A. Bonzani, *La teología en el magisterio episcopal de Medellín*, t. 1, Montevideo 1989, s. 69.

² Por. L. Moreno, *Su vida, testimonio de amor y fidelidad a Dios*, Teología 79(2002), s. 76.

³ Por. G. Gutiérrez, *Praxis de liberación, teología y evangelización*, w: *Liberación: diálogos en el CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, Secretariado General del CELAM*, Bogota 1974, s. 68.

⁴ Por. F. Martínez Heredia, *Cristianismo y liberación ;Revolución en el cristianismo? Un estudio cubano de la teología latinoamericana, de sus condicionamientos y su situación actual*, Revista Latinoamericana de Teología 11(1987), s. 133.

(OLAS), mająca swoją siedzibę w Hawanie, w pierwszej połowie 1967 roku postawiła sobie za cel rozprzestrzenienie zbrojnej rewolucji na cały kontynent. Aby zrozumieć narastające niebezpieczeństwo, warto pamiętać, że w październiku 1967 roku w Boliwii w walce zginął towarzysz Fidela Castro, Argentyńczyk – Ernesto „Che” Guevara. W tym samym czasie w boliwijskiej dżungli został schwytany teoretyk walki partyzanckiej, ale bogaty w „kubańskie” doświadczenia, Francuz Régis Debray. Powstawało wrażenie, że kontynent żył w oczekiwaniu mających nastąpić w niedalekiej przyszłości gwałtownych zmian⁵.

O konieczności zmian były przekonane coraz większe grupy katolików. Wydarzenia „kubańskie” i wzrost aktywności radykalnych grup nie pozostawały bez wpływu na wiele środowisk w łonie Kościoła katolickiego. Szybkość dokonujących się zmian i ich rozmiar były dużo poważniejsze niż przez ostatnie cztery wieki od czasu konkwisty. Szczególnie miały one duże oddziaływanie na robotników i studentów. Wielu z nich odeszło od Kościoła albo musiało zaakceptować swego rodzaju dualizm. Z jednej strony wierność religijnym wartościom i praktykom, a z drugiej politycznym czy rewolucyjnym ideom i działaniom⁶. Mocne upolitycznienie miało również miejsce wśród zakonnic i księży, którzy porzucali swoją dotychczasową misję, jaką tradycyjnie wyznaczał im Kościół. Stawali oni w opozycji do środowisk konserwatywnych, które zaciekle broniły tego, co było wcześniej, jakby nie rozumiejąc natury dokonujących się procesów⁷.

⁵ Por. C. Parteli, *La cuestión de la violencia en la conferencia de Medellín*, Soleriana 5(1996), s. 4. Więcej na temat kontekstu historycznego Konferencji w Medellín można przeczytać w: V.M Ochoa Cadavid, *Una lectura antropológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Cuestiones Teológicas 84(2008), s. 291-295.

⁶ Por. K. Peadar, *Lessons in liberation. The Church in Latin America*, Dublin 1981, s. 12.

⁷ Por. L. Moreno, *Su vida testimonio de amor y fidelidad a Dios*, art. cyt., s. 76. Przykładem księdza, który jednoznacznie opowiedział się po stronie lewicowej partyzantki i podjął walkę zbrojną, był Camilo Torres. Zginął on w lutym 1966 roku w Kolumbii. Por. C. Parteli, *La cuestión de la violencia en la conferencia de Medellín*, art. cyt., s. 4.

Latynoamerykańscy biskupi obecni na soborze, mając świadomość wyjątkowo trudnej sytuacji społecznej ich kontynentu, charakteryzującej się ubóstwem, niesprawiedliwością i rosnącą siłą perswazji, jaką miały lewicowe organizacje o rewolucyjnym profilu, coraz bardziej zdawali sobie sprawę z potrzeby dania przez Kościół w Ameryce Łacińskiej konkretnej odpowiedzi, która – żeby była skuteczna – musiała mieć wymiar wręcz profetyczny⁸. Pragnienie *aggiornamento* było coraz silniejsze. Sobór Watykański II był dla nich impulsem dla przyspieszenia i krytycznej refleksji nad tą sytuacją i misją Kościoła na kontynencie⁹. W tej perspektywie należy patrzeć na Konferencję w Medellín.

1. Medellín jako wydarzenie eklezjalne

Zwołanie II Ogólnej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej zostało po raz pierwszy zaproponowane w czasie IX Zgromadzenia Rady Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM), które miało miejsce w Rzymie przy okazji ostatniej sesji Soboru Watykańskiego II. Kolejne Zgromadzenia Rady wypracowywały zasadnicze linie organizowanej konferencji. Dokonywało się to w czasie X Zgromadzenia w Mar del Plata (Argentyna) w październiku 1966 roku, XI Zgromadzenia w Limie (Peru) w listopadzie 1967 roku czy spotkania Acción Social w Itapoan (Brazylia) w maju 1968 roku. Dokument roboczy, który był gotowy w czerwcu 1968 roku, zawierał orientacje wskazujące m.in. na konieczność przyjęcia dynamiki pastoralnej zasugerowanej w konstytucji *Gaudium et spes*, ocenę sytuacji niesprawiedliwości i marginalizacji jako budzącej sprzeciw i akcent na duszpasterstwo, które odpowiadałoby na aktualne wyzwania stające przed mieszkańcami regionu¹⁰.

⁸ Por. V. R. Azcuay, *La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II*, Teologia 110(2013), s. 126.

⁹ Por. A. Quarracino, *El Concilio, Medellín, Puebla*, Revista Teológica Limense 18(1984), s. 41.

¹⁰ Por. V. R. Azcuay, *La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos*, art. cyt., s. 127.

W Europie, jak i na całym świecie, nie tylko dzięki środkom społecznego przekazu, ale również zainteresowaniu licznych specjalistycznych periodyków, miało świadomość znaczenia, jakie dla Ameryki Łacińskiej miała ta konferencja. Jej obradom zaczęto przyglądać się z jeszcze większą uwagą dzięki temu, że swoją obecność na inauguracji tego wydarzenia potwierdził Paweł VI¹¹. Nie mogło to dziwić. Widać było wyraźnie, że konferencja była znakiem tego, że Kościół obecny w Ameryce Łacińskiej nabierał samoświadomości i potwierdzał swoją tożsamość. Medellín to niejako akt emancypacji, początek okresu dorosłości. Do tego czasu Kościół na tym kontynencie był ciągle odbierany jako swego rodzaju eklezjalne antypody, które zadawały się naśladowaniem idei i pomysłów rodzących się w Europie i Stanach Zjednoczonych. Dzięki „kolumbijskiej” konferencji teologia w Ameryce Łacińskiej zaczęła coraz odważniej odpowiadać swoją poprawnością naukową i prorocką siłą na wyzwania jakie stawiała rzeczywistość kontynentu, począwszy od ubóstwa aż po kwestie Indian, których prawa i kultura były kwestionowane¹².

Konferencja została zainaugurowana przez Pawła VI 24 sierpnia 1968 roku. W swoim przemówieniu papież dał bardzo precyzyjne orientacje duchowe, duszpasterskie i społeczne. Zachęcił m.in. do pogłębienia tematu społecznej doktryny Kościoła i znalezienia drogi, aby móc ją wcielać w życie. Paweł VI naciskał, aby promować sprawiedliwość i pokój. Ostrzegał też przed przemocą i nienawiścią, jaką niesie marksizm i wszelkie formy zorganizowanego buntu¹³.

¹¹ Por. V. R. Azcuy, *El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia*, Teologia 107(2012), s. 128-129.

¹² Por. J. Comblin, *Puebla, 20 años después*, Reflexión y Liberación 44(2000), s. 15; J. Tamayo-Acosta, *Significación teológica y eclesial de Medellín y Puebla. Desafíos a los cristianos del primer mundo en el siglo XXI*, Revista Latinoamericana de Teología 49(2000), s. 45.

¹³ Por. Paweł VI, *Discurso de apertura de la Segunda Conferencia*, w: *Documentos de Santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro*, Buenos Aires 2008, s. 381-391; C. A. Mesa, *Medellín 1968*, Anuario de Historia de la Iglesia 5(1996), s. 417-418.

Jest oczywiste, że nie można uczynić z Medellín wydarzenia o charakterze pełnej i ekskluzywnej manifestacji Ewangelii. Teksty tam wytworzone nie mają też statusu jedynie jakiejś pozycji naukowej z zakresu socjologii. Są one natomiast ewangeliczną refleksją nad rzeczywistością Ameryki Łacińskiej. Medellín nie było spotkaniem ekspertów, ale pasterzy wezwanych przez Ducha Świętego. Było to wydarzenie w swoim zasadniczym wymiarze religijne i duszpasterskie¹⁴. Bardzo dobrze wyraził to brazylijski biskup Hélder Câmara, który powiedział: „Tym, co było najdonioślejsze w Medellín, to fakt, że nie było tam teoretyków, którzy ograniczaliby się do diagnozy naszych bolączek. Byli tam natomiast pasterze, którzy pośpieszyli ze stwierdzeniem, że nie jest to czas na słowa, ale na działania”¹⁵.

Uczestnicy konferencji nie wypracowali jednego dokumentu, ale było ich kilkanaście. Błędem byłoby jednak postrzeganie ich jako tekstów ze sobą niepowiązanych. Zostały one podzielone na części według trzech zasadniczych zagadnień. Pierwsze to promocja ludzka. Obejmowało ono dokumenty poświęcone sprawiedliwości, pokojowi, rodzinie i demografii, edukacji oraz młodzieży. Kolejne podejmowało temat ewangelizacji i wzrostu w wierze. W tej materii pojawiły się teksty o duszpasterstwie ludowym, duszpasterstwie elit, katechezie i liturgii. W ostatniej, trzeciej części zostały zawarte dokumenty o ruchach świeckich, kapłanach, osobach konsekrowanych, formacji duchowieństwa, ubóstwie Kościoła, duszpasterstwie zintegrowanym i środkach komunikacji społecznej¹⁶.

Dokumenty końcowe zostały zaaprobowane przez Pawła VI. Potwierdził to list kardynała Antonio Samoré, przewodniczącego

¹⁴ Por. E. Pironio, *Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en America Latina*, Buenos Aires 1975, s. 40.

¹⁵ H. Câmara, *Conflictos socio-políticos en América Latina. Situación actual y perspectivas en una visión pastoral*, Estudios Centroamericanos 348-349(1977), s. 815.

¹⁶ Por. Medellín, *Documentos Finales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (26 de Agosto – 8 de septiembre de 1968)*, w: *Documentos de Santo Domingo*, dz. cyt., s. 402-512; A. Trujillo, *Medellín, una mirada global*, w: *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, Madrid 1977, s. 14-15.

Papieskiej Komisji ds. Ameryki Łacińskiej datowany na 24 października 1968 roku¹⁷.

2. Medellín odpowiedzią na soborowe wezwanie do badania znaków czasu

Główny temat konferencji: „Kościół w kontekście obecnej transformacji Ameryki Łacińskiej w świetle soboru” jasno wskazywał zasadnicze punkty odniesienia, jakie były obecne podczas jej obrad. Sobór był dla niej kluczem do rozumienia rzeczywistości. Znaczący jest fakt, że dokumenty końcowe odwołują się do tekstów soborowych 217 razy, i to zazwyczaj używając dosłownych cytatów. Sam sposób podejścia do poszczególnych tematów odzwierciedlał zaś metodę „wizdieć, oceniać, działać”¹⁸. Podobnie jak w *Gaudium et spes*, punktem wyjścia uczyniono realia kontynentu. Poprzez lekturę, interpretację i rozeznanie, które zakładają znajomość rzeczywistości widzianej w perspektywie wiary, stosując metodę indukcyjną, zostają wypracowane pryncypia, tezy i konkluzje, których ostatecznym celem jest wskazanie kierunków działania Kościoła w historii. Taką też strukturę miał dokument roboczy przedstawiony uczestnikom konferencji: wizja rzeczywistości Ameryki Łacińskiej, refleksja teologiczna i aspekt pastoralny¹⁹. Oznaczało to, że pasterzom zgromadzonym w Medellín nie chodziło jedynie o formalne nawiązanie do soboru. II Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej była wydarzeniem, którego celem było zobaczenie skomplikowanej rzeczywistości w soborowej perspektywie i wcielenie jego postanowień w życie Kościoła realizującego swoją misję w konkretnych realiach kontynentu²⁰. Była ona pewną formą reinterpretacji soborowych postulatów na poziomie kontynentalnym jak i poszczególnych narodów. Oryginalnością tego podejścia jest kreatywność i – jako owoc – rodzenie się nowej świadomości

¹⁷ Por. C. A. Mesa, *Medellín 1968*, art. cyt., s. 420.

¹⁸ Por. tamże, s. 418-419.

¹⁹ Por. A. Trujillo, *Las teologías de la liberación en America Latina*, w: *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogota 1974, s. 30.

²⁰ Por. A. Quarracino, *El Concilio, Medellín, Puebla*, art. cyt., s. 41.

Kościół w Ameryce Łacińskiej²¹. Dobrze wyraził to wspomniany już bp Hélder Câmara, który powiedział, że konferencja jest „symbolem wysiłku, aby na naszym kontynencie wprowadzić w życie wielkie decyzje Ekumenicznego Soboru Watykańskiego II. Medellín jest symbolem jasnej i odważnej wizji rzeczywistości naszego kontynentu widzianej w świetle naszego chrześcijańskiego zaangażowania. Medellín jest symbolem kontynentalnej opcji Kościoła Chrystusowego działającego w Ameryce Łacińskiej, który staje wobec problemów tej części świata i tego czasu, w którym przyszło nam żyć i pracować”²².

Jest to właściwa przestrzeń dla podjęcia zagadnienia znaków czasu. To ono było bowiem tym szczególnym aspektem refleksji soborowej, które w sposób szczególny inspirowało uczestników konferencji²³. Dla nikogo nie było to zaskoczeniem. Na długo przed rozpoczęciem Konferencji w Medellín, przewodniczący CELAM, chilijski biskup Manuel Larraín, odwołując się do obrad soboru, powiedział do swoich przyjaciół w Rzymie, że „to, co żeśmy przeżyli, było niezwykle, ale jeśli Ameryka Łacińska nie będzie w stanie zauważyć naszych własnych znaków czasu, sobór przejdzie obok naszego Kościoła i któż może przewidzieć, co przyjdzie potem?”²⁴.

W konstytucji *Gaudium et spes* czytamy, że „lud Boży inspirowany wiarą, że jest prowadzony przez wypełniającego świat Ducha Pańskiego, w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których ma udział wraz z pozostałymi ludźmi naszej epoki, stara się rozpoznać, jakie są w nich prawdziwe znaki obecności albo zamysłu Bożego” (KDK 11). Jak zwraca uwagę Jon Sobrino, to właśnie ten fragment konstytucji był punktem odniesienia dla refleksji podjętej przez uczestników konferencji, ale również dla całej teologicznej myśli będącej jej owocem. Nie chodzi zatem jedynie o odpowiedzenie sobie na proste

²¹ V. R. Azcuy, *La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos*, art. cyt., s. 131.

²² H. Câmara, *Conflictos socio-políticos en América Latina*, art. cyt., s. 815.

²³ Por. M. McGrath, *The signs of the time in Latin America today*, w: *The Church in the present-day transformation of Latin America in the light of the Council*, Bogotà 1970, s. 82-83.

²⁴ Cyt. za T. Cabestrero, *En Medellín la semilla del Vaticano II dio el cien por uno*, *Revista Latinoamericana de Teología* 46(1999), s. 60.

pytanie o to, jakie są realia współczesnego świata, ale raczej o to, w jakich rzeczywistościach tego świata Bóg staje się obecny. Jest to, jak przekonuje Sobrino, element centralny przy badaniu znaków czasu. To, czego dokonali pasterze zgromadzeni w Medellín, polegało na wskazaniu konkretnych historycznych przestrzeni obecności Boga²⁵.

Jest to zrozumiałe dla każdego, kto nie tylko wierzy, że historia zbawienia jest pisana na kartach historii świata, ale również podejmuje wysiłki, aby w aktualnych wydarzeniach dostrzegać działającego ducha Bożego. Chodziło też o to, aby lepiej zrozumieć serce współczesnego człowieka i w ten sposób skuteczniej mu służyć oraz odpowiadać na jego wątpliwości i pytania dotyczące teraźniejszości i przyszłości. Duch Boży manifestuje bowiem swoją obecność również w nadziejach i aspiracjach ludów²⁶. Zostało to jasno sprecyzowane w *Przesłaniu* uczestników konferencji do ludów latynoamerykańskich²⁷.

W tak nakreślonej perspektywie znaków czasu tematy społeczne stawały się naturalnym wyzwaniem dla biskupów uczestniczących w konferencji. Sprawiedliwość, rozwój, integralna promocja człowieka budziły bowiem wiele emocji w kontekście trudnej sytuacji społeczno-politycznej, w jakiej znajdował się kontynent. Sobór był wielką nadzieją, a wyznaczone przez niego kierunki poszerzały obszary umożliwiające skonkretyzowanie działań ewangelizacyjnych i dawały większe możliwości angażowania się. Nie brakowało w tym względzie entuzjazmu, pomysłów i nade wszystko woli działania²⁸. Trzeba pamiętać, że to, co zostało zainicjowane przez sobór, w Ameryce Łacińskiej trzeba było interpretować w kontekście wielkich grup ludzi doświadczających ubóstwa. Stąd też te nowe horyzonty, nakreślone przez ojców soborowych, Kościół w krajach latynoamerykańskich wzmacniał poprzez pracę nad wzrostem świadomości

²⁵ Por. J. Sobrino, *El cristianismo ante el siglo XXI en America Latina. Una reflexión desde las víctimas*, Estudios Centroamericanos 615-616(2000), s. 86.

²⁶ Por. M. McGrath, *The signs of the time in Latin America today*, art. cyt., s. 81-82.

²⁷ Por. Medellín, *Mensaje a los pueblos de America Latina*, w: *Documentos de Santo Domingo*, dz. cyt., s. 394; G. Gutiérrez, *Actualidad de Medellín*, Revista Latinoamericana de Teología 45(1998), s. 223.

²⁸ Por. L. Moreno, *Su vida, testimonio de amor y fidelidad a Dios*, art. cyt., s. 77-78.

społeczno-politycznej ludzi świeckich i duszpasterstwem nastawionym na szerokie masy ludowe. Kontekst społeczno-ekonomiczny i kulturalny sprawiał, że Kościół czuł potrzebę zaangażowania się i solidarności z ubogimi²⁹.

3. Medellín wobec ubóstwa jako znak czasu

Po śmierci Jana XXIII Paweł VI w swoim pierwszym przemówieniu, kiedy otwierał drugą sesję soboru pod koniec września 1963 roku, stwierdził, że Kościół, patrząc na świat, szczególną uwagę zwraca na pewne określone grupy osób. Są nimi przede wszystkim ubodzy, potrzebujący, zgnębieni, głodni czy chorzy. Patrzy na całą ludzkość, która cierpi i płacze. Kościół powtarza słowa swojego Mistrza, który powiedział: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście” (Mt 11, 28)³⁰. W swojej homilii na zakończenie soboru papież mówił zaś, że być może nigdy wcześniej Kościół nie czuł się tak bardzo przynaglony do tego, aby poznać ludzkość, która go otacza, zbliżyć się do niej, zrozumieć ją i jej służyć. Mówił również o potrzebie rozpoznania w twarzy każdego człowieka – szczególnie tego cierpiącego – twarzy Chrystusa i poprzez nią twarzy Boga Ojca³¹. W tej perspektywie dużego znaczenia nabiera pierwsze zdanie soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie czytamy, że radości i nadzieje, smutki i lęki ludzi, szczególnie zaś tych ubogich i uciskanych są bliskie uczniom Chrystusa (KDK 1). Słowa te szczególnie echem odbiły się w uczestnikach „kolumbijskiej Konferencji”³².

Początek jednego z zasadniczych tekstów Medellín zatytułowany „Sprawiedliwość” stwierdza, że istnieje wiele opracowań i analiz poświęconych człowiekowi latynoamerykańskiemu i wszystkie one

²⁹ Por. R. Muñoz, *La recepción de la “Lumen gentium” en América Latina. A los cuarenta años de su promulgación*, Revista Latinoamericana de Teología 63(2005), s. 275.

³⁰ Por. T. Cabestrero, *En Medellín la semilla del Vaticano II dio el cien por uno*, art. cyt., s. 63.

³¹ Por. tamże, s. 61-62.

³² Por. C. Parteli, *La cuestión de la violencia en la conferencia de Medellín*, art. cyt., s. 3.

wskazują ubóstwo, które marginalizuje olbrzymie rzesze ludzi. To ubóstwo doświadczane na wielką skalę jest niesprawiedliwością wołającą – używając słów encykliki Pawła VI *Populorum progressio* (punkt 30) – wprost o karę Bożą. Jest to bez wątpienia szczególnie znak czasu, który został dostrzeżony w czasie konferencji. Bóg jest nie tylko tym, który słucha krzyku ubogich, ale zarazem jest w nim sam obecny³³. Dostrzeżenie ubóstwa jako znaku czasu na Konferencji w Medellín było pierwszym, niejako prorockim aktem, jaki był udziałem jej uczestników. Poprzez ubóstwo Bóg stawia bowiem ważne pytania światu i Kościołowi, na które trzeba dać odpowiedź³⁴. Jasno zostało to powiedziane w dokumencie „Ubóstwo Kościoła”, gdzie czytamy, że „przykład i nauczanie Jezusa, zasmucająca sytuacja, w jakiej znajdują się miliony ubogich w Ameryce Łacińskiej, przynaglające wezwania papieża i soboru, stawiają Kościół na naszym kontynencie wobec wyzwania i misji, przed którymi nie może się on uchylać i na które musi odpowiedzieć z całą sumiennością i odwagą adekwatną do naglących potrzeb czasu”³⁵.

Od czasu Konferencji w Medellín kwestia ubogich jest konkretną płaszczyzną, na jakiej dokonuje się spotkanie Kościoła ze światem w Ameryce Łacińskiej i na której realizuje się wyjście ku temu światu³⁶. O ile wcześniej istniały poszczególne grupy, które nie akceptowały niesprawiedliwych praktyk i ucisku wobec ubogich, tak zmiana, jaka nastąpiła dzięki nowemu myśleniu, którego

³³ Por. K. Sanhueza, *Jesucristo, prototipo de justiciar y martirio, a favor de los pobres y marginados*, Cuestiones Teológicas 99(2016), s. 179; J. Sobrino, *El cristianismo ante el siglo XXI*, art. cyt., s. 86.

³⁴ Por. M. Cavada, *Monseñor Romero y Medellín*, Revista Latinoamericana de Teología 45(1998), s. 238.

³⁵ Medellín, *Documentos Finales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana*, art. cyt., s. 495; por. B. Kloppenburg, *La salvación cristiana y el progreso humano temporal en los documentos de Medellín*, w: *Medellín. Reflexiones de el CELAM*, Madrid 1977, s. 524.

³⁶ Por. J. Sobrino, *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario*, Revista Latinoamericana de Teología 5(1985), s. 126.

symbolem jest Medellín, miała znaczenie jakościowe. Kościół w Ameryce Łacińskiej rozumiany jako całość (a nie jedynie jako poszczególne środowiska) podjął wysiłek na rzecz ubogich. Całe diecezje w taki sposób reorganizowały swoje priorytety, aby ukierunkować i podporządkować działania właśnie im. Konferencje episkopatów poszczególnych krajów zabierały odważnie głos w obronie ubogich. Ich kwestia stawała się dominującym tematem teologicznych debat³⁷. Nie mogło być inaczej, bo – jak powiedział Leonardo Boff – marginalizacja olbrzymiej części społeczeństwa była najbardziej bolesnym problemem Ameryki Łacińskiej³⁸.

Perspektywa kilkudziesięciu lat, które nas dzielą od Konferencji w Medellín, pozwala stwierdzić, że niejako uprawomocniła się swego rodzaju oryginalna wizja duszpasterska episkopatu latynoamerykańskiego i nowa świadomość eklezjalna na tym kontynencie. W historycznych procesach ludów indio-, afro-latynoamerykańskich Kościół odzyskał podwójną odwagę; tę, która polega na ewangelizowaniu ubogich i uciskanych, jak i tę stwarzającą przestrzeń, aby się im dać ewangelizować. To właśnie od Medellín nabiera realnych kształtów prorocka i duszpasterska praktyka czynienia sprawy ubogich przestrzenią uprzywilejowaną w perspektywie królestwa Bożego³⁹. Jest to tzw. opcja na rzecz ubogich, której żadną miarą nie można określać ekskluzywną i wykluczającą. Kościół jest bowiem dla wszystkich. Ubogim jednak przysługuje miejsce szczególne dlatego, że są oni dotknięci niedorozwojem i marginalizacją; są pozbawieni chleba, dachu nad głową i możliwości godnej pracy⁴⁰.

Opcja na rzecz ubogich oznacza również w optyce Medellín konieczność dokonania przez sam Kościół rachunku sumienia, ponieważ, jak stwierdza jeden z dokumentów konferencji, „dochodzą do

³⁷ Por. K. Peadar, *Lessons in liberation*, dz. cyt., s. 8.

³⁸ Por. L. Boff, *Toward a Christology of Liberation*, w: *Liberation Theology. A Documentary History*, red. A. T. Hennesly, New York 1992, s. 161.

³⁹ Por. T. Cabestrero, *En Medellín la semilla del Vaticano II dio el cien por uno*, art. cyt., s. 59.

⁴⁰ Por. A. Trujillo, *Medellín, una mirada global*, art. cyt., s. 17.

naszych uszu skargi, że hierarchia kościelna, duchowieństwo i zgromadzenia zakonne są bogaci i z bogatymi się sprzymierzają⁴¹. Stąd też można przeczytać w dokumencie, że w kontekście biedy, w jakiej żyją ogromne rzesze społeczeństwa, „ubodzy mają poczucie, że ich biskupi, proboszczowie i zakonnicy w rzeczywistości nie utożsamiają się ani z nimi, ani z ich problemami i smutkami”⁴². Staje się zatem oczywistym, że pójście do ubogich oznacza pozostanie z nimi. Bez utożsamienia się z nimi w ich konkretnych życiowych sytuacjach i zmaganiach, Kościół traci okazję, aby zachować swoją wiarygodność. Dla Kościoła oznacza to nic innego, jak stać się ubogim, wcielić się w ich sytuację. W dialogu z ubogimi nie chodzi jedynie o szacunek i zrozumienie dla ich sytuacji, ale o wręcz głęboką cześć wobec tych, którzy w swoich cierpieniach i niedostatkach uosabiają ukrzyżowanego Chrystusa. Jest to zatem prawdziwa eklezjologiczna rewolucja i domaga się od duchowieństwa realnego nawrócenia⁴³. Uczestnicy Konferencji w Medellín domagali się zatem Kościoła, który byłby gotów przyjąć i zaakceptować materialne ubóstwo⁴⁴.

Pięćdziesiąt cztery lata temu zamknięto obrady Soboru Watykańskiego II. Było to wydarzenie eklezjalne nie do przecenienia. Ostatni jego tekst, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, przypominał z całą mocą, że nie można być prawdziwym uczniem Chrystusa bez dzielenia z innymi, szczególnie z ubogimi, ich radości i nadziei, trosk i lęków⁴⁵. Zrozumieli to doskonale uczestnicy II Ogólnej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej, którzy spotkali się w Medellín w roku 1968. Podjęli oni wysiłek, aby nadać temu soborowemu przypomnieniu skierowanemu

⁴¹ Medellín, *Documentos Finales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana*, art. cyt., s. 494.

⁴² Tamże.

⁴³ Por. J. Sobrino, *La Iglesia de los pobres*, art. cyt., s. 126-127.

⁴⁴ Por. Medellín, *Documentos Finales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana*, art. cyt., s. 495.

⁴⁵ Por. G. Müller, *Ubóstwo i godność człowieka*, Sandomierz 2015, s. 71.

do uczniów Chrystusa realne kształty. Ulegli wobec Ducha Świętego potrafili oni dostrzec właśnie w ubogich szczególny znak czasu. Był on wyjątkowo widoczny i przynaglający. Ubóstwo dotyka bowiem olbrzymie rzesze mieszkańców tego kontynentu. Nie można było pozostać wobec tego problemu obojętnym. Pasterze zgromadzeni w Medellín potrafili z odwagą i szczerością zweryfikować swoją dotychczasową praktykę duszpasterską i podjąć odważne decyzje, które stają się zrozumiałe jedynie w kluczu nawrócenia.

Streszczenie

W roku 2015 minęła pięćdziesiąta rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II. Bez wątpienia było to wydarzenie o kapitalnym znaczeniu dla Kościoła powszechnego. W skali Ameryki Łacińskiej równie ważną rolę odegrała zakończona ponad pół wieku temu, w roku 1968, II Ogólna Konferencja Episkopatu tego kontynentu, która miała miejsce w kolumbijskim mieście Medellín. Biskupi tam zgromadzeni podjęli wysiłek, aby przełożyć soborową refleksję nad Kościołem i światem na realia Ameryki Łacińskiej. Kluczową rolę odegrało tu przynaglenie do badania znaków czasu, które pozwalają dostrzec konkretne przestrzenie działania Ducha Bożego w świecie i skutecznie odpowiadać na wyzwania obecne w wydarzeniach i ludzkich potrzebach. Jednym z zasadniczych znaków czasu, jaki został rozpoznany przez uczestników konferencji, było – dotyczące szerokich rzesz ludzi – ubóstwo. Stało się ono wyzwaniem do podjęcia przez Kościół konkretnych działań.

Summary

The year 2015 witnessed the 50th anniversary of the end of the Second Vatican Council. Undoubtedly, it was an event of great importance for the universal Church. For Latin America, a key role was also played by the Second Episcopal Conference of Latin America, which took place a half century ago, in 1968, in the Colombian city of Medellín. The aim of the Conference was to adapt the Council's reflections on the Church and the world so that they suit the realities of Latin America. The bishops urged to study the signs of the time that allow us to see the specific areas of the Holy Spirit's work in the world and effectively respond to the challenges present in various human experiences and needs. One of the basic signs of

the time recognized by the Conference's participants was poverty in Latin America. This particular problem, affecting a large number of people, urged the Church to take some concrete actions.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, Medellín, znaki czasu, ubóstwo

Keywords: Second Vatican Council, Medellín, signs of the time, poverty

Bibliografia

- Azcuy V. R., *La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II*, Teología 110(2013), s. 111-138.
- Azcuy V. R., *El discernimiento teológico-pastoral de los signos de los tiempos en Medellín. Lectura interpretativa de los grandes temas de la II Conferencia*, Teología 107(2012), s. 125-150.
- Boff L., *Toward a Christology of Liberation*, w: *Liberation Theology. A Documentary History*, red. A. T. Hennelly, New York 1992, s. 159-162.
- Bonzani A., *La teología en el magisterio episcopal de Medellín*, t. 1, Montevideo 1989.
- Cabestrero T., *En Medellín la semilla del Vaticano II dio el cien por uno*, Revista Latinoamericana de Teología 46(1999), s. 59-73.
- Cámara H., *Conflictos socio-políticos en América Latina. Situación actual y perspectivas en una visión pastoral*, Estudios Centroamericanos 348-349(1977), s. 815-817.
- Cavada M., *Monseñor Romero y Medellín*, Revista Latinoamericana de Teología 45(1998), s. 231-250.
- Comblin J., *Puebla, 20 años después*, Reflexión y Liberación 44(2000), s. 15-21.
- Gutiérrez G., *Actualidad de Medellín*, Revista Latinoamericana de Teología 45(1998), s. 219-229.
- Gutiérrez G., *Praxis de liberación, teología y evangelización*, w: *Liberación: diálogos en el CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, Secretariado General del CELAM*, Bogota 1974, s. 68-85.
- Kloppenborg B., *La salvación cristiana y el progreso humano temporal en los documentos de Medellín*, w: *Medellín. Reflexiones de el CELAM*, Madrid 1977, s. 513-525.
- Martínez Heredia F., *Cristianismo y liberación ¿Revolución en el cristianismo? Un estudio cubano de la teología latinoamericana, de sus condicionamientos y su situación actual*, Revista Latinoamericana de Teología 11(1987), s. 129-164.

- McGrath M., *The signs of the time in Latin America today*, w: *The Church in the present-day transformation of Latin America in the light of the Council*, Bogotá 1970, s. 80-106.
- Medellín, *Documentos Finales de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana (26 de Agosto – 8 de septiembre de 1968)*, w: *Documentos de Santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro*, Buenos Aires 2008, s. 402-512.
- Medellín, *Mensaje a los pueblos de America Latina*, w: *Documentos de Santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro*, Buenos Aires 2008, s. 393-398.
- Mesa C. A., Medellín 1968, *Anuario de Historia de la Iglesia* 5(1996), s. 416-421.
- Moreno L., *Su vida, testimonio de amor y fidelidad a Dios*, *Teología* 79(2002), s. 43-97.
- Müller G., *Ubóstwo i godność człowieka*, Sandomierz 2015.
- Muñoz R., *La recepción de la “Lumen gentium” en América Latina. A los cuarenta años de su promulgación*, *Revista Latinoamericana de Teología* 63(2005), s. 267-282.
- Ochoa Cadavid V. M., *Una lectura antropológica de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, *Cuestiones Teológicas* 84(2008), s. 281-300.
- Parteli C., *La cuestión de la violencia en la conferencia de Medellín*, *Soleriana* 5(1996), s. 3-12.
- Paweł VI, *Discurso de apertura de la Segunda Conferencia*, w: *Documentos de Santo Domingo, Puebla, Medellín y Río de Janeiro*, Buenos Aires 2008, s. 381-391.
- Peadar K., *Lessons in liberation. The Church in Latin America*, Dublin 1981.
- Pironio E., *Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en America Latina*, Buenos Aires 1975.
- Quarracino A., *El Concilio*, Medellín, *Puebla*, *Revista Teológica Limense* 18(1984), s. 35-46.
- Sanhueza K., *Jesucristo, prototipo de justicia y martirio, a favor de los pobres y marginados*, *Cuestiones Teológicas* 99(2016), s. 175-197.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes (7 grudnia 1965)*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 426-606.
- Sobrinó J., *El cristianismo ante el siglo XXI en America Latina. Una reflexión desde las víctimas*, *Estudios Centroamericanos* 615-616(2000), s. 79-93.

Sobrino, *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo sínodo extraordinario*, Revista Latinoamericana de Teología 5(1985), s. 115-146.

Tamayo-Acosta J., *Significación teológica y ecclesial de Medellín y Puebla. Desafíos a los cristianos del primer mundo en el siglo XXI*, Revista Latinoamericana de Teología 49(2000), s. 37-50.

Trujillo A., *Las teologías de la liberación en América Latina*, w: *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá 1974, s. 27-67.

Biogram

Ks. dr Dariusz Pabiś – urodzony w 1972 roku w Gliwicach, redemptorysta, doktor teologii; pracował w Argentynie jako duszpasterz i wychowawca młodzieży zakonnej oraz w archidiecezji Chicago posługując imigrantom latynoskim; po powrocie do Polski ukończył studia specjalistyczne na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; obecnie jest wykładowcą teologii pastoralnej w WSD Redemptorystów w Tuchowie i zajmuje się działalnością misyjno-rekolekcyjną. E-mail: dario.pabis@yahoo.com.

O. KRZYSZTOF TRĘBSKI MI

L'IDEOLOGIA "GENDER" E LA SUA CRITICA NELL'INSEGNAMENTO DI PAPA FRANCESCO

Ideologia gender i jej krytyka w nauczaniu papieża Franciszka

L'ideologia "gender", affermando che ognuno è libero di scegliere arbitrariamente la propria identità sessuale a prescindere dalle evidenze biologiche, accende le discussioni sul piano culturale (media, social networks, studi universitari) e su quello delle rivendicazioni socio-giuridiche (revisione del linguaggio familiare e parentale, educazione di "genere" nelle scuole, condanna delle discriminazioni in chiave delle preferenze sessuali, riconoscimento giuridico dei matrimoni tra persone dello stesso sesso). Alcuni sostengono che questa tematica è la chiave intorno a cui, da vent'anni, gira il tentativo di cambiare l'ordine naturale del mondo senza darlo a vedere¹ e affermano che l'ideologia "gender" serve da apripista per le tematiche care alle associazioni LGBT e promuove le idee contrarie al concetto cristiano di famiglia fondata sull'unione di un uomo con una donna².

¹ L'affermazione di Dale O'Leary, medico, membro della "Catholic Medical Association", sulla rivista "Tempi" dell'8 febbraio 2007 è citata nel documento: Agenzia Fides, *Dossier "Identità e Genere"*, 24 novembre 2007, in: www.fides.org/it/attachments/dossier_identita_e_genere_24112007.doc [accesso: 11.12.2018 r.].

² Riflettendo sulla promozione della teoria del "gender", tornano utili le considerazioni di Paul E. Rondeau, Direttore esecutivo di American Life League ed ex venditore e manager di marketing, che nel 2002 dettò le linee guida per "Vendere l'omosessualità all'America", con le quali spiegò una strategia per piazzare l'omosessualità come un "prodotto" culturale. Applicata in maniera analoga alla tematica *gender*, la "strategia di marketing" messa a punto da Rondeau si articola in tre fasi: 1. Desensitize (desensibilizzare), inondare la società di modelli di comportamento che si promuovono

La Chiesa Cattolica giudica tale ideologia come estranea ai valori cristiani, che mette in discussione realtà umane essenziali e irrinunciabili: l'uomo e la donna nella loro specificità e reciprocità, la corporeità maschile e femminile come espressione dell'esistere personale, il senso umano del procreare nel contesto della relazione fra uomo e donna, l'amore coniugale come vissuto umano totalizzante, la famiglia naturale come insostituibile comunità di vita e d'amore³.

Il Papa Francesco, pur indicando la necessità di accoglienza e accompagnamento delle persone con diverse preferenze sessuali, critica l'indottrinamento della teoria "gender", giudicandolo come cattiveria e colonizzazione ideologica⁴. Nell'articolo presentiamo il magistero del Papa Francesco in materia, nel contesto dell'insegnamento della Chiesa sul matrimonio e sulla famiglia.

1. L'ideologia "gender": le origini e le aspirazioni

"Gender" è un termine (usato in it. al maschile) che deriva dal vocabolario inglese e significa propriamente "genere". La distinzione fra sesso biologico (ingl. sex), connotato da caratteristiche genetiche e fenotipiche, e ruolo sociale-culturale di genere (ingl. gender) sta alla base della teoria "gender", la quale insiste perché l'identità di genere sia stabilita dalla soggettiva percezione che ognuno ha di se stesso, orientando la propria sessualità verso le proprie pulsioni: non si è uomini

fino a renderli comuni, persino noiosi; 2. Jam (bloccaggio), mettere in atto una censura delle posizioni contrarie alle proprie indicandole come discriminatorie, bigotte e fondamentalmente ipocrite; 3. Convert (convertire), puntando alla massa di coloro che non hanno idee forti sull'argomento per portarli all'accettazione dell'idea proposta. Cfr: Rondeau P.E., *Selling Homosexuality to America*, p. 448, in: https://www.regent.edu/acad/schlaw/student_life/studentorgs/lawreview/docs/issues/v14n2/Vol.%2014,%20No.%202,%208%20Rondeau.pdf [accesso: 13.12.2018].

³ Cfr. Faggioni M., *L'ideologia del "gender". Sfida all'antropologia e all'etica cristiana*, in: *Antonianum* XC (2015), p. 401.

⁴ Cfr. Ansaldo M., *Il Papa: "Accolgo omosessuali e trans, ma il gender a scuola è una cattiveria" La difesa del matrimonio e l'orientamento sessuale. Le parole di Francesco di ritorno dal viaggio nel Caucaso*, 03 ottobre 2016, In: https://www.repubblica.it/vaticano/2016/10/03/news/il_papa_accolgo_omosessuali_e_trans_ma_il_gender_a_scuola_e_una_cattiveria_-148990232/ [accesso: 21.11.2018].

o donne perché si è nati e si hanno anatomicamente i tratti fisici di maschio o femmina, ma semplicemente perché ci si riconosce tali.

Il concetto del "gender" comincia a cristallizzarsi già negli anni '50 negli Stati Uniti. Con i lavori di John Money e dei coniugi Joan e John Hampson pubblicati nel 1955⁵, si è resa evidente la necessità di distinguere il "sesso" dal "genere", considerando il fatto che il primo veniva riferito prevalentemente al proprio corredo genetico-biologico, mentre il secondo era connesso a un complesso di meccanismi strettamente correlati ai rapporti tra uomini e donne⁶.

Queste considerazioni hanno stimolato i cambiamenti nella mentalità dell'epoca: il sesso biologico non viene più visto come prerogativa determinante per il ruolo della donna nella società e nella famiglia; la sessualità umana comincia ad essere considerata frutto di un processo di costruzione che si dispiega nella storia; l'identificarsi come un essere sessuato viene "caratterizzato da una costellazione di aspetti psicologici, interessi, valori e attitudini associati ai generi in base ad aspettative, valori e norme culturali di riferimento"⁷.

⁵ Cfr. Money J., Hampson J.G., Hampson J.L., (1955) *Hermaphroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management*, in: *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97(4): 284-300.

⁶ Le teorie di Money furono accolte favorevolmente dai medici che affrontavano le problematiche inerenti all'assegnazione del sesso ai bambini con ambiguità ermafrodita, ma in seguito sono state ridimensionate da evidenze cliniche approfondite e da osservazioni sulla sessualizzazione del cervello maschile e femminile. Il nome di Money viene spesso collegato al caso clinico di David Reimer, nato come Bruce nel 1965 e seguito clinicamente da Money nel tentativo di guidarlo verso l'accettazione della condizione sessuale femminile. La tragica storia comincia in seguito ad un errato intervento chirurgico durante il quale il pene di Bruce viene reciso. Gli viene dato il nome Brenda, e dopo la rimozione dei testicoli a 22 mesi è cresciuto dai genitori come femminuccia. Crescendo, Brenda, che non si era mai "sentita" una bambina, ha deciso di operarsi e rimuovere il suo seno che le era cresciuto grazie al trattamento ormonale. Ha scelto di continuare la sua vita come ragazzo, facendosi chiamare David. All'età di 25 anni si è sposato con una donna e ha reso pubblica la sua storia affinché a nessun altro capitasse ciò che era capitato a lui. Morì suicida nel 2004.

⁷ Zammuner V., *Identità di genere e ruoli sessuali*, in: S. BONINO (a cura di), *Dizionario di psicologia dello sviluppo*, Einaudi, Milano 2000, p. 339.

L'orientamento di gran lunga dominante tende a privilegiarne le dimensioni soggettive e private, ponendo la vita sessuale in relazione con l'esercizio dell'autonomia e con la realizzazione del benessere personale⁸.

La ricerca scientifica sulla differenza tra sesso e genere trova ulteriori stimoli nei cambiamenti culturali degli anni sessanta. Tra i diversi contributi in merito menzioniamo solo i lavori di due autori. Robert Stoller, nel suo libro "Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity"⁹ ha scisso il riferimento alle zone del comportamento e del sentimento collegate ai sessi dalle loro connotazioni esclusivamente biologiche, introducendo poi la distinzione tra gender role (ruolo di genere) e gender identity (identità di genere) per indicare che il comportamento sessuale (ruolo) e la propensione sessuale (identità) possono non corrispondere necessariamente tra loro. L'antropologa statunitense Gayle Rubin¹⁰ aggiunge che ogni società ha un sistema sex/gender, ossia un insieme di disposizioni per cui il materiale biologico è modellato dall'intervento sociale. Tale modello asserisce che il sesso sia visto come qualcosa di naturale e che il genere sia invece il frutto di una cultura, mettendo questi aspetti in netta opposizione.

A cavallo tra gli anni settanta e ottanta nell'ambito degli studi culturali in USA e negli anni ottanta in Europa Occidentale si diffondono "gli studi di genere" (*gender studies*), che rappresentano un approccio multi e interdisciplinare allo studio dei significati socio-culturali della sessualità e dell'identità di genere. Questi studi non costituiscono un campo di sapere a sé stante, ma rappresentano innanzitutto una modalità di interpretazione: asseriscono la possibilità di appartenenza al genere maschile e femminile non esclusivamente

⁸ Cfr. Faggioni M., *L'ideologia del "gender". Sfida all'antropologia e all'etica cristiana*, in: *Antonianum* XC (2015), p. 387.

⁹ Stoller, R.J., *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York 1968.

¹⁰ Rubin G. (1975), *The traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex*, in: Reiter R.R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157-210.

determinata dalle differenze fisiche (genotipo, fenotipo) bensì da fattori comportamentali e sociali. Sono il risultato di un incrocio di metodologie differenti che abbracciano diversi aspetti della vita umana. Per questo motivo una lettura *gender sensitive*, attenta agli aspetti di genere, è applicabile a pressoché qualunque branca delle scienze umane, sociali, psicologiche e letterarie, dalla sociologia alle scienze etno-antropologiche, alla letteratura, alla teologia, alla politica, alla demografia. Soprattutto ai loro inizi, “gli studi di genere” sono caratterizzati da una impronta politica ed emancipativa. Sono strettamente connessi alla condizione femminile e a quella di soggetti minoritari, ma approfondiscono anche temi quali l’esercizio del potere, il matrimonio e i rapporti familiari, l’infanzia e lo sviluppo psicologico dell’individuo e della personalità. Non si limitano quindi a proporre teorie e applicarle all’analisi della cultura ma mirano anche a realizzare cambiamenti nell’ambito della mentalità e della società¹¹.

2. Le voci critiche della Chiesa Cattolica nei confronti dell’ideologia “gender”

La posizione della Chiesa Cattolica nei confronti dell’ideologia “gender” emerge nei vari documenti che all’inizio del XXI secolo esplicitano le perplessità circa la sua pervasiva aggressività. Importante sembra il parere del Pontificio consiglio per la famiglia, che vede la teoria “gender” come un tentativo ideologico di svalutare la differenza e la complementarità dei sessi, contribuendo così alla graduale destrutturazione culturale e umana dell’istituzione matrimoniale¹². Il Pontificio consiglio ricorda che la rivendicazione di uno statuto analogo, per il matrimonio e per le unioni di fatto (incluse quelle omosessuali), è oggi generalmente giustificato facendo ricorso

¹¹ Cfr. Bendazzoli V., *Che cosa sono “gli studi di genere” e che cosa si intende per “gender theories”*, in: <https://ontologismi.wordpress.com/2015/09/02/che-cosa-sono-gli-studi-di-genere-e-che-cosa-si-intende-per-gender-theories/> [accesso: 22.11.2018].

¹² Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e “unioni di fatto”*, Città del Vaticano, 26 luglio 2000, 8, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_it.html [accesso: 16.11.2018].

a categorie e termini derivanti dall'ideologia "gender", e fa notare che questo atteggiamento sembra essere adottato da numerose istituzioni internazionali importanti, tra queste alcuni Organismi della stessa Organizzazione delle Nazioni Unite, i quali sembrano aver aderito ad alcune di queste teorie¹³.

Un'altra autorevole opinione è stata espressa nella "Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo" firmata dall'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Cardinale Joseph Ratzinger, che riflette sulle conseguenze antropologiche della teoria "gender" e fa notare che "per evitare ogni supremazia dell'uno o dell'altro sesso, si tende a cancellare le loro differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale. In questo livellamento, la differenza corporea, chiamata sesso, viene minimizzata, mentre la dimensione strettamente culturale, chiamata genere, è sottolineata al massimo e ritenuta primaria. L'oscurarsi della differenza o dualità dei sessi produce conseguenze enormi a diversi livelli. Questa antropologia, che intendeva favorire prospettive egualitarie per la donna, liberandola da ogni determinismo biologico, di fatto ha ispirato ideologie che promuovono, ad esempio, la messa in questione della famiglia, per sua indole naturale bi-parentale, e cioè composta di padre e di madre, l'equiparazione dell'omosessualità all'eterosessualità, un modello nuovo di sessualità polimorfa"¹⁴.

Il Papa Benedetto XVI nel "Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi" del 22 dicembre 2008 dice che: "È necessario che ci sia qualcosa come una ecologia dell'uomo, intesa nel senso giusto. Non è una metafisica superata, se

¹³ Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e Diritti umani*, 9 dicembre 1999, 16, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001115_family-human-rights_it.html [accesso: 26.11.2018].

¹⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano, 31 maggio 2004, n. 2, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_it.html [accesso: 17.11.2018].

la Chiesa parla della natura dell'essere umano come uomo e come donna e chiede che quest'ordine della creazione venga rispettato. Ciò che spesso viene espresso e inteso con il termine "gender", si risolve in definitiva nella autoemancipazione dell'uomo dal creato e dal Creatore¹⁵.

Lo stesso Pontefice nel discorso alla presentazione degli auguri natalizi alla Curia Romana del 21 dicembre 2012 si è riferito alla posizione del Gran Rabbino di Francia, Gilles Bernheim, che in un trattato accuratamente documentato e profondamente toccante ha mostrato che l'attentato all'autentica forma della famiglia, costituita da padre, madre e figlio, giunge ad una dimensione ancora più profonda. Il Papa ha focalizzato il problema affermando che: "Se finora avevamo visto come causa della crisi della famiglia un fraintendimento dell'essenza della libertà umana, ora diventa chiaro che qui è in gioco la visione dell'essere stesso, di ciò che in realtà significa l'essere uomini"¹⁶. Riferendosi alle parole di Simone de Beauvoir "Donna non si nasce, lo si diventa" ("On ne naît pas femme, on le devient"), il Pontefice ha ricordato che "in queste parole è dato il fondamento di ciò che oggi, sotto il lemma "gender", viene presentato come nuova filosofia della sessualità. Il sesso, secondo tale filosofia, non è più un dato originario della natura che l'uomo deve accettare e riempire personalmente di senso, bensì un ruolo sociale del quale si decide autonomamente, mentre finora era la società a decidervi. La profonda erroneità di questa teoria e della rivoluzione antropologica in essa soggiacente è evidente. L'uomo contesta di avere una natura precostituita dalla sua corporeità, che caratterizza l'essere umano. Nega la propria natura e decide che essa non gli è data come fatto

¹⁵ Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, Sala Clementina, 22 dicembre 2008, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html [accesso: 27.11.2018].

¹⁶ Benedetto XVI, *Discorso alla presentazione degli auguri natalizi della Curia Romana*, Città del Vaticano, Sala Clementina, 21 dicembre 2012, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html [accesso: 26.11.2018].

precostituito, ma che è lui stesso a crearsela. (...) Dove la libertà del fare diventa libertà di farsi da sé, si giunge necessariamente a negare il Creatore stesso e con ciò, infine, anche l'uomo quale creatura di Dio, quale immagine di Dio viene avvilito nell'essenza del suo essere. Nella lotta per la famiglia è in gioco l'uomo stesso. E si rende evidente che là dove Dio viene negato, si dissolve anche la dignità dell'uomo”¹⁷.

Durante il discorso alla plenaria del Pontificio Consiglio “Cor Unum” del 19 gennaio 2013, il Papa Benedetto XVI ha ricordato che “la Chiesa ribadisce il suo grande sì alla dignità e bellezza del matrimonio come espressione di fedele e feconda alleanza tra uomo e donna, e il no a filosofie come quella del gender si motiva per il fatto che la reciprocità tra maschile e femminile è espressione della bellezza della natura voluta dal Creatore”¹⁸.

3. Il magistero di Papa Francesco e la questione “gender”

Il Papa Francesco non è indifferente alle tematiche “gender”, che percepisce come vere e proprie colonizzazioni ideologiche, e spesso ne parla, specie nei temi inerenti alla promozione e alla difesa della famiglia. In maniera discrezionale sintetizziamo i suoi interventi in ordine cronologico.

Il 17 novembre 2014 Papa Francesco, parlando ai partecipanti al Colloquio internazionale sulla complementarità tra uomo e donna, promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, riferendosi alle false ideologie circa il concetto di famiglia ha detto: “I bambini hanno il diritto di crescere in una famiglia, con un papà e una mamma, capaci di creare un ambiente idoneo al loro sviluppo e alla loro maturazione affettiva. (...) Non lasciatevi qualificare da questo

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Benedetto XVI, *Discorso alla plenaria del Pontificio Consiglio “Cor Unum”*, Sala del Concistoro, 19 gennaio 2013, in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130119_pc-corunum.html [accesso: 13.11.2018].

o da altri concetti di natura ideologica. La famiglia ha una forza in sé”¹⁹.

Nel discorso durante l'incontro con i giovani sul Lungomare Caracciolo a Napoli (21 marzo 2015), Papa Francesco, alludendo al secolarismo attivo e alle colonizzazioni ideologiche non solo in Europa, si è riferito in maniera esplicita a “quello sbaglio della mente umana che è la teoria del gender, che crea tanta confusione”²⁰.

In occasione dell'Udiienza Generale di mercoledì 15 aprile 2015 ha espresso la propria perplessità: “Io mi domando, se la cosiddetta teoria del gender non sia anche espressione di una frustrazione e di una rassegnazione, che mira a cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa. Sì, rischiamo di fare un passo indietro. La rimozione della differenza, infatti, è il problema, non la soluzione. Per risolvere i loro problemi di relazione, l'uomo e la donna devono invece parlarsi di più, ascoltarsi di più, conoscersi di più, volersi bene di più. Devono trattarsi con rispetto e cooperare con amicizia”²¹.

Nella Lettera Enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune del 24 maggio 2015, il Pontefice parla dell'accettazione e del valore del proprio corpo nella vita relazionale che si pongono in netto contrasto con l'ideologia “gender”. Riferendosi alle parole di Benedetto XVI “l'uomo possiede una natura che deve rispettare e che non può manipolare a piacere”²², Papa Francesco ha sottolineato che: “L'accettazione del proprio corpo come dono di Dio è necessaria

¹⁹ Francesco, *Discorso ai partecipanti al Colloquio internazionale sulla complementarità tra uomo e donna*, Città del Vaticano, Aula del Sinodo, 17 novembre 2014, in: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html [accesso: 19.11.2018].

²⁰ Francesco, *Discorso durante l'incontro con i giovani sul Lungomare Caracciolo*, Napoli, 21 marzo 2015, In: <http://bit.ly/wsp43-1> [accesso: 19.11.2018].

²¹ Francesco, *Discorso durante l'Udiienza Generale*, Piazza San Pietro, 15 aprile 2015, In: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udiienza-generale.html [accesso: 19.11.2018].

²² Benedetto XVI, *Discorso al Deutscher Bundestag*, Berlino, 22 settembre 2011, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html [accesso: 15.12.2018].

per accogliere e accettare il mondo intero come dono del Padre e casa comune; invece una logica di dominio sul proprio corpo si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato. Imparare ad accogliere il proprio corpo, ad averne cura e a rispettare i suoi significati è essenziale per una vera ecologia umana. Anche apprezzare il proprio corpo nella sua femminilità o mascolinità è necessario per poter riconoscere se stessi nell'incontro con l'altro diverso da sé. In tal modo è possibile accettare con gioia il dono specifico dell'altro o dell'altra, opera di Dio creatore, e arricchirsi reciprocamente. Pertanto, non è sano un atteggiamento che pretenda di cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa"²³.

Parlando della complementarità tra l'uomo e la donna nel Discorso ai Vescovi di Porto Rico in visita ad "Ad Limina Apostolorum" in Santa Marta (8 giugno 2015), il Pontefice ha dichiarato: "La complementarità tra l'uomo e la donna, vertice della creazione divina, è oggi messa in discussione dalla cosiddetta ideologia di genere, in nome di una società più libera e più giusta. Le differenze tra uomo e donna non sono per la contrapposizione o la subordinazione, ma per la comunione e la generazione, sempre a "immagine e somiglianza" di Dio. Senza la reciproca dedizione, nessuno dei due può comprendere nemmeno se stesso in profondità"²⁴.

Papa Francesco ha presentato la stessa linea di pensiero nell'Esortazione postsinodale *Amoris Laetitia* (19 marzo 2016)²⁵. Citando il numero 56 del documento, la Relazione finale della

²³ Francesco, *Lettera Enciclica "Laudato Si"* sulla cura della casa comune, 24 maggio 2015, n. 155, In: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [accesso: 9.11.2018].

²⁴ Francesco, *Discorso ai Vescovi di Porto Rico in visita "ad limina Apostolorum"*, Città del Vaticano, Domus Santa Marta, 8.06.2015, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150608_adlimina-porto-rico.html [accesso: 11.12.2018].

²⁵ Francesco, *Esortazione apostolica post-sinodale "Amoris Laetitia" sull'amore nella famiglia*, 19.03.2016, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [accesso: 9.11.2018].

XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (4-25 ottobre 2015), indica le varie forme di ideologia gender come una sfida emergente che “nega la differenza e la reciprocità naturale di uomo e donna. Essa prospetta una società senza differenze di sesso, e svuota la base antropologica della famiglia. Questa ideologia induce progetti educativi e orientamenti legislativi che promuovono un’identità personale e un’intimità affettiva radicalmente svincolate dalla diversità biologica fra maschio e femmina. L’identità umana viene consegnata ad un’opzione individualistica, anche mutevole nel tempo”²⁶. Il Pontefice vede come fatto inquietante che alcune ideologie di questo tipo cerchino di imporsi come un pensiero unico che determini anche l’educazione dei bambini, e ribadisce che “sesso biologico (sex) e ruolo sociale-culturale del sesso (gender) si possono distinguere ma non separare”²⁷. D’altra parte “la rivoluzione biotecnologica nel campo della procreazione umana ha introdotto la possibilità di manipolare l’atto generativo, rendendolo indipendente dalla relazione sessuale tra uomo e donna. In questo modo, la vita umana e la genitorialità sono divenute realtà componibili e scomponibili, soggette prevalentemente ai desideri di singoli o di coppie”²⁸. Papa Francesco ribadisce che una cosa è comprendere la fragilità umana o la complessità della vita, altra cosa è accettare

²⁶ XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Relazione finale, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 24.10.2015, n. 8, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html [accesso: 18.11.2018].

²⁷ XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Relazione finale, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 24.10.2015, n. 58, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html [accesso: 18.11.2018].

²⁸ XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Relazione finale, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 24.10.2015, n. 33, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html [accesso: 18.11.2018].

ideologie che pretendono di dividere in due gli aspetti inseparabili della realtà. Ricorda che l'uomo non può sostituirci al Creatore e che è chiamato a custodire la propria umanità: ciò significa anzitutto accettarla e rispettarla come è stata creata.

Durante il viaggio in Polonia (27 luglio 2016), il Pontefice, rivolgendosi ai Vescovi polacchi ha ricordato le “vere colonizzazioni ideologiche” in Europa, in America, in America Latina, in Africa, in alcuni Paesi dell'Asia e ha precisato: “E una di queste – lo dico chiaramente con “nome e cognome” – è il gender! Oggi ai bambini – ai bambini! – a scuola si insegna questo: che il sesso ognuno lo può scegliere. E perché insegnano questo? Perché i libri sono quelli delle persone e delle istituzioni che ti danno i soldi. Sono le colonizzazioni ideologiche, sostenute anche da Paesi molto influenti. E questo è terribile. Parlando con Papa Benedetto, che sta bene e ha un pensiero chiaro, mi diceva: “Santità, questa è l'epoca del peccato contro Dio Creatore!”. È intelligente! Dio ha creato l'uomo e la donna; Dio ha creato il mondo così, così, così... e noi stiamo facendo il contrario. Dio ci ha dato uno stato “incolto”, perché noi lo facessimo diventare cultura; e poi, con questa cultura, facciamo cose che ci riportano allo stato “incolto”! Quello che ha detto Papa Benedetto dobbiamo pensarlo: È l'epoca del peccato contro Dio Creatore!”²⁹.

Papa Francesco ha espresso il suo parere a proposito dell'ideologia “gender” anche durante il suo viaggio apostolico in Georgia e Azerbaijan, nel discorso nella Chiesa dell'Assunta a Tbilisi (1 ottobre 2016), quando rispondendo alle perplessità espresse da una giovane mamma (Irina) ha detto in maniera molto chiara: “Tu, Irina, hai menzionato un grande nemico del matrimonio, oggi: la teoria del gender. Oggi c'è una guerra mondiale per distruggere il matrimonio. Oggi ci sono colonizzazioni ideologiche che distruggono, ma non

²⁹ Sala stampa della Santa Sede, *Dialogo del Santo Padre con i Vescovi della Polonia (Kraków, 27 luglio 2016)*, 2.08.2016, In: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/02/0568/01265.html#it> [accesso: 17.11.2018].

si distrugge con le armi, si distrugge con le idee. Pertanto, bisogna difendersi dalle colonizzazioni ideologiche”³⁰.

Il 27 ottobre 2016, rivolgendosi alla comunità accademica del Pontificio Istituto Teologico “Giovanni Paolo II” per le scienze del matrimonio e della famiglia, il Papa Francesco ha detto: “Il riconoscimento della dignità dell’uomo e della donna comporta una giusta valorizzazione del loro rapporto reciproco. Come possiamo conoscere a fondo l’umanità concreta di cui siamo fatti senza apprenderla attraverso questa differenza? E ciò avviene quando l’uomo e la donna si parlano e si interrogano, si vogliono bene e agiscono insieme, con reciproco rispetto e benevolenza. È impossibile negare l’apporto della cultura moderna alla riscoperta della dignità della differenza sessuale. Per questo, è anche molto sconcertante constatare che ora questa cultura appaia come bloccata da una tendenza a cancellare la differenza (teoria gender ndr) invece che a risolvere i problemi che la mortificano”³¹.

Nel discorso ai partecipanti alla XXIII Assemblea Generale dei Membri della Pontificia Accademia per la Vita (5 ottobre 2017), Papa Francesco, alludendo alla vera e propria rivoluzione culturale che sta all’orizzonte della storia di questo tempo, ha ribadito che la Chiesa, per prima, deve fare la sua parte: “Un nuovo inizio dev’essere scritto nell’ethos dei popoli, e questo può farlo una rinnovata cultura dell’identità e della differenza. L’ipotesi recentemente avanzata di riaprire la strada per la dignità della persona neutralizzando radicalmente la differenza sessuale e, quindi, l’intesa dell’uomo e della donna, non è giusta. Invece di contrastare le interpretazioni negative

³⁰ Francesco, *Discorso durante l’incontro con sacerdoti, religiosi, religiose, seminaristi e agenti di pastorale*, Chiesa dell’Assunta, Tbilisi, 1 ottobre 2016, In: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html [accesso: 13.11.2018].

³¹ Francesco, *Discorso alla comunità accademica del Pontificio Istituto “Giovanni Paolo II” per studi su matrimonio e famiglia*, Città del Vaticano, Sala Clementina, 27 ottobre 2016, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161027_pontificio-istituto-gpii.html [accesso: 13.11.2018].

della differenza sessuale, che mortificano la sua irriducibile valenza per la dignità umana, si vuole cancellare di fatto tale differenza, proponendo tecniche e pratiche che la rendano irrilevante per lo sviluppo della persona e per le relazioni umane. Ma l'utopia del "neutro" rimuove ad un tempo sia la dignità umana della costituzione sessualmente differente, sia la qualità personale della trasmissione generativa della vita. La manipolazione biologica e psichica della differenza sessuale, che la tecnologia biomedica lascia intravedere come completamente disponibile alla scelta della libertà – mentre non lo è! -, rischia così di smantellare la fonte di energia che alimenta l'alleanza dell'uomo e della donna e la rende creativa e feconda"³².

L'ideologia "gender" diventa sempre più pervasiva sul piano sociale, politico e culturale. Sta promuovendo un'identità personale e un'intimità affettiva radicalmente svincolate dalla diversità biologica fra maschio e femmina. Cerca di designare come "famiglia" ogni tipo di unioni consensuali, ignorando la naturale inclinazione della libertà umana alla donazione reciproca e le sue caratteristiche essenziali, che sono la base di questo bene comune dell'umanità che è l'istituzione matrimoniale³³.

La Chiesa Cattolica, contraria all'ideologia "gender", afferma l'uguaglianza della donna e dell'uomo sul piano ontologico e quello della dignità, ribadisce il carattere complementare di entrambi i sessi dal quale nasce la naturale inclinazione tra di loro a creare una famiglia e generare la prole.

³² Francesco, *Udienza ai partecipanti alla XXIII Assemblea Generale dei Membri della Pontificia Accademia per la Vita*, Città del Vaticano, 05 ottobre 2017, in: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/10/05/0667/01469.html> [accesso: 14.11.2018 r.].

³³ Cfr. Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e "unioni di fatto"*, Città del Vaticano, 26 luglio 2000, 8, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_it.html [accesso: 16.11.2018].

Papa Francesco vede l'ideologia "gender" come una vera e propria colonizzazione ideologica che punta alla trasformazione della natura in cultura, del compito consegnato dal Creatore in un'opzione, della vocazione affidata da Dio in scelta arbitraria libera dai vincoli naturali.

Streszczenie

Pojęcie gender (łac. genus) używane w języku angielskim dla określenia rodzaju gramatycznego staje się dziś szyldem propagandowym genderyzmu, wspieranego przez liczne środki masowego przekazu. Ideologia gender podkreśla wyraźną różnicę między terminem „płeć” (z ang. sex), rozumianym jako płeć biologiczna zdeterminowana przez genotyp i fenotyp, a terminem „gender”, który określa społeczno-kulturową tożsamość płciową (nazywaną też płcią kulturową lub płcią społeczną). Abstrahując od biologicznego pojmowania płci, ideologia gender twierdzi, że osoba może urodzić się z ciałem, które nie pasuje do „postrzeganej” przez nią tożsamości płciowej, zaś fizyczne różnice między mężczyznami i kobietami są w ostatecznym rozrachunku nieistotne. Postuluje więc prawo jednostki od autodeterminacji w tym zakresie.

Kościół katolicki odrzuca tę ideologię podkreślając, że różnica płci nie jest pomyłką ani wadą, ale darem Bożym, zaś komplementarność płci nie ma być źródłem nierówności czy wyzysku, ale sprzyjać wzajemnemu ubogaceniu i przyczynić się do współpracy mężczyzny i kobiety w Bożym planie zbawienia.

Papież Franciszek widzi w genderyzmie swoistą kolonizację ideologiczną. W artykule przedstawiono jego nauczanie, które potępia ideologię gender, deklarując, że mężczyzna i kobieta poprzez małżeństwo i płodność są wezwani by tworzyć społeczeństwo i przeciwstawić się trendom destrukcji tożsamości rodziny.

Summary

Storicamente, i termini "sesso" (ingl. sex) e "genere" (ingl. gender) sono stati usati in modo intercambiabile, ma i loro usi stanno diventando sempre più distinti. La distinzione fra il sesso biologico (determinato da genotipo e fenotipo) e il ruolo di genere sta alla base dell'ideologia "gender", e cioè che possa esserci una discontinuità tra il corpo con cui si nasce, l'immagine che si ha di sé (come ci si sente) e i ruoli stabiliti da altri (gli stereotipi di genere).

L'ideologia "gender" afferma che l'idea di essere maschio e femmina non ha un significato intrinseco, che l'identità sessuale può essere definita indipendentemente dalla realtà fisica e che le differenze fisiche tra uomini e donne sono in definitiva irrilevanti. Questa opinione nega la differenza e la reciprocità di un uomo e una donna e immagina una società senza differenze sessuali, contraddicendo la concezione cristiana della famiglia.

La Chiesa Cattolica respinge questa ideologia, ribadendo che Dio ha creato le persone come maschio o femmina e che la differenza sessuale non è un incidente o un difetto ma un dono di Dio importante nell'economia della salvezza.

L'articolo presenta il magistero di Papa Francesco in materia. Il Pontefice, pur spronando ad accogliere e accompagnare tutti coloro che in mezzo alla complessità concreta dei loro limiti cercano l'abbraccio della Chiesa, vede la teoria "gender" come una specie di colonizzazione ideologica e ricorda che l'uomo e la donna, attraverso il loro amore fecondo nel seno della famiglia, sono chiamati a risanare la società e contrastare le tendenze della distruzione dell'identità familiare.

Słowa kluczowe: ideologia gender, nauczanie Papieża Franciszka

Keywords: ideologia del "gender", magistero di Papa Francesco

Bibliografia

- Agenzia Fides, *Dossier "Identità e Genere"*, 24 novembre 2007, in: www.fides.org/it/attachments/dossier_identita_e_genere_24112007.doc [accesso: 11.12.2018].
- Ansaldo M., *Il Papa: „Accolgo omosessuali e trans, ma il gender a scuola è una cattiveria” La difesa del matrimonio e l'orientamento sessuale. Le parole di Francesco di ritorno dal viaggio nel Caucaso*, 03 ottobre 2016, In: https://www.repubblica.it/vaticano/2016/10/03/news/il_papa_accolgo_omosessuali_e_trans_ma_il_gender_a_scuola_e_una_cattiveria_-148990232/ [accesso: 21.11.2018].
- Bendazzoli V., *Che cosa sono "gli studi di genere" e che cosa si intende per "gender theories"*, in: <https://ontologismi.wordpress.com/2015/09/02/che-cosa-sono-gli-studi-di-genere-e-che-cosa-si-intende-per-gender-theories/> [accesso: 22.11.2018].
- Benedetto XVI, *Discorso al Deutscher Bundestag*, Berlino, 22 settembre 2011, in: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/>

- documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html [accesso: 15.12.2018].
- Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, Sala Clementina, 22 dicembre 2008, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2008/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20081222_curia-romana.html [accesso: 27.11.2018].
- Benedetto XVI, *Discorso alla plenaria del Pontificio Consiglio "Cor Unum"*, Sala del Concistoro, 19 gennaio 2013, in: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130119_pc-corunum.html [accesso: 13.11.2018].
- Benedetto XVI, *Discorso alla presentazione degli auguri natalizi della Curia Romana*, Città del Vaticano, Sala Clementina, 21 dicembre 2012, in: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html [accesso: 26.11.2018].
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, Città del Vaticano, 31 maggio 2004, n. 2, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_it.html [accesso: 17.11.2018].
- Faggioni M., *L'ideologia del "gender". Sfida all'antropologia e all'etica cristiana*, in: *Antonianum* XC (2015), pp. 385-401.
- Francesco, *Discorso ai partecipanti al Colloquio internazionale sulla complementarietà tra uomo e donna*, Città del Vaticano, Aula del Sinodo, 17 novembre 2014, in: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141117_congregazione-dottrina-fede.html [accesso: 19.11.2018].
- Francesco, *Discorso ai Vescovi di Porto Rico in visita "ad limina Apostolorum"*, Città del Vaticano, Domus Santa Marta, 8.06.2015, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/june/documents/papa-francesco_20150608_adlimina-porto-rico.html [accesso: 15.12.2018].
- Francesco, *Discorso alla comunità accademica del Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per studi su matrimonio e famiglia*, Città del Vaticano, Sala Clementina, 27 ottobre 2016, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161027_pontificio-istituto-gpii.html [accesso: 13.11.2018].
- Francesco, *Discorso durante l'incontro con i giovani sul Lungomare Caracciolo*, Napoli, 21 marzo 2015, In: <https://w2.vatican.va/content/francesco/>

- it/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150321_napoli-pompei-giovani.html [accesso: 19.11.2018].
- Francesco, *Discorso durante l'incontro con sacerdoti, religiosi, religiose, seminaristi e agenti di pastorale*, Chiesa dell'Assunta, Tbilisi, 1 ottobre 2016, In: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html [accesso: 13.11.2018].
- Francesco, *Discorso durante l'Udienza Generale*, Piazza San Pietro, 15 aprile 2015, In: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150415_udienza-generale.html [accesso: 19.11.2018].
- Francesco, *Esortazione apostolica post-sinodale "Amoris Laetitia" sull'amore nella famiglia*, 19.03.2016, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html [accesso: 9.11.2018].
- Francesco, *Lettera Enciclica "Laudato Si"* sulla cura della casa comune, 24 maggio 2015, n. 155, In: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [accesso: 9.11.2018].
- Francesco, *Udienza ai partecipanti alla XXIII Assemblea Generale dei Membri della Pontificia Accademia per la Vita*, Città del Vaticano, 05 ottobre 2017, in: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2017/10/05/0667/01469.html> [accesso: 14.11.2018].
- Money J., Hampson J.G., Hampson J.L., (1955) *Hermaphroditism: Recommendations concerning assignment of sex, change of sex, and psychologic management*, in: *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97(4): 284–300.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia e Diritti umani*, 9 dicembre 1999, 16, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001115_family-human-rights_it.html [accesso: 26.11.2018].
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Famiglia, matrimonio e "unioni di fatto"*, Città del Vaticano, 26 luglio 2000, 8, in: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_it.html [accesso: 16.11.2018].
- Rondeau P.E., *Selling Homosexuality to America*, p. 448, in: https://www.regent.edu/acad/schlaw/student_life/studentorgs/lawreview/docs/issues/v14n2/Vol.%2014,%20No.%202,%208%20Rondeau.pdf [accesso: 13.12.2018].

- Rubin G. (1975), *The traffic in women: Notes on the 'political economy' of sex*, in: Reiter R.R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 157–210.
- Sala stampa della Santa Sede, *Dialogo del Santo Padre con i Vescovi della Polonia (Kraków, 27 luglio 2016)*, 2.08.2016, In: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/08/02/0568/01265.html#it> [accesso: 17.11.2018].
- Stoller, R.J., *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Science House, New York 1968.
- XIV Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, *Relazione finale, La vocazione e la missione della famiglia nella Chiesa e nel mondo contemporaneo*, Città del Vaticano, 24.10.2015, in: http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_it.html [accesso: 18.11.2018].
- Zammuner V., *Identità di genere e ruoli sessuali*, in: S. BONINO (a cura di), *Dizionario di psicologia dello sviluppo*, Einaudi, Milano 2000.

Biogram

Ks. dr K. Trębski – kapłan w Zakonie Posługujących Chorym (Kamilianów); zdobył tytuł magistra teologii w CMBFUK w Bratysławie, licencjata w Międzynarodowym Instytucie Teologii Pastoralnej „Camillianum” w Rzymie i doktora na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Trnawskiego w Bratysławie; obecnie jest wykładowcą na Katedrze Studiów nad Rodziną tego wydziału; zainteresowania naukowe autora koncentrują się wokół bioetyki, teologii pastoralnej i counselingu w kontekście pastoralnym. E-mail: kris.treb@gmail.com.

Ks. PIOTR OCHOTNY

WOLNOŚĆ, PRAWDA I LUDZKA GODNOŚĆ

Freedom, truth and human dignity

Słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32), najpełniej wyrażają organiczną zależność wolności od prawdy. „W słowach tych – jak zauważył Jan Paweł II – zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu” (RH 12). Człowiek jako byt rozumny i wolny nie może uchylić się przed pytaniem o prawdę, ale istnieje wystarczająco dużo powodów, aby w kontekście współczesności zadać także pytanie o to, czym jest wolność?¹

1. Koncepcje wolności i ich historyczne źródła

Problem wolności obecny jest w filozofii od samego początku ludzkiej refleksji nad światem i samym sobą. Dla Arystotelesa wolność jest właściwością woli, która urzeczywistnia się przez prawdę. Spełnienie się ludzkiej wolności w prawdzie warunkuje system cnót, który św. Tomasz zaadoptował od Arystotelesa. Dobro cnoty to zadanie do

¹ Por. A. Sklepkowska, *Prawda jako podstawa i miara ludzkiej wolności w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, *Collectanea Theologica* 77(2007)2, s. 91.

spełnienia, które staje przed ludzką wolnością. Akwinata, wychodząc od doświadczenia podmiotu moralnego, szuka dla niego także światła zawartych w Piśmie Świętym. Ludzka wolność znajduje najpełniejsze urzeczywistnienie w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Wolność jest dla miłości².

U podstaw nowożytności leżało wołanie ludzi o wolność oraz wymarsz ludzkości w poszukiwaniu nowych wolności³. Antropocentryzm kultury nowożytnej spowodował kopernikański zwrot ku człowiekowi, który, poszukując kierunków swych działań, często nie znajdował odpowiedzi na pytania „po co?” i „dlaczego?”. Otrzymywał je jednak razem z zachętą do wolności, która przede wszystkim była warunkiem przemian i przekształceń przestarzałych form życia indywidualnego i społecznego⁴. Reformacja, która mocno naruszyła cały system organizacji średniowiecznego Kościoła, była odbierana jako ogromny krok w stronę wolności. Luteranski ruch wolnościowy ograniczał się właściwie jedynie do sfery religijnej. Chodziło o wolność sumienia wobec kościelnego autorytetu, a więc o immanentną wolność człowieka⁵.

Oświeceniowej wierze w nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu towarzyszyła swoista obsesja wolności⁶. Podobnie jak życie, wolność jest darem natury, który przysługuje każdemu, ale którego nie można się zrzec. Jan Jakub Rousseau swoją definicję natury podporządkowuje marzeniu o pełnej i niczym nieograniczonej wolności: „człowiek urodził się wolnym, a wszędzie jest w okowach. Niejeden mniema, że jest panem innych, a jest bardziej niewolny niż oni”⁷.

² Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 47-48.

³ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2004, s. 188.

⁴ Por. M. Szulakiewicz, *Wprowadzenie, w: Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, Toruń 2007, s. 22.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 188.

⁶ Por. B. Baczek, *Kształty wolności*, w: tenże, *Przechadzki samotnego marzyciela*, Warszawa 1967, s. 7.

⁷ J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, Kraków 1927, s. 3-4; por. A. Wałęga, *Wolność i wychowanie*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, dz. cyt., s. 194.

Wolność jest ściśle związana z naturą ludzką, a bycie wolnym jest istotą człowieka. Każdy człowiek ma prawo do indywidualnego rozporządzania własną wolnością. Nawet jeśli dziecko na pewien okres czasu wyrzeka się części swej wolności na rzecz posłuszeństwa swoim rodzicom, wyrzeczenie to jest tylko czasowe i uzasadnione uzyskaniem innych korzyści⁸. Człowiek pozbawiony wolności staje się w konsekwencji człowiekiem odartym z wszelkiej moralności⁹. Motyw przewodni oświecenia przyjmuje najbardziej radykalną formę w ideologiach zła XIX i XX wieku. Marksizm krytykował wolność demokratyczną jako pozorną i zwiastował bardziej radykalną¹⁰. Podstawą „lepszej” wolności była równość wszystkich obywateli. Moralny charakter marksizmu leżał w wezwaniu do solidarności i w idei niepodzielności wolności. Aby mogła zatem zaistnieć pełna wolność, konieczna jest rezygnacja z indywidualnych wolności. Konsekwencją przeniesienia akcentu z wolności na równość było przedkładanie dobra ogółu nad dobrem jednostki¹¹.

Radykalny prąd oświecenia w swoim krzyku o wolność nie stracił siły oddziaływania. Dla człowieka późnej nowoczesności wolność nadal jawi się jako najwyższe dobro, któremu podporządkowane są wszystkie inne wartości. Wolność to nie poszukiwanie jakiegoś obiektywnego celu, ale sama możliwość nieskrępowanego wybierania (niezależnego od czynników zewnętrznych) i swoboda dążenia do własnego dobra na swój własny sposób. Dla przeciętnego człowieka wolność oznacza więc prawo i możliwość robienia wszystkiego, na co właśnie mamy ochotę i nierobienia tego, na co właśnie ochoty nie ma. Inaczej mówiąc, jedynym motywem ludzkiego działania jest własna chęć, wola może chcieć wszystkiego, a wszystko, co chciane może zostać zrealizowane¹². Przed tak rozumianą wolnością przestrzegała Hannah Arendt: „doprawdy nic bardziej przerażającego niż to

⁸ Por. J. J. Rousseau, *O umowie społecznej*, dz. cyt., s. 10-11.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt., s. 191.

¹¹ Por. tamże, s. 192.

¹² Por. tamże, s. 185.

pojęcie solipsystycznej wolności – poczucie, że oto za sprawą wolnej woli, za którą nikt oprócz mnie nie może wziąć odpowiedzialności, stoję samotnie, odizolowana od innych ludzi”¹³. Indywidualizacja wolności prowadzi bowiem do jej absolutyzacji, co można wyrazić w prostej zależności: tym więcej wolności, im więcej samotności¹⁴. Z kolei Jan Paweł II pisał: „osoba ludzka nie może być sprowadzana do samoprojektującej się wolności, ale posiada określoną strukturę duchową i cielesną” (VS 48). Afirmując wolność, należy uwzględnić naturalną teleologię, ukierunkowanie, sens ontologiczny i powołanie każdego człowieka¹⁵. Świat skończony i wolność empiryczna nie są w stanie spełnić podmiotu ludzkiego jako przygodnego bytu osobowego w pełnym wymiarze jego wolności. Tylko Bóg jest absolutnie wolny i tylko Jego bezwarunkowa, doskonała i absolutna wolność może być spełnieniem wolności człowieka¹⁶. Bóg objawia człowiekowi pełnię prawdy i pełnię wolności w Jezusie Chrystusie, który jest „żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca” (VS 87).

Problem wolności jest wyraźnie widoczny w całej jego wielkości i powadze w filozofii J. P. Sartre’a. Podmiot myślący jest czystą negacją, nicością. „Właśnie przez swą nicość, właśnie o tyle, o ile ma on do czynienia z Nicością, Złem, Błędem – człowiek wymyka się Bogu. [...] Wszystkim tym nicością ja sam, który jestem nicością, mogę powiedzieć ‘nie’, mogę nie decydować się na działanie, na afirmację. [...] Dopóki możemy odmawiać zgody, dopóty jesteśmy wolni”¹⁷. Aby odkryć fundament tej idei wolności absolutnej wystarczy „tylko” znieść różnicę między Bogiem a człowiekiem oraz zrównać między

¹³ H. Arendt, *Wola*, Warszawa 1996, s. 269.

¹⁴ Por. M. Szulakiewicz, *Wprowadzenie*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, dz. cyt., s. 23.

¹⁵ Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., Lublin 1997, s. 332.

¹⁶ Por. A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, s. 140.

¹⁷ J. P. Sartre, *Wolność kartezjańska*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczeko, cz. 2, Warszawa 1965, s. 321.

sobą wolność jednego i drugiego¹⁸. Wolność jest władzą autonomicznej kreacji, fundamentem prawdy, źródłem rozumu i dobra. Jawi się jako coś pierwotnego w stosunku do prawdy i niezależnego od rozumu¹⁹. W tym miejscu łatwo zauważyć radykalne rozdzielenie prawdy i wolności w filozofii Sartre'a. Absolutnie anarchiczna wolność jako określenie istoty człowieka jawi się osobie nie jako najwyższy stopień egzystencji, ale jako nicość życia i absolutna pustka. W takim ujęciu nie zbawia ona człowieka, ale czyni go nieudanym stworzeniem, bytem „skazanym na wolność”²⁰.

2. Wolność w ujęciu chrześcijańskim

Chrześcijaństwo jest religią wolności. Całe Pismo Święte opiera się na fakcie, że Bóg stworzył nas w sposób wolny, a kiedy natura ludzka została zraniona przez grzech pierworodny, Bóg wkroczył w historię ludzkości, aby przywrócić w człowieku utracone synostwo Boże, odkupić i zbawić go w swoim Synu²¹. Wolność, w wymiarze nieskończonym, jest przede wszystkim przymiotem samego Boga. Bóg jest wolny w sobie samym i wychodzi z tą wolnością poza siebie, obdarowując nią stworzenie²². Stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek musi nieść w sobie ten wiatr wolności, który wieje we wnętrzu Trójcy Świętej. Tajemnica Bożej wolności nie polega na tym, że Stwórca jest wolny w stosunku do stworzeń. Bóg jest „wewnętrznie wolny”: Ojciec wobec Syna, Syn wobec Ojca, Duch w stosunku do Ojca i Syna, Ojciec i Syn w stosunku do Ducha²³. Wolność Boga w stosunku do stworzenia i wolność człowieka wobec Boga jest podstawową zasadą

¹⁸ Por. K. Wiczorek, *Kartezjańskie i niekartezjańskie źródła idei wolności. Na marginesie „La liberté cartésienne” J.-P. Sartre’a*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, dz. cyt., s. 148.

¹⁹ Por. tamże, s. 149.

²⁰ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, dz. cyt. s. 194-195.

²¹ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005, s. 100.

²² Por. *Wolność*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczak, L. Skorupa, Kielce 2000, s. 771.

²³ Por. J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007, s. 95.

rozumienia historii zbawienia. U jej podstaw nie stoi konieczność czy determinizm, lecz wolny wybór²⁴. W dziejach tych wszystko jest darem: Syn jest darem Ojca, Ojciec jest darem wdzięczności Syna, a Duch jest darem miłości Ojca i Syna. Dar możliwy jest wyłącznie tam, gdzie wolność spotyka się z miłością²⁵. Bóg wyraża swoją nieskończoną wolność poprzez uczynienie stworzeń wolnymi i niezależnymi. To obdarowanie wolnością konweniuje z Bożym ukrywaniem samego siebie. Poprzez akt stworzenia, a jeszcze bardziej poprzez akt odkupienia, Boża wolność nabiera charakteru utajonego i w sposób ukryty towarzyszy wolności stworzeń. Bóg w swojej wolności uznaje wolne działanie człowieka, a rzeczywistym fundamentem ludzkiej wolności jest właśnie wolność Boga²⁶.

Osobowość istoty ludzkiej i podobieństwo do Boga wyraża się w jej wolności i rozumności. Dojrzałość człowieka mierzy się miarą spełnionej wewnętrznie wolności, która urzeczywistnia się poprzez stosunek do Boga, świata i innych ludzi²⁷. Z dobrowolnego wyboru, ufności w stosunku do rzeczywistości nieznannej, otwarcia na transcendencję rodzi się w głębi ludzkiej świadomości wiara w Boga. Stwórcy potrzebni są ludzie zdolni do dysponowania sobą za pośrednictwem własnych decyzji. Wolność człowieka nie jest jednak absolutna, lecz ma charakter ograniczony. Jest konstytutywnym wymiarem bytu stworzonego, czyli skończonego. Jej ograniczoność wyrasta z wrodzonego człowiekowi lęku o siebie i jest konsekwencją grzechu pierworodnego²⁸. Jak naucza *Katechizm Kościoła Katolickiego* „Człowiek, którego natura została zraniona przez grzech pierworodny, jest podatny na błąd i skłonny do zła w urzeczywistnianiu swojej wolności” (KKK 1714). Szkołą prawdziwej wolności dla każdego chrześcijanina jest Jezus Chrystus. Jego życie wyznacza horyzont, w którym ludzka

²⁴ Por. tamże, s. 79.

²⁵ Por. tamże, s. 96.

²⁶ Por. J. O'Donnell, *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, dz. cyt., s. 109.

²⁷ Por. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, Kraków 2004, s. 55.

²⁸ Zob. J. Kochanowicz, *Uwagi na temat koncepcji wolności w chrześcijaństwie*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, dz. cyt., s. 262.

wolność osiąga swoją pełnię. Syn Boży, który jest wcieloną wolnością Boga, wyswobodził rodzaj ludzki ku wolności (por. Gal 5,1)²⁹.

Wolność jako cecha bytu osobowego ujawnia się w aktach decyzyjnych rozumu i woli człowieka. Źródłem działania człowieka jest wolny wybór – decyzja, będący aktem sprzężenia czynności poznania intelektualnego i woli, jako ostatecznych czynników konstytuujących³⁰. Wolność jest sposobem działania osoby jako bytu świadomego i wolnego. Świadomość własnego działania, przejawiająca się w codziennym doświadczeniu poznawczym, ukazuje się w aktach samoświadomości, gdy dostrzegam, że to „ja” działam³¹. Tak rozumianej wolności nie zbuduje się w oderwaniu od poznania prawdy i dobra bytu. Człowiek bowiem jako podmiot wolności jest wezwany do tego, aby zafascynowany blaskiem prawdy, danej mu w aktach jego własnego poznania, nadał jej realny kształt w swym życiu. Tylko wówczas blask spełnionej prawdy o wielkości człowieka staje się pochwałą jego wolności³². Jan Paweł II słusznie zauważył w encyklice *Fides et ratio*, że poszukiwania prawdy prowadzone są w sferze teoretycznej, a także praktycznej, odnoszącej się do dobra, które należy spełnić. „Podejmując bowiem działanie etyczne i postępując zgodnie ze swoją wolną i prawidłowo ukształtowaną wolą, człowiek wchodzi na drogę wiodącą do szczęścia i dąży do doskonałości. Także w tym przypadku jego celem jest prawda” (FR 25). To przekonanie Jan Paweł II wyraził także w encyklice *Veritatis splendor*: „Nie istnieje moralność bez wolności. [...] jeśli istnieje prawo do poszukiwania prawdy na własnej drodze, to bardziej podstawowy w stosunku do niego jest ciężący na każdym człowieku poważny obowiązek moralny szukania prawdy i trwania przy niej, gdy się ją odnajdzie” (VS 34).

²⁹ Por. W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, dz. cyt., s. 57.

³⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Natura ludzkiej wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., dz. cyt., s. 36.

³¹ Por. Tenże, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 24.

³² Por. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: *Jan Paweł II. „Veritatis splendor”. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 135.

Wolność należy do natury człowieka. Tkwi w jego wnętrzu i jest cennym darem, który może i powinien być rozwijany we współpracy z łaską Bożą. W rozumieniu chrześcijańskim, najgłębszym wymiarem wolności człowieka jest jego wolność w relacji do Boga. Człowiek wewnętrznie wolny, wzrastający w prawdziwej wolności, wybiera dobro zamiast zła, rezygnuje z pokusy samostanowienia na rzecz pełnienia woli Bożej, podejmuje dobrowolną współpracę z łaską Bożą. Taki człowiek posiada też wolność zewnętrzną do podejmowania działań, których oczekuje od niego Bóg. Tak rozumiana wolność oznacza obowiązek stałego, świadomego wysiłku, pracy nad sobą, ascezy, uległości Duchowi Świętemu. Związana jest ściśle z odpowiedzialnością człowieka za jego czyny i działania.

Filozofia współczesna inspirowana tradycją judeochrześcijańską wskazuje na związek wolności z odpowiedzialnością. E. Lévinas w swoich dziełach bardzo często powraca do problemu usprawiedliwienia wolności. Jego filozofia wyrasta z przerażenia kryjącego się w możliwościach człowieczej wolności rodzącej przemoc, dominację, niesprawiedliwość i okrucieństwo. Stawia ją niejako przed sądem i żąda, by wytłumaczyła motywy i zasady własnego postępowania. Co więcej, wzorem każdego sądu pyta wolność o jej pochodzenie³³. Dla Lévinasa etyczna pełnia człowieczej wolności zawarta jest w rozmowie Boga z Kainem, z której wyczytać możemy dwie różne antropologie, dwie odrębne koncepcje wolności. Wolność metafizyczna wyraża się w pytaniu Boga skierowanym do Kaina: „Gdzie jest brat twój, Abel?” (Rdz 4, 9). Człowiek nie jest istotowo sam. Jego bratem jest drugi człowiek. Między ludźmi istnieją więc podstawowe zobowiązania do wzajemnej troski o siebie, wynikające z faktu, że obok mnie jest drugi. Owo braterstwo nabiera jakiejś szczególnej sankcji ze strony Najwyższego, ponieważ mówi o nim sam Bóg, ostateczna podstawa istnienia i działania wszystkich ludzi³⁴. Wolność jest zatem

³³ Por. M. Jędraszewski, *Wolność jako odpowiedzialność za drugiego. Biblijne inspiracje koncepcji wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., dz. cyt., s. 370-371.

³⁴ Por. tamże, s. 373.

bezgraniczną odpowiedzialnością za drugiego. Jego twarz przeszkadza mi w bezkarnym urzeczywistnianiu się mego beztroskiego egoizmu i wprowadza mnie w świat normy etycznej. Jej podstawowym słowem jest: „ty nie możesz móc, ty nie możesz (w sensie: «tobie nie wolno») mnie zabić”³⁵. Takiemu rozumieniu wolności Lévinas przeciwstawia wolność ontologiczną, wyrażoną w pytaniu Kaina: „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4, 9). „Pytanie to nie jest zwykłą impertynencją. Pochodzi ono od kogoś, kto nie odczuł jeszcze ludzkiej solidarności i kto uważa (jak wielu współczesnych filozofów), że każdy istnieje dla siebie i że wszystko jest dozwolone”³⁶. Wolność ontologiczna jest przede wszystkim wolnością „bytu dla siebie”. Według tej antropologii między ludźmi istnieje radykalna separacja. To skoncentrowanie jedynie na sobie skazuje człowieka na ontologiczny egoizm i samotność³⁷. E. Lévinas zdecydowanie opowiada się i usprawiedliwia pierwszą koncepcję wolności jako odpowiedzialności za drugiego.

3. Dialog wolności i prawdy

Dwie wielkie tradycje filozoficzne, platońska i arystotelesowska, inaczej rozumieją fundamentalny związek prawdy i wolności. Pierwsza z nich, zakorzeniona w antropologii Platona, zdaje się utożsamiać te dwie wartości. Dla Platona prawda jest wyrazem realizowania się ludzkiej wolności. Prawda to wolność, a wolność to prawda³⁸. Ponadto zachęca wszystkich, by „prawdę kochać i wszystko, co czynimy, zgodnie z wolą prawdy czynić”³⁹, prawda bowiem ma moc oczyszczenia i wyzwolenia ducha – duszy uwięzionej w ciele. Inaczej problem prawdy i wolności został rozstrzygnięty w tradycji realistycznej, zapoczątkowanej przez Arystotelesa. Człowiek złożony z ciała (materii)

³⁵ Por. tamże, s. 377.

³⁶ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, Kraków 1991, s. 20.

³⁷ Por. M. Jędraszewski, *Wolność jako odpowiedzialność za drugiego. Biblijne inspiracje koncepcji wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., dz. cyt., s. 374.

³⁸ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., dz. cyt., s. 311.

³⁹ Platon, *Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1998, 730 C.

i duszy (formy), działa w świecie poprzez władze rozumu i woli. Zadana człowiekowi wolność nie działa sama z siebie, lecz aktualizuje się w człowieku dzięki prawdzie i dobru bytu. Działanie w kierunku prawdziwego dobra czyni byt osobowy istotą wolną. Prawda jest drogą do ludzkiej wolności⁴⁰. Tomasz z Akwinu w duchu Arystotelesa wskazuje, że prawda ujęta od strony podmiotu poznającego jest racją jego „życia poznawczego”, ujęta zaś sama w sobie jako właściwość bytu, jest „drogowskazem” dla racjonalnego działania i postępowania człowieka⁴¹. Według Arystotelesa i Akwinaty ludzka wolność aktualizuje się w aktach decyzyjnych wyboru prawdy bytu – dobra pokierowanego jego poznaniem. Poprzez poznanie prawdy człowiek staje się naprawdę wolnym i dojrzewa jako osoba⁴².

Widzimy zatem, że już w starożytnych koncepcjach filozoficznych wolność wiązano nierozdzielnie z problemem prawdy. Prawda bytu pokazuje właściwy kierunek wolności, stając się „prawdą wolności”. Obie wartości pozostają ze sobą w tak ścisłym związku, że niemożliwe staje się realizowanie jednej z nich z pominięciem drugiej. Wolność oderwana od prawdy okazuje się pustym słowem, któremu nie można przypisać żadnej treści⁴³. Przypomniał o tym Jan Paweł II: „Wolność jest ukierunkowana ku prawdzie i osiąga spełnienie w ludzkim poszukiwaniu prawdy”⁴⁴. „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną” (FR 90; zob. VS 30-34). Wolność człowieka wyraża się przede wszystkim w wolnym działaniu i jako taka domaga się prawdy uznanej za wartość

⁴⁰ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., dz. cyt., s. 312.

⁴¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Poznań 1998, q. 21, a. 1.

⁴² Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., dz. cyt., s. 315.

⁴³ Por. A. Sklepkowska, *Prawda jako podstawa i miara ludzkiej wolności w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, art. cyt., s. 91.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przesłanie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy York, 5 X 1995.

samą w sobie. Związek wolności z prawdą chroni ją przed wszelkim zafałszowaniem i zniewoleniem.

Stosunek wolności człowieka do prawdy o nim samym jest pytaniem o tożsamość. Osoba potrzebuje prawdy, aby móc zrozumieć siebie, dojrzeć w człowieczeństwie i odkryć kierunek rozwoju. W akcie poznania teoretycznego podmiot poznający ujmuje poznawany przedmiot jako rzeczywiście istniejący, czyli prawdziwy. To stwierdzenie prawdy o przedmiocie poznania należy do istoty sądu i angażuje w sposób nieunikniony ludzką wolność do pierwszej reakcji podmiotu na poznany stan rzeczy, a więc elementarnej jego aprobaty⁴⁵. Człowiekowi, który sam siebie przez swoje akty poznawcze postawił w obliczu odkrytej prawdy, wciąż pozostaje wybór między „tak” i „nie”, między podjęciem a powstrzymaniem się od działania. Od tego wyboru, dokonującego się w blasku poznanej prawdy, zależy czy człowiek potwierdzi i ocali swoją tożsamość, czy ją przekreśli. Prawda obiektywna nie ogranicza ludzkiej wolności, ale jest jedyną szansą jej potwierdzenia aktami wolnego wyboru⁴⁶. Odrzucenie przez człowieka tego, co w akcie poznania uznał za prawdę, wprowadza dysonans w jego racjonalną naturę i zasługuje na miano aktu samozniewolenia, moralnego samobójstwa. Polega ono na poddaniu wolności w niewolę takiego dobra, które odpowiada ludzkiej potrzebie lub pragnieniu⁴⁷. W posłuszeństwie prawdzie z wyboru ujawnia się sama istota miłości, którą znamionuje bezinteresowność. Człowiek jako podmiot miłości potwierdza swą tożsamość poprzez świadomy i wolny wybór prawdy jako dobra godnego afirmacji dla niego samego (wartość wsobna prawdy), czyli mocą aktu umiłowania prawdy⁴⁸. Implikuje to powinność miłowania samego siebie oraz każdej innej osoby dla niej samej jako opiekuna, powiernika i świadka prawdy. Istnieje zatem ścisły

⁴⁵ Por. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, Ethos 4(1991)3/4, s. 27.

⁴⁶ Por. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *„Veritatis splendor”. Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 136.

⁴⁷ Por. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, art. cyt., s. 28.

⁴⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, Roczniki Filozoficzne KUL 24(1976)2, s. 18.

związek między miłością a prawdą. Miłość do Boga i innego człowieka rodzi się wyłącznie w atmosferze prawdy, która zarazem gwarantuje jej trwałość. „Miłość do Chrystusa i do bliźniego z powodu Chrystusa może być trwała tylko wtedy, gdy najgłębiej jest miłością do prawdy”⁴⁹.

Podstawowym głosem prawdy i miejscem, w którym człowiek wiąże się z poznana przez siebie prawdą, jest sumienie. Jego fenomen pokazuje, że osoba ludzka, posiadająca „prawspomnienie prawdy i dobra”, w swym istnieniu wewnętrznym dąży do postawy zgodnej z prawem Bożym lub oddala się od tego, kim z istoty swej jest (*imago Dei*) i być powinna. W tym wymiarze sumienie jest świadkiem prawdy o samym podmiocie. Ujawnia to, co dzieje się z nim samym wskutek przyjęcia albo zdrady poznanej prawdy. Jest także strażnikiem godności człowieka jako osoby rozumnie wolnej, zdolnej do samostanowienia⁵⁰. W sumieniu, będącym miejscem spotkania ludzkiej wolności i moralnego prawa Bożego, człowiek odkrywa obiektywne i uniwersalne normy moralne. Wolność bez sumienia staje się bowiem pseudoabsolutem⁵¹. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* stwierdza, że kryzys wokół zagadnienia prawdy, zanik idei uniwersalnej prawdy o dobru, dostępnym poznawczo dla ludzkiego rozumu, w nieunikniony sposób doprowadził do zmiany koncepcji sumienia. Tendencja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych. Przyznaje się w ten sposób sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określania kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania (por. FR 98; VS 32).

Sedno ludzkiego dramatu zasadza się w aktach wolności człowieka wobec poznanej przez niego prawdy. Ucieczka wolności od prawdy prowadzi do dekompozycji osobowej struktury człowieka. Zdradzając prawdę, sprzeniewierza się on sam sobie. Staje się sprawcą, ofiarą,

⁴⁹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, Kraków 2001, s. 29.

⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Sumienie w dziejach*, *Communio* 5(1990), s. 216.

⁵¹ Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja wolności odpowiedzialnej w encyklice «Veritatis splendor»*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., dz. cyt., s. 333.

świadkiem i bezwzględny sędzią swego największego, nierozwiązywalnego dramatu. Człowiek ma dość mocy, aby aktem wolnego wyboru uderzyć w prawdę. Nie może jednak, opierając się na swoich ludzkich mocach, uczynić niebyłym tego, co ze sobą uczynił. W tym miejscu z pomocą przychodzi człowiekowi objawienie, które wskazuje drogę wyjścia z dramatu ludzkiej egzystencji⁵². Bóg Ojciec, który powołał człowieka do istnienia, zapragnął w swojej nieodwołalnej miłości, aby Jego Syn pozbawił się swej boskiej chwały i przyjął ludzkie ciało. W ten sposób dramat człowieka stał się własnym dramatem Syna Bożego, który przez dzieło odkupienia go przewyciężył. Jan Paweł II, ukazując prawdziwą wizję ludzkiej wolności, nieustannie nawiązuje do tajemnicy Odkupienia. W encyklice *Redemptor hominis* pisze: „pełna prawda o ludzkiej wolności jest głęboko wpisana w tajemnicę Odkupienia” (RH 21; por. Gal 5, 1). Natomiast w encyklice *Fides et ratio* stwierdza, że „prawda chrześcijańskiego Objawienia, którą znajdujemy w Jezusie z Nazaretu, pozwala każdemu przyjąć «tajemnicę» własnego życia. Jako prawda najwyższa, w niczym nie naruszając autonomii istoty stworzonej i jej wolności, zobowiązuje tę istotę do otwarcia się na transcendencję. Relacja między wolnością a prawdą osiąga tu swój szczyt” (FR 15).

Syn Człowieczy objawia, że warunkiem autentycznej wolności jest szczerze i otwarte uznanie prawdy: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). W Nim, najgłębszym źródle wolności, objawia się owa więź z prawdą oraz oddawanie czci Stwórcy (por. VS 79; RH 12-13). Będąc żywą i osobową syntezą doskonałej wolności w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca, w sposób pełny objawił organiczną zależność wolności od prawdy poprzez przyjęcie śmierci krzyżowej (por. VS 87). Prawda bowiem wyzwala osobę z egotyzmu i poczucia samowystarczalności oraz czyni ją zdolną do otwartości wobec innych osób. Staje się ona warunkiem dialogu, który może prowadzić do jedności. Natomiast stopień bliskości pomiędzy ludźmi zależy

⁵² Por. T. Styczeń, *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II. „Veritatis splendor”. *Tekst i komentarze*, dz. cyt., s. 152.

wprost od ich bliskości z Prawdą osobową⁵³. „Jeśli bowiem w pełni rozważyć istotę prawdy, dochodzi się do momentu, w którym pojawia się pojęcie Boga. Nie da się utrzymać bycia sobą i godności prawdy, od której z kolei zależy godność ludzi i świata, jeśli nie nauczy się dostrzegania w tym bycia sobą i godności żyjącego Boga”⁵⁴. Jan Paweł II wskazuje na akt zawierzenia Bogu jako na moment fundamentalnego wyboru, który angażuje całą osobę. „To właśnie wiara – jak zaznaczy w encyklice *Fides et ratio* – pozwala każdemu jak najlepiej wyrazić swoją wolność. Innymi słowy, wolność nie wyraża się w dokonywaniu wyborów przeciw Bogu [...] Akt wiary jest najdonioślejszym wyborem w życiu człowieka; to w nim bowiem wolność dochodzi do pewności prawdy i postanawia w niej żyć” (FR 13). Ludzki dramat staje się natomiast ostateczną tragedią, gdy osoba uwierzy w iluzoryczną wizję wolności, która eliminuje człowieka jako człowieka oraz ma moc tworzenia prawdy. Prowadzi do jęgo definitywnej śmierci, łudząc go pozorami wolności i wyzwolenia. „Wolność pozbawiona konstytutywnej więzi łączącej ją z prawdą, zapiera się samej siebie i zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka” (EV 19). Osoba jest rzeczywiście wolna jedynie w świetle prawdy o sobie. Istnieje jako wolność odniesiona do prawdy. To odniesienie konstituuje ją jako człowieka.

Wzajemne przeciwstawienie czy radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą jest konsekwencją życia bez Boga i prowadzi do katastrofy w płaszczyźnie moralności (por. VS 88). Zarówno zanegowanie prawdy absolutnej jako negacja obiektywności dobra i zła, jak i zanegowanie wolności jako odrzucenie odpowiedzialności za podjęte czyny jest równocześnie negacją moralności⁵⁵. Niektórzy chcą rozumieć wolność jako autonomię moralną, instancję tworzącą samą siebie i swoje wartości przy jednoczesnym odrzuceniu

⁵³ Por. A. Sklepkowska, *Prawda jako podstawa i miara ludzkiej wolności w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, art. cyt., s. 95.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 44.

⁵⁵ Por. M. Zięba, *Wprowadzenie do encyklik Ojca św. Jana Pawła II*, Kraków 1996, t. 1, s. 9.

nia w transcendencji. Jan Paweł II nie podważa naturalnego prawa do wolności, które wynika z godności człowieka jako istoty rozumnej. Zdecydowanie jednak odrzuca jej absolutystyczne i indywidualistyczne pojmowanie, które prowadzi do relatywizmu i do samowoli. Jednocześnie podkreśla konieczność prymatu prawdy nad wolnością w zakresie moralności. Niektóre bowiem nurty współczesnej teologii moralnej próbują osłabić czy wręcz zanegować zależność wolności od prawdy (por. VS 34). „Wolność w pełni jest dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy: w świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na pastwę namiętności i uwarunkowań jawnych lub ukrytych” (CA 46). Tak ważne jest zatem umacnianie więzi łączącej wolność z prawdą. Ci, którzy nie znają prawdy lub utracili jej rozeznanie, wezwani są do jej intensywnego poszukiwania oraz kierowania się nią w działaniu⁵⁶. „Na każdym człowieku ciąży poważny obowiązek szukania prawdy i trwania w niej, gdy się ją odnajdzie” (VS 34). Trzeba także strzec i bronić prawdziwej wolności, która jest szczególnym znakiem obrazu Bożego w człowieku. Zagraża jej bowiem niewola ze strony grzechu. Człowiek dokonujący wyboru decyduje o sobie samym, opowiada się za lub przeciw prawdzie i ostatecznie za lub przeciw Bogu. Tylko wolność podporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru, którym jest istnienie w prawdzie i czynienie prawdy⁵⁷.

Natura ludzka potrzebuje prawdy, aby człowiek mógł być wolny na miarę swego człowieczeństwa. „Osobie ludzkiej przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samozależność, w której zawiera się zależność od prawdy”⁵⁸. Nie można więc odrywać wolności od prawdy i przeciwstawiać ich sobie. Tylko w blasku prawdy

⁵⁶ Por. S. Olejnik, *Veritatis splendor – encyklika Jana Pawła II o podstawach moralności chrześcijańskiej*, Ateneum Kapłańskie 122(1994)2, s. 335.

⁵⁷ Por. S. Kracik, *Wolność a prawda o dobru w encyklice «Veritatis splendor»*, Ateneum Kapłańskie 150(2008)2, s. 329.

⁵⁸ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 162.

osoba ludzka może dokonywać właściwych wyborów dobra, przez co sama staje się prawdziwie wolna, co jasno i dobitnie wyraził Chrystus w słowach: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). „Tylko w horyzoncie prawdy [człowiek] będzie mógł w pełni zrozumieć sens swojej wolności oraz swoje powołanie do miłowania i poznania Boga jako najdoskonalsze urzeczywistnienie samego siebie” (FR 107).

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza relacji pomiędzy prawdą a wolnością, którą najlepiej wyrażają słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Analizy przebiegać będą w trzech etapach. Najpierw omówione zostaną różne koncepcje wolności, a także ich historyczne źródła. Następnie zaprezentowane zostanie chrześcijańskie rozumienie wolności. Ostatnią kwestią rozważaną w artykule będzie stosunek prawdy i wolności, tak ważny z punktu widzenia moralności chrześcijańskiej i ludzkiego życia.

Summary

This paper does an analysis the relation between truth and freedom which is most concisely defined in Jesus Christ's words: "And you will know the truth, and the truth will set you free" (John 8:32). The study proceeds in three stages. First of all, I will briefly dwell on history of freedom. Secondly, I will present Christian understanding of freedom. Thirdly, I will study the interface between freedom and truth, highlighting the nature of human freedom, the relation between freedom and responsibility, and the relation between freedom and the truth of human existence itself.

Słowa kluczowe: wolność, prawda, godność ludzka, odpowiedzialność, natura, ludzkie istnienie, sumienie

Keywords: freedom, truth, human dignity, responsibility, nature, human existence, conscience

Bibliografia

Arendt H., *Wola*, Warszawa 1996.

Baczkowski B., *Kształty wolności*, w: tenże, *Przechadzki samotnego marzyciela*, Warszawa 1967, s. 5-22.

Hryniewicz W., *Kościół jest jeden*, Kraków 2004.

- Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio*, Watykan 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła *Veritatis splendor*, Watykan 1993.
- Jan Paweł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, Watykan 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przestanie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Nowy York, 5 X 1995.
- Jędraszewski M., *Wolność jako odpowiedzialność za drugiego. Biblijne inspiracje koncepcji wolności w filozofii Emmanuela Lévinasa*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., Lublin 1997, s. 369-379.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Watykan 1992.
- Kochanowicz J., *Uwagi na temat koncepcji wolności w chrześcijaństwie*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, Toruń 2007, s. 255-262.
- Kowalczyk S., *Koncepcja wolności odpowiedzialnej*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., Lublin 1997, s. 331-339.
- Kracik S., *Wolność a prawda o dobru w encyklice «Veritatis splendor»*, *Ateneum Kapłańskie* 150(2008)2, s. 320-331.
- Krąpiec M. A., *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Krąpiec M. A., *Natura ludzkiej wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., Lublin 1997, s. 31-39.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony*, Kraków 1991.
- Maryniarczyk A., *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka, J. Herbut i in., Lublin 1997, s. 309-317.
- O'Donnell J., *Klucz do teologii Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2005.
- Olejniki S., *Veritatis splendor – encyklika Jana Pawła II o podstawach moralności chrześcijańskiej*, *Ateneum Kapłańskie* 122(1994)2, s. 332-343.
- Platon, *Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1998.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Sumienie w dziejach*, *Communio* 5(1990), s. 212-223.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja*, Kielce 2004.
- Rousseau J. J., *O umowie społecznej*, Kraków 1927.
- Sartre J. P., *Wolność kartezjańska*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, red. B. Baczek, cz. 2, Warszawa 1965, s. 309-330.

- Sklepkowska A., *Prawda jako podstawa i miara ludzkiej wolności w myśli Josepha Ratzingera–Benedykta XVI*, *Collectanea Theologica* 77(2007)2, s. 91-98.
- Styczeń T., *Wolność z prawdy żyje. Wokół encykliki „Veritatis splendor”*, w: *Jan Paweł II. „Veritatis splendor”. Tekst i komentarze*, red. A. Szostek, Lublin 1995, s. 127-168.
- Szostek A., *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.
- Szostek A., *Wolność – prawda – sumienie*, *Ethos* 4(1991)3/4, s. 25-37.
- Szulakiewicz M., *Wprowadzenie*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, Toruń 2007, s. 21-24.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Poznań 1998.
- Wałęga A., *Wolność i wychowanie*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, Toruń 2007, s. 193-207.
- Wieczorek K., *Kartezjańskie i niekartezjańskie źródła idei wolności. Na marginesie „La liberté cartésienne” J.-P. Sartre’a*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korpus, Toruń 2007, s. 141-152.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, *Roczniki Filozoficzne KUL* 24(1976)2, s. 5-39.
- Wolność*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, red. H. Witczak, L. Skorupa, Kielce 2000, s. 771.
- Zięba M., *Wprowadzenie do encyklik Ojca św. Jana Pawła II*, Kraków 1996.

Biogram

Ks. dr Piotr Ochotny – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii, doktorant na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie w zakresie teologii pastoralnej; wykładowca przedmiotów filozoficznych na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie (sekcja w Koninie) i w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku; członek Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów; członek Zespołu Etyki Słowa Rady Języka Polskiego PAN; członek redakcji *Warszawskich Studiów Pastoralnych*, kapłan diecezji włocławskiej; zainteresowania naukowe: kwestie bioetyczne i granice ingerencji medycznych, antropologia filozoficzna i teologiczna, badania interdyscyplinarne z zakresu teologii i filozofii, programowanie pastoralne i organizacji duszpasterstwa. E-mail: pochotny@poczta.onet.pl.

KS. KRZYSZTOF FILIPOWICZ

ZNACZENIE HYMNÓW ŚW. WENANCJUSZA FORTUNATA W LITURGII GODZIN

*The importance of the hymns of St. Venantius Fortunatus
in the Liturgy of the Hours*

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie znaczenia hymnów Wenancjusza Fortunata, które znalazły zastosowanie w chrześcijańskiej liturgii. O ile postać św. Ambrożego, mającego z pewnością wpływ na twórczość Wenancjusza, jest znana, o tyle ten ostatni nie jest w szerszej świadomości zaliczany do świętych Kościoła katolickiego. Należy także zwrócić uwagę, że hymny Wenancjusza stosowane są tam, gdzie w centrum liturgii zostaje wyeksponowany krzyż, czyli w Wielki Piątek i święto Podwyższenia Krzyża Świętego. Warto też nadmienić, że pod wrażeniem literackiego piękna i teologicznego znaczenia twórczości św. Wenancjusza pozostawał sam św. Tomasz z Akwinu, którego hymn *Pange, lingua, gloriosi corporis mysterium*, nawiązuje już w pierwszym wersie do analizowanego poniżej utworu.

W artykule zostanie przypomniane pochodzenie hymnów w chrześcijańskiej liturgii, życie i twórczość św. Wenancjusza Fortunata, analiza jego wybranych utworów i ich znaczenie teologiczne.

1. Pochodzenie hymnów *Liturgii Godzin*

Źródłem europejskiej tradycji hymnów, jako gatunku literackiego, jest, zdaniem znawców przedmiotu, twórczość liryczna starożytnej Grecji. Oczywiście, hymny chrześcijańskie co do treści wykazują

organiczną zależność od Objawienia i Tradycji¹. W perspektywie historii, u początku hymnicznej twórczości pisarzy kościelnych, zwraca się uwagę na wpływ ksiąg natchnionych, zwłaszcza psalmów, będących podstawą modlitwy liturgicznej i prywatnej². Przy zachowaniu świadomości znaczenia odrębności i rangi ksiąg świętych bardzo szybko sięgnięto po poetycką formę hymnu, by wyrazić to, co jest specyficznie chrześcijańskie³. Hymn jako gatunek literacki występuje w pismach Pawłowych. Uważa się, że niektóre z nich mogły pochodzić właśnie z pierwotnej liturgii chrześcijańskiej. Świadectwem tego są chociażby hymny: o uniżeniu i wywyższeniu Chrystusa (Flp 2, 6–11), o wdzięczności (Rz 8, 31–39); o miłości (1 Kor 13, 1–13), o mądrości Bożej (Rz 11, 33–36), prologi (Ef 1, 3–14; Kol 1, 15–20) czy starochrześcijański hymn o intronizacji Chrystusa (1 Tm 3, 16). Tworzone

¹ Por. J. Sznayder, *Hymn*, Zagadnienia Rodzajów Literackich 3(1960) z.1, s. 140-142. Precyzyjne sformułowanie definicji hymnu sprawia wiele trudności. Termin ten daleki jest w swoich zastosowaniach od jednoznaczności i wymyka się sztywnym określeniom genologicznym, tak że nawet znawcy przedmiotu przyznają, iż jest to niemal termin rodzajowy i jako taki wymaga czasem dodatkowego uściślenia, np.: hymn prozodyjny, hymn peaniczny, hymn kościelny. Niezależnie od etymologii słowa „hymnos” oznaczało ono od najdawniejszych czasów poezję o niezacieśnionym jej kręgu znaczeniowym. W swej genezie i historii hymny związane są silnie z różnymi przejawami aktywności zbiorowej obrzędowo-kultowej. Zob. szerzej K. Filipowicz, *Hymn dawniej i dziś, czyli o możliwościach ekspresji poetyckiego słowa w starożytnym kulcie i chrześcijańskiej liturgii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 51(2013) nr 1, s. 303-320.

² Psalmi jako gatunek literacki mają znaczenie o wiele szersze niż hymny. Mimo to można wśród nich wyróżnić wiele takich, które będą spełniać taką rolę, jak hymny w obrzędowości Greków i Rzymian i przez biblistów nazywane są wprost hymnami właściwymi. Niejednokrotnie też grecki termin *psalmos* traktowany był synonimicznie z *hymnos*. Por. S. Łach, *Hymny i dziękczynienia w Psalterzu*, *RBL* 30(1977) nr 4, s. 163-172.

³ Poetycka forma nie oznaczała od razu jakiejś określonej budowy stroficznej czy metrycznej. Chodzi raczej o hymn rozumiany jako pieśń chwały. Por. A. Filaber, *Powstanie i rozwój twórczości hymnicznej w kościele od I do VI wieku*, *LS* 7(2001) nr 1, s. 60.

i wprowadzane podczas liturgii hymny noszą znamiona improwizacji charyzmatycznych bez specjalnych ambicji artystycznych⁴.

Najstarsze łacińskie hymny są nieznane. Pierwsze utwory są mierne pod względem formalnym jak i treściowym. Wyczuwalny jest w nich kompleks niższości wobec poematów pogańskich. Bardzo mocno zaznacza się akcent apologetyczny⁵. Za pierwszą i raczej nieudaną próbą wprowadzenia hymnu uważa się działalność św. Hilarego z Poitiers⁶.

Wielka twórczość hymniczna przypada dopiero na przełom IV i V wieku i związana jest z imionami poetów: św. Ambrożego, Prudencjusza⁷ i św. Paulina z Noli⁸. Znaczenia wpływu św. Ambrożego nie można wręcz przecenić, gdyż według pozostawionych przez niego wzorów rozwijała się hymnologia zachodnia. Nazwane od jego imienia metrum ambrożyjskie – dymetr jambiczny – było kontynuowane przez wielu poetów, którzy swe utwory przypisywali biskupowi Mediolanu⁹. Kolejny wzorec – tetrametr trocheiczny – jest zaśługą

⁴ Por. A. Suski, *Najstarsze świadectwa o hymnach chrześcijańskich*, STV 14(1976) nr 1, s. 29-41; J. Frankowski, *Pierwotne hymny chrześcijańskie cytowane w NT*, STV 20(1982) nr 2, s. 83-96; H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.

⁵ Por. M. Starowieyski, *Wstęp*, w: *Muza chrześcijańska. Poezja starożytna i średniowieczna*, red. M. Starowieyski, t. II, Kraków 1992, s. 7-9.

⁶ W twórczości hymnicznej św. Hilarego wyraźny jest wpływ tradycji greckich, także antycznych. Trudności z ich zastosowaniem przypisuje się głównie ich skomplikowanej strukturze poetycko-teologicznej. Zob. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994, s. 238-240.

⁷ Por. M. Brożek, *Wstęp*, w: Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Poezje* (tłum. z łac. i oprac. M. Brożek), PSP t. XLIII, Warszawa 1987, s. 7-36; M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, dz. cyt., s. 195-226.

⁸ Mimo że św. Paulin z Noli nie wywarł tak dużego wpływu na twórczość hymniczną jak św. Ambroży, to jego wpływ na poezję chrześcijańską jako taką można porównywać jedynie ze znaczeniem Prudencjusza. Por. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, dz. cyt., s. 230-237.

⁹ W świetle dzisiejszych badań św. Ambrożemu przypisuje się od 12 do 19 hymnów. Zostały one napisane w dymetrze jambicznym akatalektycznym ujętym w strofy czterowierszowe. Każdy z hymnów liczy 8 strof. Styl Ambrożego nawiązuje do stosowanego przez Horacego dymetru jambicznego w *Epodach*. Ambroży pierwszy

późniejszego reformatora hymniki chrześcijańskiej – Wenancjusza Fortunata¹⁰.

Dalszy dynamiczny rozwój hymnów związany jest z rozwojem życia monastycznego opartego o regułę św. Benedykta. Nie przeszkodziły temu nawet synody w Laodycei i Braga z 563 roku, które zabraniały na ich użycie w liturgii, ponieważ nie pochodziły one z ksiąg natchnionych¹¹.

Stała obecność hymnów w oficjum brewiarzowym przypadła na czasy odrodzenia karolińskiego. Zaznaczył się przede wszystkim wpływ między innymi św. Bedy Czcigodnego, Pawła Diakona, Paulina z Akwilei, Rabanusa Maura. Wieki X–XIII pozwalają mówić wręcz o ich tryumfie, kiedy to były tworzone w wielkiej ilości w klasztorach Niemiec, Francji i północnej Italii. W tym czasie zostały one wprowadzone na stałe do oficjum rzymskiego¹².

Rzeczony rozwój średniowiecznej hymnologii zostaje zatrzymany przez odrodzenie. Następuje powrót do form klasycznych. Leon X zleca nawet ułożenie nowego hymnarza Zachariaszowi Ferreriemu¹³.

nadał hymnom postać ośmiu strofek czterowierszowych. Czasem jamb zostaje zastąpiony przez spondej lub anapest. Budowa hymnów ambrożyjskich spełnia wymogi metryki starożytnej. Poeta rzadko stosuje ówczesne rymy. Ze względu na niewykształconego odbiorcę poeta zwraca się w języku niewyszukanym. Prostota i jasność zapewne przyczyniły się do ich upowszechnienia w liturgii. Filolodzy podkreślają, że liryzm i rzewność hymnów zbliżają ich twórcę do Wergiliusza, a elegancją podobne są do utworów Horacego. Zob. M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, dz. cyt., s. 240-241. Trzeba jednak odnotować, że św. Ambroży nie podaje ostrej definicji hymnu, a jedynie zadowolona się powiedzeniem, że „hymnus specialiter Deo dicitur” w: *De officiis* I, 45, 220; PL 16, 89.

¹⁰ W Wenancjuszu Fortunacie upatrują niektórzy ostatniego liryka chrześcijańskiego, który treści wiary zawarł w klasycznie czystych formach. Zob. A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966., s. 580-588; M. Cytowska, *Ostatni poeta starożytny Wenancjusz Fortunatus*, *Meander* 28(1973), s. 307-320

¹¹ Por. J. Janicki, *Sens i rola hymnów* AK 75(1983) z. 446, s. 37.

¹² Za podstawowe źródło hymnów uważa się kolekcję 55 tomów zawierających ok. 30 000 utworów, sporządzoną przez G. M. Dreves'a i C. Blume'a, *Analecta Hymnica Medii Aevii*, Leipzig 1886-1922.

¹³ Hymnarza Ferreriego nikt, jak podaje bp A. J. Nowowiejski, nie używał. Nowe hymny wprowadzały nawet pogańskie bóstwa, nie były wolne od błędów

Gruntowna reforma dokonana została za Urbana VIII. Powołana przez niego komisja filologów i humanistów zakończyła prace wydaniem w 1629 roku zbioru hymnów. W świetle dzisiejszej krytyki reformę tę uważa się za mało udaną. O ile jeszcze brewiarz Piusa V z 1568 roku zachował hymny w wersji tradycyjnej, to bulla Urbana VIII *Divinam psalmodiam* z 1631 roku wprowadza jako obowiązujące nowe poprawki dokonane ze stratą dla ducha poezji religijnej, co oddaje aforyzm *accessit latinitas, recessit pietas*. Nowego hymnarza nie przyjęły bazyliki laterańska i watykańska, a także zakony: benedyktyni, karmelici, kartuzi, cystersi, premonstratensi i dominikanie¹⁴.

Kolejna gruntowna reforma została dokonana przez Sobór Watykański II. Za redakcję hymnów odpowiedzialna była siódma komisja (coetus) z dziewięciu, które zostały powołane do prac nad brewiarzem. Jej przewodniczącym był A. Lentini wespół z I. Tassim. Uwzględniając postulat KL 93, dotyczący porówności formy i treści hymnów, pierwszy projekt był gotowy już w 1965 roku¹⁵. Wszystkie dotychczasowe hymny zestawiono z hymnami tradycji ambrożyjskiej oraz tradycji Bazyliki Watykańskiej, aby zachować to, co wartościowe z przekazu po uwzględnieniu różnych tradycji tekstowych. Postulat ten dotyczył zwłaszcza hymnów antycznych. Przy wprowadzaniu hymnów nowych należało kierować się kanonem piękna. Najbardziej widoczną i nie bez pewnych kontrowersji zmianą, jakiej dokonał Coetus VII, było przesunięcie hymnu Jutrzni i Nieszporów na początek godziny

historycznych, a to, co specyficznie chrześcijańskie, wyrażały w języku antycznej mitologii: np. Trójca Święta zostaje przez niego nazwana „triforme numen Olimpi”. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, t. IV cz. 2, Płock 1916, s. 66-662.

¹⁴ Owa reforma dotyczyła poprawy blisko 1000 „błędów”. Dotyczyły one głównie rytmiki. A. J. Nowowiejski zauważa, że większość poprawek nie była uzasadniona. Korektorem zarzuca brak wiadomości o poezji akcentowanej i akcencie tonicznym. Tamże, 662-666.

¹⁵ O pracach nad hymnami zob. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, s. 536-539; J. Stefański, *Reforma Liturgii Godzin według Vaticanum II. Prace redakcyjne*, art. cyt., s. 19-21.

kanonicznej po wersecie wprowadzającym¹⁶, aby nadać swoisty charakter radosnej modlitwy, zwłaszcza, gdy biorą w niej udział wierni¹⁷. Dodatkowo doceniono rolę hymnu jako elementu scalającego modlących się wspólnie. Zachowanie wówczas postawy stojącej wskazuje nie tylko na szacunek względem Boga, ale jest również wyrazem paschalnej radości i zwycięstwa postawy modlącego się Kościoła. Ostatecznie w zreformowanej *Liturgia Horarum* znalazło się 291 hymnów. Przedсобorowy brewiarz zawierał ich 164. Wykorzystano 101 hymnów z przedсобorowego oficjum. Dodano 109 nowych, przy czym, skorzystano zarówno z dorobku Kościoła starożytnego, średniowiecznego jak też z twórczości zupełnie nowej¹⁸. Projekt hymnów

¹⁶ W Jutrzni i Nieszporach brewiarza przedсобorowego hymn znajdował się po psalmodii i czytaniu – „kapitulum”, tworząc z *Benedictus* i *Magnificat* moment kulminacyjny tych dwu głównych godzin dnia. Dopatrywano się w tym tzw. jego funkcji „pogłębiania”, aby w ten sposób bardziej oddziaływać na modlącego się, a co nie byłoby możliwe, gdyby hymn znajdował się na początku godziny. Argumentowano także, że skoro *officium divinum* stanowi dynamiczny dialog z Bogiem, zatem pierwszy powinien „mówić” Bóg, a człowiek może odpowiadać spełniającym doskonale owe zadanie hymnem. Zatem uzasadniony byłby porządek: psalmodia i czytanie jako słowo skierowane przez Boga do człowieka i hymn będący odpowiedzią na Boże wezwanie. Równie dobrze jednak argumentowano, że na przyjęcie słowa Bożego należy być przygotowanym i usytuowanie hymnu przed psalmodią tę rolę właśnie spełnia. Hymn zatem spełnia doskonale i jedną i drugą rolę. Funkcję „otwarcia” hymn spełniał zwłaszcza w *matutinum*, czyli dzisiejszej godzinie czytań. A. Lentini postulował, aby stanowił on paralelę do hymnów nieszpornych poprzez zawarte w nim treści związane z ideą odkupienia, historii zbawienia i cnót chrześcijańskich. W tzw. godzinach „mniejszych”, mimo że hymn był umieszczony po wersecie *Deus in adiutorium*, jego funkcja wprowadzająca była raczej niewyraźna i drugoplanowa. Traktowano także hymn jako swoistego rodzaju konkluzję, np. *Te Deum* po godzinie porannej *matutinum*. Zob. J. Janicki, *Sens i rola hymnów*, art. cyt., 39-41.

¹⁷ Por. WOLG, 42 i 173-178.

¹⁸ Poszczególnym Konferencjom Episkopatów zarezerwowano możliwość tworzenia i włączania hymnów wziętych z tradycji lokalnych. Przyjęto zasadę anonimowości hymnów nowo ułożonych. Zob. J. Stefański, *Reforma Liturgii Godzin według Vaticanum II. Prace redakcyjne*, art. cyt., s. 18-20. Por. S. Cichy, *Treści teologiczne hymnów w odnowionej Liturgii Godzin*, Anamnesis 21, s. 105.

do przyszłego brewiarza dzięki staraniom A. Lentiniego był gotowy w 1967 roku¹⁹.

2. Wenancjusz i jego dzieło

Pozycje leksykalne podają, że Wenancjusz Fortunatus, w spolszczonej wersji zwany także Wenantym Faortunatem, urodził się ok. 530 roku w Duplavis. Jego pełne imię w wersji łacińskiej to: Venantius Honorius Clementianus Fortunatus. Studiował retorykę i prawo w Rawennie. W podziękowaniu za uzdrowienie z choroby oczu udał się do grobu św. Marcina w Tours w 565 roku. Była to właściwie wyprawa dość okrężną drogą, gdyż odwiedził także Metz, Paryż i Reims. Wenancjusz osiadł w Poitiers i wstąpił tam do klasztoru. Prawdopodobnie nastąpiło to pod wpływem Radegundy, wdowie po królu Chlotarze I. Wenancjusz przyjął święcenia kapłańskie, chociaż nie przestrzegał zbyt typowej dla klasztoru stałości miejsca; udawał się w różne strony Galii i nawiązał m.in. znajomość z Grzegorzem z Tours. Około 597 roku zostaje biskupem Poitiers, ale dość szybko, bo w pierwszych latach VII w., umiera. Został uznany świętym, a jego wspomnienie liturgiczne przypada na 14 grudnia²⁰.

Dzieła Wenancjusza, zebrane zaraz po jego zgonie, składają się na jedenaście ksiąg o raczej nieuporządkowanej strukturze, gdzie proza przeplata się z poezją. Autor ceniony jest ze względu na osiągnięcia poetyckie i jednocześnie sam był znawcą poezji i metryki starożytnej ze szczególnym uwzględnieniem Wergiliusza. Większość jego poezji to utwory okolicznościowe, dedykowane władcom i zapoznanym podczas podróży osobistościom. Najwięcej uwagi poświęcił wspomnianej Radegundzie – *Vita sanctae Radegundis*. Znajdziemy też utwory poświęcone innym świętym: *Vita sancti Albini*, *Vita sancti Germani*, *Vita sancti Hilarii*, *Vita sancti Marcelli* oraz *Vita sancti*

¹⁹ Pełen zestaw serii hymnów LH z podaniem ich autora i miejsca występowania w LH zob. w *Hymni instaurandi Breviarii Romani. Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia*, Città del Vaticano 1968. Por. A. Lentini, *Hymnorum series in „Liturgia Horarum”*, Notitiae 9(1973), s. 179-192.

²⁰ Zob. R. Sawa, *Wenanty Fortunat*, EK t. 20, Lublin 2014, kol. 360-361.

Martini, które jest właściwie dokonaną w heksametrze przeróbką żywota tegoż świętego autorstwa Sulpicjusza Sewera. Pozwala to na umiejscowienie Wenancjusza wśród czołowych hagiografów Kościoła łacińskiego. Jest także autorem biografii ówczesnych biskupów, co daje dość szeroki obraz życia religijnego Galii VI i VII wieku. Na tę mozaikę składa się także jeden z ważniejszych w twórczości Wenancjusza poemat *De navigio suo* z podróży po Mozeli, będący niemal romantycznym podejściem do przeżywania przyrody. Wenancjuszowi przypisywano autorstwo siedmiu mszy, które znalazły się w *Missale Galicanum Vetus*. Do dzieł prozaicznych zalicza się m.in. *Expositio orationis dominicae* (Wykład modlitwy Pańskiej), *Expositio symboli* (Wykład Składu Apostolskiego). Jednakże A. Bober zauważa, że Wenancjusz nie był typowym teologiem i nie znajdziemy wśród jego dzieł typowych traktatów. Siła oddziaływania Wenancjusza polega na jego ekspresji poetyckiej, dzięki której zasłużył sobie, jak już wspomniano, na ostatniego poetę starożytności. Jeżeli nawet uznać go za twórcę wczesnego średniowiecza ze względu na podejmowaną tematykę, to podkreślić należy, że jego warsztat pozostaje wybitnie pod wpływem poezji starożytnej, a wpływ Wergiliusza jest niezaprzeczalny²¹. Nienagannie artystyczny kształt formy Wenancjusza Fortunata znajdujemy właśnie w hymnach. *Breviarium Romanum* zawierało następujące hymny Wenancjusza: *Pontus aethera*, *Salve festa dies*, *Pange lingua*, *Quem terra*, *Vexilla regum prodeunt*. Dodatkowo znajdziemy hymn poświęcony Najświętszej Marii Pannie – *In laudem sanctae Mariae*. Odnowiona Liturgia Godzin zawiera trzy (oryginalnie są to dwa) poniższe hymny.

²¹ A. Bober, *Antologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 580-581.

3. Treści hymnów Wenancjusza Fortunata w *Liturgii Godzin*

Wielki Piątek Męki Pańskiej

Godzina czytań

Hymn metryczny (rzadko spotykany tetrametr trocheiczny na przemian akatalektyczny i katalektyczny) autorstwa św. Wenancjusza Fortunata z VI wieku²². Zarówno Liturgia Horarum, jak i polskojęzyczna Liturgia Godzin podają układ sześciowersowy, choć można spotkać (rzadziej) strofy trzywersowe. W prezentowanym układzie pierwszy, trzeci i piąty wers mają po osiem zgłosek; drugi, czwarty, szósty – siedem. Polskie tłumaczenie zachowuje w każdym wersie po osiem zgłosek. Hymn powstał ok. 569 r. na zamówienie św. Rade-gundy dla uświetnienia powitania relikwii krzyża św., подарowanych klasztorowi w Poitiers przez cesarza Justyna II. Warto także nadmienić, że pod urokiem hymnu Wenancjusza najwyraźniej pozostawał św. Tomasz z Akwinu, którego hymn na oficjum Ciała i Krwi Pańskiej zaczyna się tak samo, podobnie jak hymn brewiarzowy z oficjum o św. Barbarze, nieznanego autora. Warto także nadmienić, że autorstwo Wenancjusza jest w przypadku tego hymnu – być może ze względu na jego niezwykłą budowę – kwestionowane. Przypisuje się także autorstwo Klaudianowi Mamertowi (Claudianus Mamertus †473). Tym samym datacja utworu byłaby wcześniejsza.

1. Sław, języku, bój chwalebny, ²³	Pange, lingua, gloriósi ²⁴
Dzieje walki niezrównanej,	proelium certáminis,
I opiewaj triumf krzyża	et super crucis tropæo
Hymnem pełnym uwielbienia,	dic triúmphantium nóbilem,
Na nim bowiem Odkupiciel	quáliter redémptor orbis
Był zabity lecz zwyciężył.	immolátus vícerit.

²² Renesansowa reforma zmieniła brzmienie hymnu i zaczynał się on od słów: *Pange lingua gloriosi lauream certaminis*. Zob. także M. Straszewicz, *Pange, lingua, gloriosi lauream (proelium) certaminis*, EK t. 14, Lublin 2010, kol. 1212-1213.

²³ LG II, s. 318-319.

²⁴ LH II, s. 314-315.

Pierwsza strofa hymnu w tonie dość podniosłym, przypominającym klasyczne hymny starożytne, wzywa do opiewania zwycięstwa Odkupiciela. Odkupienie, jakie dokonało się na krzyżu, zostało ujęte w duchu walki i wyrażone stylistycznie przez oksymoron. Krzyż – symbol śmierci i upokorzenia – jest krzyżem triumfu, pokonania zwycięstwem.

2. Gdy praojciec zbuntowany	De paréntis protoplásti
Wziął w swe usta zgubny owoc,	fraude factor cóndolens,
Uległ śmierci w nim ukrytej;	quando pomi noxiális
Wtedy Stwórca się zmiłował	morte morsu córruit,
Wybierając nowe drzewo,	ipse lignum tunc notávit,
By dawnego zniszczyć skutki.	damna ligni ut sólveret.

Hymniczna opowieść dziejów walki odwołuje się „do początku”, do grzechu pierworodnego dokonanego przez Praojca Adama. Hymn przywołuje „mityczny” sposób wyjaśnienia śmierci. Zmiłowanie Stwórcy, jakie nastąpiło po grzechu pierworodnym, zwane także pierwszą dobrą nowiną, poszerzone zostaje o metodę zniwelowania następstw grzechu pierworodnego. Metaforze drzewa poznania odpowiada nowe drzewo krzyża.

3. Postanowił Bóg wszechmocny	Hoc opus nostræ salútis
Dla ratunku wszystkich ludzi,	ordo depopóscerat,
Aby szatan, ojciec kłamstwa,	multifórmis perditóris
Był zwiedziony swym podstępem;	arte ut artem fálleret,
To zaś, czym nas wróg poraził,	et medélam ferret inde,
Było naszym uzdrowieniem.	hostis unde læserat.

Tematy drugiej strofy zostają rozwinięte w strofie kolejnej. Zastosowane środki stylistyczne to przede wszystkim nośne oksymorony: być zwiedzionym podstępem, zaś porażenie staje się w istocie uzdrowieniem; jest to kontynuacja metaforyki drzewa krzyża.

4. Kiedy czas już się wypełnił I nastała pora święta, Ojciec posłał swego Syna, Stworzyciela całej ziemi, Który z łona dziewiczego W ludzkiej zrodził się postaci.	Quando venit ergo sacri plenitúdo témporis, missus est ab arce Patris Natus, orbis cónditor, atque ventre virgináli carne factus pródiit.
---	--

Czwarta strofa przywołuje Pawłowy tekst (Ga 4, 4) o „pełni czasów”. Autor zawarł w niej wiele teologicznych wątków: wspomniane jest dziewicze poczęcie i narodziny Syna Bożego jako wyraz wypełniania się Bożego planu. Główny temat – Wcielenie – dopełniony jest prawdą o udziale Syna w dziele stwórczym²⁵.

5. On, przeżywszy między nami Jako człowiek jat trzydzieści, Z własnej woli przyjął mękę; Wypełniając zbawcze dzieło Na krzyżowej zawisł belce Jak baranek prześlągalny	Lustra sex qui iam perácta tempus implens córporis, se volénte, natus ad hoc, passióni déditus, agnus in crucis levátur immolándus stípíte.
--	--

Kolejna strofa kontynuuje wątek Wcielenia – życie Chrystusa wśród ludzi – w perspektywie paschalnym. O ile wcześniej dzieło odkupieńcze było zamiarem Ojca i wypełnieniem Jego woli, tak tutaj zostaje podkreślona dobrowolność podejmowanej ofiary przez Syna. Baranek, jako zwierzę ofiarne, należy do najbardziej charakterystycznych symboli paschalnych.

²⁵ Oryginał hymnu zawiera po tej strofie kolejną (wersy 25-30), której nie uwzględniła ani Liturgia Horarum, ani Liturgia Godzin, być może ze względu na wybitnie bożonarodzeniowy charakter strofy: *Vagit infans inter arta/ conditus praesaepia,/ membra pannis involuta/ virgo mater adligat, et pedes manusque crura/ stricta pingit fascia.* Tłumaczenie P. Galińskiego: *Płacze Dziecię położone/ Do ciasnego żłobu w stajni;/ Członki owinięte w płótno/ Czysta Matka przewiązuje:/ Ręce stopy oraz nogi/ Skrępowane pieluszkami.* Zob. M. Starowieyski (oprac.), *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnośredniowiecznej i średniowiecznej (III-XIV/XVw.)*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007, s. 158.

<p>6. Cześć niech będzie Bogu Ojcu I Synowi Jedynemu Razem z Duchem równym Obu; Chwała Bogu w Trójcy Świętej, Który darzy nas i chroni Swoją łaską miłosierną. Amen.</p>	<p>Æqua Patri Filióque, ínclito Paráclito, sempitérna sit beatæ Trinitáti glória, cuius alma nos redémit atque servat grátia. Amen.</p>
--	---

Ostatnia strofa, będąca w całości doksologią, nie jest autorstwa św. Wenancjusza Fortunata. Pochodzi od A. Lentiniego i została utrzymana w metryce oryginału²⁶. Oryginalny wiersz Wenancjusza zawiera dziesięć strof. Jego kontynuacją jest hymn jutrzni od wersu *En acetum, fel, arundo*. Tłumaczenie liturgiczne opuszcza m.in. strofę wspominającą narodziny Syna Bożego, aczkolwiek utrzymaną w metaforyce późniejszej męki i śmierci Syna Bożego:

*Vagit infans inter arta
Conditus praesepia;
Memmbra pannis involuta
Virgo Mater aligat,
Et pedes manusque, crura
Stricta pingit fascia*²⁷.

²⁶ *Hymni instaurandi Breviarii Romani*, A. Lentini (oprac.), Città del Vaticano 1968, s. 92.

²⁷ Zasłużony dla polskiej hymnodii ks. T. Karyłowski oddał tę strofę następująco: *Płacze Dziecię w ciasnym żłobie, / Nim krwią własną zbawi świat, / Matka-Panna, drogie sobie / Ciałko pieszcząc niby kwiat, Boże rączki, nóżki obie / W zwój ubogich stroi szat.* T. Karyłowski, *Hymny kościelne*, Warszawa 1978, s. 63-64. Tłumaczenie J. Piwowarczyka: *Więc płacze Dziecię złożone / Na twardych deskach we żłobie; / W pieluszki członki okryte / Dziewicza Matka zawija / I Boże rączki i nóżki / Związuje mocnym zawojem.* J. Piwowarczyk, *Hymny Brewiarza Rzymskiego proprium Poloniae*, Poznań 1958, s. 13. W przekładzie L. Staffa strofa wygląda następująco: *Kwili dziecię położone / W niepozorny wąski żłób, / Członki tuli Mu w pieluszki / Matka Panna i jak grób / Powijakiem wiąże Boga / Ciasno wkoło ręk i stóp.* L. Staff, *Hymny Brewiarza i sekwencje Mszału*, Warszawa 1962, s. 83.

Jutrznia

Hymn Jutrzni Wielkiego Piątku, podobnie jak to było w przypadku Godziny czytań, jest autorstwa św. Wenancjusza Fortunata. Jest kontynuacją hymnu *Pange, lingua* z Godziny czytań.

1. Oto znaki Bożej męki: ²⁸	En acétum, fel, arúndo, ²⁹
Żółć, płwociny, trzcina, ocet,	sputa, clavi, láncea;
Gwoździe i żelazna włócznia,	mite corpus perforátur,
Która święty bok przebiła;	sanguis, unda prófluit;
Płyną z rany krew i woda,	terra, pontus, astra, mundus
Aby obmyć wszechświat cały.	quo lavántur flúmine!

Pierwsza strofa wymienia atrybuty związane z męką Pańską. Żółć i płwociny, obce współczesnej estetyce, były dość typowe dla rodzącej się wówczas mentalności średniowiecznej; podkreślają naturalizm i brutalność karni. Wymowa strofy ma przede wszystkim charakter odkupieńczy.

2. Krzyżu wierny i szlachetny,	Crux fidélis, inter omnes
Spośród wszystkich drzew wybrany,	arbor una nóbilis!
Żaden las nie zrodził drzewa	Nulla talem silva profert
Piękniejszego ponad ciebie;	flore, fronde, gérmine.
Słodkie belki, słodkie gwoździe,	Dulce lignum, dulci clavo
Co dźwigają ciężar słodki!	dulce pondus sústinens!

Druga strofa, spopularyzowana w wersji pieśni *Krzyżu święty, nade wszystko*, przywołuje początkową metaforykę drzewa krzyża. Jest to swoista poetycka medytacja nad drzewem, któremu było przeznaczone zostać narzędziem śmierci Chrystusa³⁰.

3. Schył gałęzie, drzewo wzniosłe,	Flecte ramos, arbor alta,
Ulżyj członkom tak napiętym;	tensa laxa víscera,
Niechże zmięknie pień twój twardy,	et rigor lentéscat ille
Aby na nim ciało Zbawcy	quem dedit natívitás,

²⁸ LG II, s. 319-320.

²⁹ LH II, s. 315-316.

³⁰ Zob. szerzej M. Niewiadomska, *Wiersze o krzyżu Wenancjusza Fortunata. Próba interpretacji*, Przegląd Tomistyczny 9(2003), s. 281-310.

I najwyższej chwały Króla
Nie doznało udręczenia!

ut supérni membra regis
miti tendas stípite.

Strofa trzecia została utrzymana w klimacie współczucia dla umęczonego ciała Chrystusa, co jest typowym motywem duchowości średniowiecznej.

4. Tylko tyś jest godne przyjąć
Na ramiona okup ziemi
I ukazać port bezpieczny
Dla tonących w wirach świata,
Ciebie bowiem krew Baranka
Uświęciła swą czerwienią.

Sola digna tu fuísti
ferre sæcli prétium,
atque portum præparáre
nauta mundo náufigro,
quem sacer cruor perúnxit
fusus Agni córpore.

Czwarta strofa kontynuuje wątek pochwalny Chrystusowego krzyża. Wprowadzone zostają elementy marynistyczne: krzyż odtąd staje się portem bezpiecznym dla ludzkości. Ta zaś zostaje ukazana jako pogrążająca się w wirach świata. Metafora odmętów wód powodzi jest charakterystyczna dla Biblii, jako żywiołu zagrażającego ludzkości (potop), jak i w wymiarze jednostkowym (tonący Piotr). Świat ma tutaj wymowę typową dla Ewangelii Janowej. Dodać należy, że pierwotne odmęty sprzed stanu stworzenia są także interpretowane jako element wrogi Bogu. Wykorzystywana w symbolice chrześcijańskiej wizja Kościoła jako łodzi wprowadza niejednokrotnie element krzyża jako masztu. Wymowa posiada charakter odkupieńczy.

5. Cześć niech będzie Bogu Ojcu
I Synowi Jedynemu
Razem z Duchem równym Obu;
Chwała Bogu w Trójcy Świętej,
Który darzy nas i chroni
Swoją łaską miłosierną. Amen.

Æqua Patri Filióque,
ínclito Paráclito,
sempitérna sit beátæ
Trinitáti glória,
cuius alma nos redémit
atque servat grátia. Amen.

Ostatnia strofa, będąca w całości doksologią, jest powtórzeniem tej, która została zawarta w hymnie z Godziny czytań.

Nieszpory

Hymn został utrzymany w dymetrze jambicznym. A. Bober podaje, że powstał w tych samych okolicznościach, co *Pange, lingua*, czyli podczas sprowadzenia relikwii Krzyża świętego do Poitiers. Byłoby

to zastanawiające o tyle, że Wenancjusz skomponowałby dwa tak bardzo odmienne morfologicznie hymny! Co do autorstwa, nigdy nie było ono kwestionowane. B. Nadolski podaje, że właśnie ten hymn miał uświetnić przybycie relikwii³¹. Co prawda, podczas omawiania hymnu *Pange, lingua* B. Nadolski nie wypowiada się na temat okoliczności powstania, jak to czyni A. Bober czy powtarzająca być może za nim tę opinię cytowana wcześniej M. Straszewicz. Przekład P. Galińskiego zachowuje wzorem oryginału porządek ósmiozgłoskowy. W *Breviarium Romanum* hymn używany był podczas Nieszporów Wielkiego Postu. Odnowiona Liturgia godzin niejako uhonorowała hymn *Vexilla regis*, rezerwując go na szczególny czas Wielkiego Tygodnia, umiejscawiając go również w Nieszporach i dodatkowo używany jest podczas święta Podwyższenia Krzyża Świętego³².

1. Sztandary Króla się wznoszą, ³³	<i>Vexilla regis</i> pródeunt, ³⁴
Już krzyż chwalebny jaśnieje,	fulget crucis mystérium,
Na którym Stwórca człowieka	quo carne carnis conditor
W człowieczym ciele zawisnął.	suspensus est patíbulo;

Królewskim sztandarem, o którym mowa w pierwszej strofie, jest krzyż. Ten hymniczny wątek potwierdziła i potwierdza dotychczasowa praktyka liturgiczno-pastoralna. Hymn przywołuje temat krzyża chwalebного, charakterystycznego dla teologii judeochrześcijańskiej³⁵. Strofa łączy temat stworzenia z Wcieleniem.

2. To na nim Jezus, zraniony	Quo, vulnerátus ínsuper
Okrutnej włóchni żelazem,	mucróno diro láncea,
Oczyścił z winy grzeszników	ut nos laváret crímíne,
Strumieniem krwi oraz wody.	manávit unda et sánguíne.

Druga strofa posiada charakter wybitnie odkupieńczy. Oryginał mówi o obmyciu zbrodni, natomiast tłumaczenie wprowadza wyraźnie motyw wody.

³¹ B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1665.

³² LG IV, 1169-1170.

³³ LG II, s. 317.

³⁴ LH II, s. 313-314.

³⁵ J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, dz. cyt., s. 291-295.

3. Wspaniałe drzewo, ozdobne Purpurą krwi Chrystusowej, Wybrane, aby na sobie, Unosić ciało najświętsze.	Arbor decóra et fúlgida, ornáta regis púrpura, elécta digno stípíte tam sancta membra tángere!
---	---

Kolejna strofa przywołuje charakterystyczny dla Wielkiego Piątku temat krzyża, ale ozdobionego na sposób królewski purpurą krwi Zbawiciela. Pojawia się także typowy wątek „wybrania” drzewa spośród innych celem dokonanego zbawienia.

4. Ramiona drzewa szczęśliwe Dźwigają okup wszechświata; Szalami wagi się stając, Wydarły zdobycz Otchłani.	Beáta, cuius brácchiis sæcli pepéndit prétium; statéra facta est córporis prædam tulítque tártari.
--	---

Motyw krzyża jako wagi obecny był już w starożytnej symbolice chrześcijańskiej: ofiara Chrystusa przeważała grzechy ludzkości przynależne piekła.

5. Oddajmy pokłon krzyżowi, Co był ołtarzem ofiary, Bo na nim życie umarło, By śmiercią życie przywrócić.	Salve, ara, salve, víctima, de passiónis glória, qua vita mortem pértulit et morte vitam réddidit!
--	---

Kolejna strofa wzywa do oddania hołdu krzyżowi, co koresponduje z liturgią Wielkiego Piątku. Wprowadzony zostaje motyw krzyża jako pierwszego ołtarza. Zastosowane środki stylistyczne to oksymorony: „życie umarło, by śmiercią życie przywrócić”, co oddaje życiodajny, w sensie zbawienny, wieczny charakter śmierci Chrystusa.

6. O krzyżu, bądź pozdrowiony, Jedyna nasza nadziejo! Zachowaj wiernych od złego I zniwecz zbrodnie ludzkości.	O crux, ave, spes única! hoc passiónis témpore piis adáuge grátiam reísque dele crímina.
---	---

Sławny wers: „O crux, ave, spes única!”, nie jest poświadczony przez wszystkie kodeksy³⁶. Mamy tu charakterystyczny dla tego dnia zwrot do krzyża jako żywej osoby.

³⁶ Zob. M. Starowieyski (oprac.), *Muza łacińska*, dz. cyt., s. 156.

<p>7. O Trójco, źródło zbawienia, Niech każdy duch Cię wysławia, A Ty, przez krzyż odkupionych Umacniaj łaską na wieki. Amen.</p>	<p>Te, fons salútis, Trínitas, colláudet omnis spíritus; quos per crucis mystérium salvas, fove per saecula. Amen.</p>
---	--

Ostatnia, doksologiczna strofa, kierowana do Trójcy Świętej, była, jak zauważa A. Lentini, sformułowana inaczej, zwłaszcza w oficjum za zmarłych i inspirowana doksologią św. Ambrożego³⁷.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na jeszcze jeden hymn Wenancjusza Fortunata, który nie widnieje co prawda w odnowionej Liturgii godzin, ale umieszczany był w procesjonacjach i jako taki używany był podczas procesji wielkanocnej, a także jako śpiew na Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego. Chodzi mianowicie o *Salve, festa dies*, który doczekał się licznych przekładów narodowych i opracowań muzycznych³⁸. Na potrzeby liturgii najczęściej tłumaczona była poniższa wersja, krótsza od oryginalnej. Podaję tłumaczenie ks. T. Karyłowskiego³⁹:

³⁷ Zob. *Hymni instaurandi...*, dz. cyt., s. 90.

³⁸ Wykorzystywane są także i inne strofy:

Christe, salus rerum, bone Conditor atque Redemptor,
/Unica progenies ex deitate Patris.

Qui genus humanum cernes mersisse profundo,
ut hominem redimeres, es quoque factus homo.

Rex sacer, ecce tui radiat pars magna triumphi,
cum puras animas sacra lavacra beant.

Tristia cesserunt infernae vincula legis

Expavitque chaos luminis ore premi.

Pollicitam sed redde fidem, precor, alma potestas,

Tertia lux redii, surge sepulte meus.

Solve catenates inferni carceris umbrae,

et revoca sursum, quiquid ad ima ruit.

Redde tuam faciem, videant ut saecula lumen

redde diem, qui nos, te moriente, fugit.

³⁹ T. Karyłowski, *Hymny kościelne*, Warszawa 1978, s. 346.

- | | |
|---|--|
| Witaj, święty dniu, dobo na wieki
szczęśliwa,
W której Bóg piekło przemógł
i niebo zdobywa. | 1. Salve festa dies toto venerabilis
aevo Qua Deus infernum vicit et
astra tenet. |
| Oto pól odrodzonych ogłasza
wdzięk miły
Że wszystkie dary z Panem wskrze-
szone wróciły. | 2. Ecce renascentis testatur gratia
mundi Omnia cum Domino dona
redisse suo. |
| Bo kiedy tryumfator Chrystus
z grobu wstawa,
W krąg zieleń krasi gaje, kwieciami
błyszczą trwa | 3. Namque triumphanti post tristia
tartara Christo Undique fronde ne-
mus gramina flore favent |
| Gdy depcąc piekło wzlata w gwiaź-
dziste przestworza
Czci Boga słońce, niebo, lądy i toń
morza. | 4. Legibus inferni oppressis, super
astra meantem,
Laudant rite Deum, lux, polus, arva,
fretum! |
| Bóg, co był ukrzyżowan, owładnia
świat cały,
Stworzenia wszystkie – Stwórcy
podnoszą pieśń chwały. | 5. Qui crucifixus errat Deus, ecce
per omnia regnat,
Dantque Creatori cuncta creata
precem! |

Hymn jest zaczerpnięty z poematu *De Paschate resurrectionis ad Felicem episcopum*. Charakterystyczne w nim jest wenancjuszowskie podejście do przyrody, która uczestniczy w radości wielkanocnej i dziele odkupienia; po Zmartwychwstaniu jawi się niczym nowe stworzenie. Zdaniem A. Bobera jest to ulubiony motyw u Ojców Kościoła, którzy w odnawiającej się po zimie przyrodzie widzą motyw zmartwychwstania⁴⁰. Na tle odradzającej się przyrody autor umieścił motyw zmartwychwstałego Chrystusa, jego godność i władzę nad całym światem; do radości religijnej zostaje zaproszony cały świat stworzony i przez swoich delegatów – wiernych – uczestniczy w procesji rezurekcyjnej.

⁴⁰ A. Bober, *Antologia patrystyczna*, dz. cyt., s. 586.

4. Chrystologiczny wymiar hymnów

Niezależnie od dnia Triduum Paschalnego i godziny liturgicznej, obraz Chrystusa jest bardzo spójny. Hymny, przeznaczone chociażby na Wielki Piątek i Wielką Sobotę, zawierają także elementy zmartwychwstania. Podobnie hymny przeznaczone na Niedzielę Zmartwychwstania nie zapominają o męce i śmierci Zbawiciela. Dotyczy to zwłaszcza hymnów Godziny w ciągu dnia Niedzieli Zmartwychwstania. Utwory hymniczne, mimo stosunkowo niewielkich rozmiarów, mogą być źródłem teologicznego poznania ze względu na swą zdolność syntezy. Skutkuje to mnogością tematów i panoramicznością misterium Chrystusa.

Poetyka hymnów zdradza wyraźnie inspirację biblijną, ale o wiele mocniej podkreśla motyw Paschy Chrystusowej jako walki z mocami wrogimi Bogu i Jego planom. Wydaje się, że jest to najbardziej oryginalny element hymnów jako *locus theologicus*.

Chrystus – Zbawiciel i Odkupiciel

Wymowa hymnów jest zasadniczo soteryjną⁴¹. Odkupienie zostało zawarte w planach Bożych i posiada charakter uniwersalny i personalny, a także kosmiczy. Zakłada to niejako nadzieję, że wszyscy dostąpią zbawienia, choć nieobca jest hymnom prośba o utrzymanie skutków Chrystusowej Paschy, co zakłada realizm kondycji ludzkiej. Charakter odkupieńczy dotyczy nie tylko żyjących, ale wielokrotnie obecny jest temat wyzwolenia ludzkości zmarłej, przebywającej w Otchłani. Odkupienie ukazane jest zazwyczaj zgodnie z zasadą złożenia ofiary, będącej okupem, wykupieniem tych, co poprzez grzech pierworodny, a także uczynkowy należą do szatana. Takie ujęcie sugerowałoby późniejszą anzelmiańską zasadę doskonałego zadośćuczynienia, jakiego dokonał Syn Boży swemu Ojcu. Należy tutaj jednak zastrzec, że św. Wenancjusz tworzył o wiele wieków wcześniej. Potwierdzałoby to znaną liturgice zasadę *lex orandi – lex credendi*, choć przyznać trzeba, że w tym przypadku ma ona swe zastosowanie takie, jak to

⁴¹ Por. S. Ropiak, *Teologia hymnów polskojęzycznej Liturgii Godzin. Tom II. Okres Wielkanocy*, Olsztyn 2002, s. 135-146.

zostało ujęte przez Prospera z Akwitani: *Legem credendi statuat lex supplicandi*.

Chociaż motyw złożenia okupu jest wyraźnie obecny, to równolegle hymny mówią o dobrowolnym odkupieniu, dokonanym przez Chrystusa z miłości i litości, co prowokuje ludzką wdzięczność, radość, ale także współczujący smutek i boleść wobec ogromu Chrystusowego cierpienia. Dotyczy to zwłaszcza męki i śmierci. Hymny z upodobaniem przywołują obrazy ciała zawisłego na krzyżu i przelanej krwi, odwołują się do elementów związanych z kaźnią, co podkreśla w poetycki sposób realizm i brutalność męki i śmierci Chrystusa. Podkreślona jest także jednocześnie darmowość odkupienia i zbawienia z zastrzeżeniem, że dzieło to mogło być tylko dokonane przez Syna Bożego. Chrystus nazywany jest w hymnach także Zbawicielem wszystkich ludzi, co oddaje pozytywny aspekt tego misterium, a także wspomniany już wcześniej uniwersalizm i personalizizm.

Tajemnica Wcielenia w kontekście męki, śmierci i zmartwychwstania

Dosadne choć poetyckie opisy męki i śmierci potwierdzają prawdę o wcieleniu Syna Bożego, które od samego początku jest ukierunkowane i osiąga swój szczyt w tajemnicy paschalnej. Choć teologia zachodnia – inaczej niż wskazuje to w tej mierze myśl Kościołów Wschodnich – zasadniczo wyraźnie wyróżniała te dwa porządki; hymny, ze względu na syntetyczną zdolność poezji, nie unikają tematu Wcielenia, i to niekiedy w wymiarze typowym dla okresu Narodzenia Pańskiego⁴².

Tajemnica krzyża

Tajemnica odkupienia wyjątkowo mocno związana jest z krzyżem i śmiercią. Motyw krzyża jest jednak o wiele szerszy niż tylko jako

⁴² Nadmienić należy, że analogiczna tendencja zachodzi w hymnach Liturgii Godzin przeznaczonych chociażby na okres Adwentu, gdzie oczekiwanie na Wcielenie jest ujęte w wymiarze paschalnym. Zob. K. Filipowicz, *Misterium Wcielenia w Jutrznii i Nieszporach adwentowej Liturgii Godzin*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 49(2011) nr 1, s. 48-55.

znak męki i śmierci. Jest to również krzyż zbawienia, krzyż chwalebny i zwycięski, co było charakterystyczne dla teologii judeochrześcijańskiej, a także pobożności średniowiecznej. W konsekwencji krzyż staje się dla chrześcijan znakiem wiary, chwały i chluby. Hymny potwierdzają nabożną medytację nad tym, a w konsekwencji są innymi znakami męki. Znajdziemy tutaj liczne odniesienia do drzewa rajskiego. Potwierdza to wiarę o czci należnej krzyżowi Chrystusowemu. Można też powiedzieć, że w hymnach zostało wysłowione działanie Boże poprzez Chrystusowy krzyż w ujęciu historiozbawczym. Wskazano wcześniej, że na potrzeby liturgiczne opuszczono strofę, która odwołuje się do narodzin Syna Bożego; naszym zdaniem niepotrzebnie. Wcielenie, nawet w radosnym aspekcie Bożego Narodzenia, jest ukierunkowane na Paschę, co znakomicie oddaje tematyka ikon podejmujących narodziny w Betlejem. Tym bardziej zaskakujący jest zabieg owego usunięcia, skoro odnowa liturgiczna tak mocno wyakcentowała misterium paschalne. Opuszczona strofa podkreśla to centralne w liturgii wydarzenie. I jeśli obecnie akcentuje się w tematyce bożonarodzeniowej aspekt paschalny, tym bardziej warto zwrócić uwagę na fakt, że nie byłoby misterium odkupienia na krzyżu, gdyby nie fakt wcześniejszego Wcielenia i przyjścia na świat. Tym samym można byłoby niejako dowartościować treści Bożego Narodzenia w obchodach Triduum Paschalnego na pewno bez szkody na rzecz tego ostatniego. Jak Boże Narodzenie ukierunkowane jest na Paschę, tak nie byłoby Paschy bez urokliwego w naszej mentalności Bożego Narodzenia.

Trzeba także podkreślić to, co istotne z liturgicznego punktu widzenia. Hymn *Vexilla regis proudeunt* używany jest zarówno podczas Wielkiego Tygodnia, ale także podczas Święta Podwyższenia Krzyża Świętego. Mimo wszystko wymowa obchodów jest inna. W dni pasyjne znajdujemy także elementy tryumfalne, ale na pewno nie są one charakterystyczne w tekstach najwyższej w obrzędowości, jeśli idzie o sposób ukazania krzyża w Wielki Piątek. Święto Podwyższenia Krzyża nigdy charakteru pasyjnego nie miało.

Sakramentologia

Temat sakramentów nie jest typowy dla Liturgii Godzin jako takiej. Hymny Triduum Paschalnego są w tej mierze chwalebny wyjątkiem. Dzieło zbawienia i uświęcenia jest kontynuowane przez sakramenty, a Chrystusowa Pascha ich źródłem. Dla hymnu Nieszporów Wielkiego Czwartku charakterystyczny jest motyw misterium eucharystycznego, dla hymnu Nieszporów Niedzieli Zmartwychwstania sakramenty chrztu i Eucharystii. Nieustannie przejawiająca się tematyka odkupienia (odpuszczenia) grzechów sugeruje sakrament pokuty i pojednania, choć przyznać należy, że jedynie sugeruje, gdyż nie mamy odniesienia wprost do praktyk pokutnych. Występujący motyw żalu czy smutku ma raczej charakter emocjonalny. Zauważyć tu trzeba, że w okresie powstawania omawianych hymnów, w przypadku tych, których wiek jest najstarszy, praktyka sakramentalna była dość zróżnicowana. Poza tym, Święte Triduum Paschalne jako takie jest poza okresem Wielkiego Postu, okresu charakterystycznego dla chrześcijańskiej pokuty.

Chrystus Król zwycięski

W chrytologicznej panoramie hymnów Świętego Triduum Paschalnego za najbardziej oryginalny wydaje się temat walki. Tytuł królewski Jezusa Chrystusa jest dość typowy dla chrześcijańskich hymnów w ogóle. Niemniej, hymny tego okresu wielokrotnie podejmują motyw zwycięskiej walki stoczonej przez Syna Bożego. Jej areną jest głównie męka, krzyż, grób i Otchłań. Tematyka zwycięstwa nad szatanem, piekłem, Otchłanią wszelkimi wrogami Bogu mocami wydaje się być podejmowana z jakimś wyjątkowym dla hymnów upodobaniem. Dzieło odkupienia ukazane jest w pewnym sensie jako „bój chwalebny”, „walka niezrównana”. Podziw, jaki żywią autorzy hymnów dla Chrystusowego zwycięstwa, sąsiaduje zazwyczaj z klęską szatana czy personifikowanej Otchłani. Piekło, chociaż nadal pozostaje, ale jest jednak starte, Otchłań zaś pusta. Zwycięstwo Chrystusa posiada charakter kosmiczny, obejmuje ziemię, cieszy się z niego niebo. Skutkuje to tym, że Chrystus jest już w niebie. Ten temat paschalny wydaje się być dość rzadki w ogóle. Pascha rozumiana jako przejście zawiera

także element wkroczenia do nieba, gdzie zwycięski Chrystus obdaruje chwałą zbawionych. Mamy tutaj do czynienia z tryumfalną fazą odkupienia, podkreślaną zwłaszcza przez te fragmenty hymnów, które w swej treści odwołują się do tematyki wizji Janowych. Zabieg ten jest typowy dla liturgii jako takiej, która jest antycypacją rzeczywistości niebiańskiej, a tym bardziej charakterystyczny dla Liturgii Godzin, która tym samym objawia charakter prawdziwej *laudis canticum*.

Badania liturgiczne nad tekstem liturgicznym wykazują, jak niejednokrotnie synkretyczną dziedziną wiedzy teologicznej jest liturgika. Dotyczy to zwłaszcza tekstów *Liturgii Godzin*, w której obok typowych dla liturgii fragmentów biblijnych, modlitw, responsoriów i antyfon, spotykamy hymny. Te ostatnie należą do liryki sakralnej. Ta zaś posiada niezwykle wprost zdolności syntezy rozmaitych, niekiedy nawet luźno powiązanych ze sobą tematycznie treści.

Poezja św. Wenancjusza Fortunata zaliczana jest do najwznioślejszych przykładów liryki sakralnej. Chociaż autor rozpoznawany jest jako teolog krzyża, to zaszczytny ten tytuł może nie oddawać wszystkich tematów, jakie podejmuje w swoich poezjach. W krzyżu, jak widzi go św. Wenancjusz, skupia się przede wszystkim tematyka związana z tajemnicą Wcielenia w jego najbardziej uniżonym i brutalnym wymiarze, a jednocześnie jest to krzyż zwycięski, opromieniony chwałą zmartwychwstania i zapowiadający rzeczywistość eschatologiczną.

Streszczenie

Św. Wenancjusz Fortunat zwany jest niekiedy piewą Chrystusowego krzyża i jego odkupieńczej mocy. Z jednej strony odnajdujemy w jego hymnach odwołania do realizmu pasywnego, z drugiej zaś męka Chrystusowa jawi się jako konieczna dla ludzkiego zbawienia. Jako taka pozostaje darem bezinteresownej miłości i ostatecznie prowadzi do chwały zmartwychwstania. Ukrzyżowany Mesjasz jest jednocześnie zwycięskim królem.

Hymny św. Wenancjusza Fortunata znalazły sobie trwałe miejsce w oficjum *Liturgii Godzin*. O ich wyjątkowości świadczy już fakt, że umieszczono

je w samym sercu chrześcijańskiego misterium, a mianowicie Triduum Paschalnym. Waler teologiczny i literacki doceniony został chociażby przez fakt, że każda posługa liturgiczna, nie wyłączając ostatniej, pozostawiała hymny św. Wenancjusza w formie nienaruszonej, czego nie da się powiedzieć o hymnach innych autorów.

Summary

Hymns of Saint Venantius Fortunatus occupy a special place in the Liturgy of the Hours. This is evidenced by the fact that they are used primarily in the liturgy of the Paschal Triduum, which after the liturgical reform of the Second Vatican Council is indicated as the heart of liturgy and Christianity in general. Hymns of Saint Venantius Fortunatus were always recognized as the top of sacral poetry; they were never removed or changed during liturgical reforms. Their themes are remarkably redemptive, focusing on the fruit of Christ's Passion. On the one hand, we have brutal realism of passion, on the other hand, the passion of Christ is seen as a gift of his selfless love.

Słowa kluczowe: Wenancjusz Fortunatus, hymny chrześcijańskie, Liturgia Godzin

Keywords: Venantius Fortunatus, Christian hymns, Liturgy of hours

Bibliografia

- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1966.
- Bugnini A., *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1983.
- Cichy S., *Treści teologiczne hymnów w odnowionej Liturgii Godzin*, *Anamnesis* 21, s. 104-117.
- Cytowska M., *Ostatni poeta starożytny Wenancjusz Fortunatus*, *Meander* 28(1973), s. 307-320.
- Cytowska M., Szelest H., *Literatura rzymska okresu cesarstwa. Autorzy chrześcijańscy*, Warszawa 1994.
- Daniélou J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed soborem nicejskim*, (tłum. z fr.) S. Basista, Kraków 2002.
- Danielski W., *Auctor salutis unice*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 1061.
- Filaber A., *Powstanie i rozwój twórczości hymnicznej w kościele od I do VI wieku*, *LS* 7(2001) nr 1, s. 59-69.

- Filipowicz K., *Hymn dawniej i dziś, czyli o możliwościach ekspresji poetyckiego słowa w starożytnym kulcie i chrześcijańskiej liturgii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 51(2013) nr 1, s. 303-320.
- Filipowicz K., *Mysterium Wcielenia w Jutrznii i Nieszporach adwentowej Liturgii Godzin*, *Studia Theologica Varsaviensia*, 49(2011) nr 1, s. 48-55.
- Frankowski J., *Pierwotne hymny chrześcijańskie cytowane w NT*, *Studia Theologica Varsaviensia* 20(1982) nr 2, s. 83-96.
- Hymni ad usum in Liturgia Horarum redacti a Marco Benini cum praefatione Eoiscopi Eystettensis Dr. Gregorii Marae Hanke OSB*, Eichstät, 2007.
- Hymni instaurandi Breviarii Romani. Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra Liturgia*, Città del Vaticano 1968.
- Janicki J., *Sens i rola hymnów* AK 75(1983) z. 446, s. 37-41.
- Langkammer H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.
- Lentini A., *Hymnorum series in „Liturgia Horarum”*, *Notitiae* 9(1973), s. 179-192.
- Liturgia Godzin, Codzienna modlitwa Ludu Bożego, II, Wielki Post, Okres Wielkanocny*, Pallottinum, Poznań 1984.
- Liturgia Horarum iuxta ritum romanum II, Tempus uadagesimae, Sacrum Triduum Paschale, Tempus Paschale. Officium divinum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Paulii PP. VI promulgatum*, Editio typica, Vaticanis 1977.
- Łach S., *Hymny i dziękczynienia w Psalterzu*, *RBL* 30(1977) nr 4, s. 163-172.
- Małaczyński F., *Wydawanie ksiąg liturgicznych w języku polskim*, *RBL* 38(1985) nr 4-5, s. 321-331.
- Niewiadomska M., *Wiersze o krzyżu Wenancjusza Fortunata. Próba interpretacji*, *Przegląd Tomistyczny*, 9(2003), s. 281-310.
- Nowowiejski A. J., *Wykład Liturgii Kościoła Katolickiego*, t. IV cz. 2, Płock 1916.
- Romaniuk K., *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983.
- Starowieyski M. (oprac.), *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnośredniowiecznej i średniowiecznej (III-XIV/XVw.)*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków 2007.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: *Muza chrześcijańska. Poezja starożytna i średniowieczna* (red. M. Starowieyski), t. II, Kraków 1992, s. 7-9.
- Stefański J., *Reforma Liturgii Godzin według Vaticanum II. Prace redakcyjne*, AK 75(1983) z. 446, s. 3-23.

Suski A., *Najstarsze świadectwa o hymnach chrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 14(1976) nr 1, s. 29-41.

Sznayder J., *Hymn*, *Zagadnienia Rodzajów Literackich* 3(1960) z.1, s. 140-142.

Biogram

Ks. dr Krzysztof Filipowicz – od 1997 roku prezbiter diecezji warszawsko-praskiej; w 1998 roku uzyskał na PWT licencjat z teologii pastoralnej, a w 2005 roku doktorat z teologii, specjalizacja liturgika na UKSW; od 2009 roku pełni na Wydziale Teologicznym UKSW rolę adiunkta, obecnie przy Katedrze Teologii Liturgii; w pracy naukowej zajmuje się rolą słowa i mistagogią w liturgii. E-mail: krzfil@gmail.com.

KS. ZBIGNIEW ŁUKASIK

DUSZPASTERSTWO ZWYCZAJNE MŁODZIEŻY

Youth ministry

Kościół katolicki, poczuwając się do szczególnej odpowiedzialności za młode pokolenie, od początku swego istnienia otaczał ludzi młodych szczególną troską duszpasterską. Przejawia się ona w prowadzonym duszpasterstwie – zorganizowanej działalności zbawczej Kościoła zmierzającej do zaspokojenia potrzeb religijnych oraz doprowadzeniu do spotkania z Bogiem w wierze i miłości¹. Duszpasterstwo młodzieży obejmuje szereg wyspecjalizowanych i zróżnicowanych działań oraz akcji, które inspirowane przez Ducha Świętego wspólnota kościelna podejmuje wraz z młodzieżą, aby urzeczywistnić względem niej zbawczy zamiar Boga. Działania te mają na celu wspomaganie młodych w dążeniu do osiągnięcia dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej. Posługa duszpasterska wśród młodzieży ma udzielić pomocy w ukształtowaniu jednolitej struktury osobowościowej, w której wiara nie jest czymś marginalnym, lecz stanowi trwałą punkt oparcia w codziennym postępowaniu i motywuje podejmowane decyzje. Duszpasterstwo młodzieży obecnie zajmuje naczelną rolę w szeroko rozumianej zbawczej działalności całego Kościoła. Jest ona realizowana poprzez głoszenie słowa Bożego, nauczanie katechetyczne, udzielanie sakramentów i wpływ wychowawczy inspirowany duchem ewangelicznym. Obok zwyczajnych sposobów oddziaływania na młodzież Kościół podejmuje nowe inicjatywy duszpasterskie – nadzwyczajne formy oddziaływania na rozwój religijny.

¹ Por. R. Kamiński, W. Przygoda, *Duszpasterstwo zwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2001, s. 212.

W niniejszym artykule zostaną zaprezentowane zwyczajne sposoby oddziaływania Kościoła na młodzież. Jego celem jest nie tyle przypomnienie tych sprawdzonych od wieków działań apostołskich, ile raczej ukazanie, jak ważną rolę pełnią one nadal pomimo zmieniających się czasów.

1. Przepowiadanie słowa Bożego i działalność katechetyczna

Nauczanie prawd wiary dokonuje się w dużej mierze poprzez przepowiadanie słowa oraz działalność katechetyczną. Przepowiadanie słowa Bożego, będące podstawową funkcją Kościoła, jest zarazem jednym z głównych zadań, jakie stoją przed duszpasterzami młodzieży.

a. Słowo Boże

Wśród różnych form przepowiadania słowa Bożego szczególne miejsce zajmuje homilia², w której z biegiem roku liturgicznego na podstawie świętych tekstów wyjaśnia się tajemnicę wiary i życia chrześcijańskiego (por. KL 24, 35, 52)³. Homilia powinna być: biblijna, kerygmatyczna, liturgiczna i egzystencjalna. Swoją treść winna czerpać z Pisma Świętego, gdyż jest ono podstawą wszelkiego nauczania w Kościele⁴. Przepowiadanie słowa, w którym obecny jest sam Chrystus, ma na celu rozbudzanie wiary, pogłębianie duchowej zażyłości z Bogiem, umacnianie chrześcijańskiej postawy, uzdalnianie do podejmowania działalności apostołskiej⁵.

Młodzież w większości prezentuje postawę otwartości na przepowiadanie. Z badań prowadzonych w latach 2000-2002 wynika, że 55,5% ankietowanej młodzieży deklaruje, że z uwagą słucha kazań w czasie zgromadzenia liturgicznego⁶. Motywy, jakimi kieruje się

² Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu młodych uczniów Pana*, Włocławek 2003, s. 388.

³ Por. W. Przyczyna, *Przepowiadanie w liturgii. Cechy posoborowej homilii*, Ateum Kapłańskie 126(1996), z. 522, s. 179.

⁴ Por. tamże.

⁵ Por. H. Łuczak, *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994, s. 274.

⁶ Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 391-392.

młodzież, słuchając homilii, to: dostrzeganie walorów egzystencjalnych, pomoc w rozwiązywaniu problemów życiowych, pozwala im się odnaleźć, zrozumieć, czego żąda od nich Jezus w życiu, pozwala odnaleźć odpowiedzi na dręczące ich pytania. Treści zawarte w przepowiadaniu przyczyniają się do poprawy postępowania, kształtują wiarę, pomagają podjąć życiowe decyzje, niosą wartości⁷. Młodzi najbardziej aprobują kazania na dowolne tematy z przykładami z życia, również dużym uznaniem cieszą się kazania wyjaśniające ewangelie i inne czytania. Znaczny też jest odsetek młodzieży ceniący sobie kazania wyjaśniające systematycznie zasady moralne. Dużą popularnością cieszą się kazania podające wzorce postępowania z uwzględnieniem sytuacji społecznej⁸. W okresie młodzieńczym pojawiają się nieodparte i szczere pytania na temat sensu własnego życia i tego, jaki kierunek nadać własnej egzystencji. Prawdziwą odpowiedź na te pytania potrafi dać tylko Bóg (por. VD 104). Przepowiadanie ma odpowiadać na rzeczywiste problemy młodego pokolenia⁹. Trzeba ukazywać Dobrą Nowinę jako zasadnicze źródło pomocy, pociechy i nadziei dla człowieka zagubionego na bezdrożach świata i mocuującego się z własnymi problemami egzystencjalnymi. Trzeba znać zwykłe życie ludzi, wtedy odkryje się ich problemy i znajdzie najlepszy sposób mówienia do nich¹⁰.

Aby mówić do młodego pokolenia jak żyć, trzeba uczestniczyć w ich życiu. Przepowiadanie jest dla młodzieży obce, jeżeli nie dotyczy jej bezpośrednio. Młodzież przeżywająca swoje dramaty, rozterki i zawody interesuje się nie tylko tym, co Jezus uczynił dwa tysiące lat temu, ale czy i jak Chrystus może pomóc im dzisiaj¹¹.

„Słowo Boże głoszone w ramach duszpasterstwa młodzieżowego winno prowokować młodocianych do tego, by – konfrontując swoje idee, przekonania i postawy życiowe z Orędziem

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. tamże, s. 394.

⁹ Por. tamże, s. 393-394.

¹⁰ Por. M. Nowak, *O nową wizję parafii*, Warszawa 1993, s. 61.

¹¹ Por. K. Pawlina, *Jak pomóc temu pokoleniu?*, Warszawa 2001, s. 15.

ewangelicznym – przyznawali naczelne miejsce słowu Bożemu w podejmowaniu osobistych decyzji; w tym przypadku istotnego znaczenia nabiera ustawiczne pogłębianie autentycznej duchowości chrześcijańskiej, która charakteryzuje się całkowitą akceptacją woli Bożej, trwaniem w duchowym zjednoczeniu z Chrystusem, bezinteresowną miłością względem bliźnich i synowskim szacunkiem okazywanym Maryi¹².

W świetle przeprowadzonych badań należy zauważyć, że młodzież oczekuje również systematycznego wyjaśniania prawd wiary i moralności. Kazania powinny dotyczyć wpływu zmiany sposobu myślenia na postępowanie oraz zachęcać do życia według Ewangelii. Obecnie obok kazań biblijnych należy głosić również kazania o podstawowych prawdach wiary, sakramentach świętych, przykazaniach Bożych itp.¹³.

Młodzież zraza się dziś bardzo szybko do przepowiadania autorytarnego. Nakazy, zakazy, moralizowanie częściej tworzy blokady w umysłach i sercach dorastających ludzi, niż pomaga im unikać zła i dokonywać własnych wyborów. W przekazie prawd objawionych należy używać języka dialogu, trzeba tak mówić, aby słuchając o Bogu młodzi ludzie czuli się zobowiązani do zmiany życia, do dobrego postępowania¹⁴.

W przepowiadaniu adresowanym do ludzi młodych powinno posługiwać się prostym, a nawet pospolitym słownictwem zaczerpniętym z codzienności, nawiązującym do konkretnych sytuacji, szczególnie bliskich słuchaczom¹⁵. Dzisiejsza młodzież potrzebuje znaków, które wskazują właściwą drogę. Jednym z nich jest świadectwo własnego życia¹⁶. Słowa kaznodziei stają się wiarygodne, kiedy on sam jest widzialnym świadectwem. Dziś najsilniejszym środkiem przekazu Dobrej Nowiny jest świadectwo chrześcijańskiego życia¹⁷.

¹² Por. H. Łuczak, *Posługa duszpasterska*, dz. cyt., s. 274-275.

¹³ Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 394-396.

¹⁴ Por. tamże, s. 401-402.

¹⁵ Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2001, s. 251.

¹⁶ Por. K. Pawlina, *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998, s. 205.

¹⁷ Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 403.

b. Działalność katechetyczna

Obok kaznodziejstwa ważne miejsce w przekazie prawd wiary zajmuje katecheza, zarówno szkolna jak i parafialna. Nauka religii w szkole i katecheza parafialna mają swój własny charakter, nie są tożsame, ale się wzajemnie uzupełniają (DOK 73).

Miejscem katechizacji jest przede wszystkim parafia i szkoła. Nie należy utożsamiać nauki religii w szkole z katechezą parafialną i rodzinną. W szkolnej nauce występuje pewien wymiar katechetyczny, mogą być w niej realizowane w większym lub mniejszym stopniu cele katechetyczne, to jednak jest ona czymś odrębnym niż katecheza parafialna i w żaden sposób nie może jej w pełni zastępować¹⁸. Katecheza ma prowadzić do komunii z Chrystusem wyrażającej się żywym, bezpośrednim i czynnym wyznaniem wiary, która ma być nie tylko znana, ale celebrowana w liturgii, przeżywana i wyrażana w modlitwie¹⁹. Działania katechetyczne mają prowadzić młodzież w jej dorastaniu do wiary autonomicznej, którą rozumieją i potrafią wyznawać²⁰. Pełna realizacja tego zadania może dokonać się tylko przez katechizację szkolną i parafialną. „Nauczanie religii w szkole i katecheza wzajemnie się uzupełniają” (PDK 82). *Dyrektorium katechetyczne* przypomina, że nauczanie szkolne domaga się uzupełnienia o parafialne duszpasterstwo katechetyczne dzieci i młodzieży²¹.

Szkolne nauczanie religii jest jednym ze sposobów wypełniania przez Kościół w Polsce swego posłannictwa, swojej misji, głoszenia Dobrej Nowiny o zbawieniu²². Katecheza jednocześnie ma wypełniać zadanie: wtajemniczenia, kształcenia i wychowania. Nauka Religii w szkole prowadząca proces systematycznego wprowadzania w prawdę powinna odnosić się bezpośrednio do dziedzin wiedzy i wartości przekazywanych uczniom przez inne dyscypliny szkolne,

¹⁸ Por. tamże, s. 454-455.

¹⁹ Por. tamże, s. 455.

²⁰ Por. Z. Marek, *Nauczanie religii w gimnazjum*, Ateneum Kapłańskie 143(2004), z. 572, s. 59.

²¹ Por. H. Iwaniuk, *Nauka religii w szkole a katecheza parafialna*, Ateneum Kapłańskie 142(2004), z. 571, s. 455.

²² Por. Z. Marek, *Nauczanie religii w gimnazjum*, art. cyt., s. 55.

tak aby podejmować jednocześnie proces systematycznego i krytycznego przyswajania kultury w świetle Ewangelii. Szkolne nauczanie religii w połączeniu z innymi przedmiotami ma za zadanie kształtowanie w uczniach integralnego spojrzenia na świat, wolnego od stwarzania fałszywego konfliktu między nauką a wiarą²³.

Szkolne lekcje religii stanowią także niepowtarzalną szansę wychowania młodzieży w duchu tolerancji, mogą w nich uczestniczyć nie tylko katolicy, ale również inni chrześcijanie, wyznawcy innych religii, jak również osoby niewierzące. Nauczanie religii w szkole odwołuje się do chrześcijańskich wartości oraz religijnych motywów postępowania moralnego na czele z motywem miłości na wzór Chrystusa. Stwarza to szanse do wychowania młodych uczniów na ludzi bardziej dojrzałych i odpowiedzialnych. Katechizacja szkolna domaga się nie tylko przybliżenia uczniom chrześcijańskich wartości i zasad życia moralnego, ale systematycznego prowadzenia procesu wychowania moralnego w duchu prawdziwie chrześcijańskim²⁴. Katecheza szkolna pomaga we wtajemniczaniu w życie chrześcijańskie dotyczące pełni modlitwy, życia sakramentalnego, pełnego uczestnictwa w uobecnianym się misterium zbawienia oraz misji zbawczej Chrystusa i Kościoła, które w pełni dokonuje się poprzez katechezę parafialną²⁵. Szkolne nauczanie religii ma umożliwić młodym ludziom odkrywanie płynącego z objawienia własnego obrazu i własnej godności wynikających z dokonanego przez Jezusa nowego stworzenia. Ma to prowadzić do ukazania młodym ich miejsca i zadania, jakie mają do spełnienia w świecie. W tym celu przywołuje się nauczanie Chrystusa, które stara się ukazać Go jako wzór do naśladowania i polega na praktykowaniu Jezusowego przykazania miłości Boga i bliźniego²⁶.

Obok katechezy szkolnej równoważne miejsce zajmuje katecheza parafialna prowadzona we wspólnocie parafialnej dla poszczególnych grup wiekowych. Parafialna katecheza koncentruje się na realizacji

²³ Por. H. Iwaniuk, *Nauka religii w szkole a katecheza parafialna*, art. cyt., s. 459.

²⁴ Por. tamże, s. 460-461.

²⁵ Por. tamże, s. 460-461.

²⁶ Por. Z. Marek, *Nauczanie religii w gimnazjum*, art. cyt., s. 57.

funkcji wtajemniczenia, na katechezie sakramentalnej przygotowującej zwłaszcza do sakramentu pokuty i Eucharystii, do bierzmowania, podejmuje bliższe przygotowanie do sakramentu małżeństwa²⁷. Zmierza ona do pogłębienia motywów i treści wiary, ma ona doprowadzić do osobistego spotkania z Chrystusem²⁸. Katecheza parafialna nie może powtarzać szkolnych lekcji religii, lecz ma je uzupełniać, zwłaszcza jeśli chodzi o wtajemniczenie i wychowanie. W katechezie parafialnej zaleca się celebrację i pracę w grupach. Środowiskiem takiej katechezy ma być własna parafia ucznia, a nie parafia, w której znajduje się szkoła. Wykorzystanie liturgii sakramentów i całego roku kościelnego jako podstawowego źródła dla systematycznej katechezy parafialnej młodzieży daje szansę jej odnowy, zachowania korelacji z nauką religii w szkole i właściwego wychowania w wierze. Umożliwia ona bardziej niż nauka szkolna doświadczenie udziału w wierze i życiu wspólnoty Kościoła. Sprzyja pełnemu zaangażowaniu w życie liturgiczne, modlitwę oraz misję Kościoła²⁹. Jest ona ukierunkowana na zapoznanie i wprowadzenie młodzieży w istniejące w Kościele lokalnym ruchy i stowarzyszenia. Ma ona prowadzić do pomocy młodzieży w odnalezieniu swojego miejsca we wspólnocie Kościoła³⁰.

2. Posługa liturgiczna

„Spotkanie człowieka z Chrystusem dokonuje się w parafii nie tylko przez przepowiadanie słowa Bożego, ale także przez liturgię, która jest odpowiedzią człowieka na słowo Boże, wyrazem oddania się Bogu”³¹. To właśnie liturgia przyczynia się do tego, aby wierni swoim życiem wyrażali oraz ujawniali innym misterium Chrystusa i rzeczywistą naturę prawdziwego Kościoła (por. KL 2). Działalność liturgiczna

²⁷ Por. S. Dziekoński, *Współpraca środowisk katechetycznych*, Ateneum Kapłańskie 142(2004), z. 571, s. 507.

²⁸ Por. M. Zajac, *Praktyka katechizacji*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 209.

²⁹ Por. H. Iwaniuk, *Nauka religii w szkole a katecheza parafialna*, art. cyt., s. 462-463.

³⁰ Por. S. Dziekoński, *Współpraca środowisk katechetycznych*, dz. cyt., s. 507.

³¹ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 154.

proceedzi do świadomego przeżywania wiary. Udział wiernych w liturgii oraz wszystko, co dokonuje się w czasie jej sprawowania, jest oparte na wierze. Im bardziej żywa i świadoma wiara, tym owocniejsza w skutki będzie liturgia³².

Duszpasterska troska Kościoła o młodzież wyraża się nie tylko w liturgii mszalnej i sakramentach, ale również w innych formach pobożności chrześcijańskiej, które łączą się z rokiem liturgicznym i różnymi wydarzeniami w życiu chrześcijańskim. Stanowią one poza sakramentalną działalność liturgiczną obejmującą zarówno nabożeństwa, sakramentalia oraz spotkania o charakterze modlitewnym³³. Przez świadome uczestnictwo w liturgii młody chrześcijanin otrzymuje formę nowego życia oraz zdolność do stałego wzrostu i przemiany na wzór Chrystusa³⁴. Młody człowiek musi odnaleźć swoje miejsce w Kościele, musi czuć się zaangażowany i potrzebny, dlatego troska duszpasterzy powinna zmierzać do tego, aby jak największą liczbę młodych parafian zaangażować w życie liturgiczne parafii.

Dla zrozumienia liturgii potrzebna jest odpowiednia formacja, czyli wywieranie trwałych wpływów przez jedną osobę, grupę, instytucję na osobowość innego człowieka w celu ukształtowania w nim psychologicznych struktur poznawczo-oceniających z internalizacją systemu przekonań i systemu wartości oraz wytworzenie wpływających z nich umiejętnych działań w określonym kierunku³⁵. Formacja liturgiczna obok przekazu wiedzy ma zawierać również mistagogię, w ten sposób łączy egzystencję człowieka ze sferą nadprzyrodzoną³⁶. Katecheza liturgiczna jest mistagogią, przechodzi od tego, co widzialne do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od „sakramentów” do „misteriów” (por. KKK 1075).

³² Por. tamże, s. 155.

³³ Por. tamże, s. 178.

³⁴ Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 515.

³⁵ Por. S. Araszczuk, *Formacja posługujących w liturgii w świetle Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, w: *W służbie Dobrego Pasterza*, red. T. Chlipała, J. Michalewski, D. Ostrowski, Świdnica 2010, s. 71.

³⁶ Por. W. Świerzawski, *Niektóre elementy formacji liturgicznej*, *Ruch Biblijny i liturgiczny* 4(1973), s. 179.

Tak więc formacja liturgiczna łączy ze sobą dwa aspekty. Pierwszy to formacja do liturgii i do celebracji liturgicznej, jej punktem wyjścia jest misterium Chrystusa, a celem uczynienie zrozumiałym, jak liturgia celebrowa i wyraża misterium zbawienia. Drugi aspekt polega na formacji poprzez liturgię i celebrację liturgiczną, zauważa się tu skuteczność pedagogiczną i formacyjną czynności liturgicznych³⁷. Istotnym elementem formacji młodych ludzi jest ich służba w czasie sprawowania parafialnej liturgii³⁸.

Źródłem i szczytem liturgii oraz życia Kościoła i poszczególnych wiernych jest Eucharystia. W niej osiąga się szczyt zarówno działania, przez które Bóg uświęca świat w Chrystusie, jak i kult, który ludzie oddają Bogu³⁹. Soborowa odnowa liturgii podkreśla różne funkcje w zgromadzeniu eucharystycznym, które są przejawem życia społeczności ciągle się rozwijającej i szukającej nowych form swego oddziaływania. Liturgia ma charakter społeczny, umożliwia ona wszystkim wiernym wypełnianie właściwych im funkcji w zgromadzeniu liturgicznym⁴⁰. Zapewniając wszystkim uczestnikom czynny udział w jej sprawowaniu. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* wymienia szczególne funkcje liturgiczne: akolitę, lektora, psalmistę, chór, organistę, kantora oraz tych, którzy spełniają jeszcze inne, „pomocne” posługi w czasie liturgii (por. OWMR 65-73). Funkcje te w dużej mierze wykonują ludzie młodzi, stanowiący liturgiczną służbę ołtarza. Czyli „zespół wiernych świeckich, dzieci, młodzieży i dorosłych, którzy zostali włączeni do tego grona przez błogosławieństwo lub ustanowienie i spełniają powierzone im zadania zarówno w celebracji Eucharystii, jak i w innych zgromadzeniach liturgicznych” (por. DDSL 54). Szczególne miejsce w tym zespole zajmują ministranci, z których większość to ludzie będący w wieku

³⁷ Por. S. Araszczyk, *Formacja posługujących w liturgii*, dz. cyt., s. 72.

³⁸ Por. tamże, s. 94-95.

³⁹ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie*, dz. cyt., s. 162.

⁴⁰ Por. J. J. Janicki, *Posługa uświęcania*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 253-257.

dorastania⁴¹. Obok posług przy ołtarzu w czasie sprawowania liturgii służbę ministrancką można zaangażować także w pracę ogólnoparafialną, czyli spełnianie zadań ewangelizacyjno-apostolskich⁴². „W grupie ministranckiej można również zorganizować zespół odpowiedzialny za modlitewno-liturgiczne przygotowanie wspólnoty parafialnej. Grupa taka przygotowywałaby uroczystą liturgię słowa, nabożeństwa okresowe itp⁴³.

Jedną z głównych funkcji wykonywanych przez młodzież w czasie liturgii jest funkcja lektora. Swoją funkcję lektor powinien spełniać z należytą czcią i miłością do Pisma Świętego, tak aby wypowiedane słowo Boże było wezwaniem zarówno do słuchaczy jak i samego czytającego⁴⁴. Słuchanie słowa Bożego ma prowadzić do wzrostu duchowego życia i coraz głębszego wnikania w sprawowane misterium (por. WL 45). Lektor powinien pamiętać, że jest pierwszym słuchaczem, dlatego powinien odnieść je najpierw do samego siebie⁴⁵. Obok czytania lekcji lektorzy mogą pełnić także inne zadania w parafii: apostołat biblijny, redakcja gazetki parafialnej, organizowanie jasełek i innych misteriów. Lektor może również prowadzić małe grupy formacyjne i apostolskie, organizować kręgi biblijne, kursy ewangeliczne, pomagać w prowadzeniu rekolekcji zamkniętych⁴⁶.

Kolejna funkcja, jaką spełniają młodzi w parafii, to akolita. To ten, który pomaga diakonowi lub kapłanowi w posłudze sprawowania Eucharystii w Kościele rzymskim⁴⁷. W czasie formacji akolita powinien przygotować się do następujących zadań: adoracja Najświętszego Sakramentu, przygotowywanie parafialnych uroczystości, posługa wobec chorych, pomoc potrzebującym, organizowanie wolontariatu⁴⁸.

⁴¹ Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 270.

⁴² Por. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji*, dz. cyt., s. 301.

⁴³ Por. tamże, s. 302-303.

⁴⁴ Por. E. Stencel, *Lektor i jego liturgiczna posługa*, Pelplin 1994, s. 7.

⁴⁵ Por. tamże, s. 38.

⁴⁶ Por. S. Araszczyk, *Formacja posługujących w liturgii*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁷ Por. W. Schenek, *Akolita, akolit*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 239.

⁴⁸ Por. S. Araszczyk, *Formacja posługujących w liturgii*, dz. cyt., s. 79-80.

Przygotowuje on ołtarz i naczynia liturgiczne, pomaga w udzielaniu wiernym Komunii Świętej⁴⁹. Formacja akolitów i lektorów powinna zwracać uwagę na formację duchową, intelektualną i praktyczną. Kościół powinien wspierać kandydatów na drodze duchowego wzrostu. Należy organizować dla nich raz w roku zamknięte rekolekcje. Przez cały rok umożliwić im korzystanie ze specjalnych podręczników do osobistej formacji, a raz w miesiącu organizować spotkania w małych grupach⁵⁰.

Również funkcja psalterzysty pozwala angażować się młodym ludziom w czynny udział w liturgii. „Zadaniem psalterzysty jest wykonywanie psalmu lub innej pieśni biblijnej zamieszczonej między czytaniem” (OWMR 102). Dla psalterzystów powinny być organizowane kursy na szczeblu dekanalnym lub diecezjalnym. W czasie takiego kursu kandydaci powinni przejść odpowiednie przygotowanie: muzyczne, biblijne i liturgiczne. Ma to prowadzić do stawiania się liturgii czytelną i prowadzenia wszystkich jej uczestników do pogłębionej medytacji, refleksji, modlitwy i kontemplacji. Ich formacja nie powinna kończyć się na kursie, ale powinni być otoczeni stałą formacją poprzez organizowanie dla ich dni skupienia i specjalnych zgrupowań⁵¹.

Funkcję liturgiczną spełnia również komentator, jego rola jest najbardziej wskazana podczas uroczystych form i obrzędów (Triduum Paschalne, obrzędy poświęcenia świątyni lub ołtarza). Kieruje on uczestnikami liturgii i pomaga w zrozumieniu poszczególnych tekstów, gestów i czynności. Komentatorem mogą być mężczyźni, jak i kobiety⁵².

Zespół osób wykonujących śpiewy liturgiczne określa się mianem scholi. W skład scholi mogą wchodzić chłopcy, dziewczęta, mężczyźni i kobiety. „Wszystkim członkom scholi powinno się

⁴⁹ Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 270.

⁵⁰ Por. S. Araszczuk, *Formacja posługujących w liturgii*, dz. cyt., s. 94-95.

⁵¹ Por. tamże, s. 93.

⁵² Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 271.

zapewnić odpowiednie przygotowanie muzyczne, formację liturgiczną i duchową”⁵³. Członkowie scholi powinni pamiętać, że nie są grupą koncertującą, ale należą do danego zgromadzenia liturgicznego. Śpiew kościelny jest integralną częścią liturgii, dlatego należy dbać o jego staranne wykonywanie⁵⁴.

Formacja służby liturgicznej musi posiadać charakter ciągły i systematyczny. Oprócz systematycznej służby w celebracjach liturgicznych w niedziele, jak i dni powszednie powinna podejmować następujące zadania: udział w spotkaniach formacyjnych prowadzonych przez animatorów liturgicznych, uczestnictwo przynajmniej raz w roku w specjalnych rekolekcjach dla starszych ministrantów i członków scholi lub rekolekcjach Oazy Nowej Drogi i innych⁵⁵. Formacja liturgiczna to nie tylko proces nauczania, ale rozwój i wnikanie w misterium w powiązaniu ze wzrostem konkretnego człowieka⁵⁶.

3. Przygotowanie do sakramentu bierzmowania i małżeństwa

a. Sakrament bierzmowania

Sakramenty Kościoła oddziałują na wszystkie etapy i wszystkie ważne momenty życia chrześcijańskiego, ich celem jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu (por. KL 59)⁵⁷. Należy dążyć do tego, aby ze zrozumienia osobowego i społecznego charakteru sakramentów rodziło się przekonanie, że bez nich zarówno jednostka, jak i wspólnota parafialna nie może żyć ani się rozwijać⁵⁸. Jest to ściśle związane z odpowiednim przygotowaniem do przyjęcia sakramentów świętych⁵⁹. W przypadku

⁵³ Por. S. Araszczyk, *Formacja posługujących w liturgii*, dz. cyt., s. 85.

⁵⁴ Por. M. Miłek, *Eucharystia w życiu*, dz. cyt., s. 272-273.

⁵⁵ Por. S. Araszczyk, *Formacja posługujących w liturgii*, dz. cyt., s. 90.

⁵⁶ Por. B. Nadolski, *W drodze do liturgii*, Poznań 1998, s. 28.

⁵⁷ Por. B. Biela, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania: czy wykorzystana szansa?*, *Studia Pastoralne* 4(2008), s. 41

⁵⁸ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie*, dz. cyt., s. 72.

⁵⁹ Por. B. Biela, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 41-42.

młodzieży będziemy mówić szczególnie o sakramencie bierzmowania i małżeństwa.

Sakrament bierzmowania obok sakramentu chrztu i Eucharystii należy do „sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego”, jego przyjęcie jest konieczne jako dopełnienie chrztu świętego (por. KKK 1285). Ważnym elementem poprzedzającym przyjęcie tego sakramentu jest przygotowanie, które ma na celu doprowadzenie chrześcijanina do głębszego zjednoczenia z Chrystusem, do większej zażyłości z Duchem Świętym, Jego działaniem, darami i natchnieniami, aby móc lepiej podjąć apostolską odpowiedzialność życia chrześcijańskiego. Katecheza przed bierzmowaniem powinna budzić zamiysł przynależności do Kościoła powszechnego, jak i wspólnoty parafialnej (por. KKK 1309). Aby sakrament bierzmowania był w pełni owocny i nie redukował się jedynie do bezdusznego obrzędu, co rodzi rytualizm, formalizm a w konsekwencji osłabienie religijności, należy zadbać o właściwe przygotowanie kandydatów do jego przyjęcia⁶⁰. Przygotowanie to obejmuje trzy etapy: przygotowania dalszego, bliższego i bezpośredniego⁶¹.

Przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania powinno być prowadzone w szkole i parafii. „Kandydat do bierzmowania powinien zatem regularnie uczęszczać na lekcje religii w szkole lub w innym środowisku, w którym pobiera naukę, a także uczestniczyć w życiu Kościoła przez udział niedzielnej i świątecznej Mszy św. oraz w nabożeństwach”⁶². Parafia stanowi nie tylko wspólnotę osób w Chrystusie, ale jest zarazem strukturą, zajmującą pierwszoplanowe miejsce w organizacji Kościoła partykularnego, jest wspólnotą wspólnot, grup, stowarzyszeń, instytucji i organizacji. Dlatego istnieje konieczność tworzenia jak największej ilości grup dynamicznej wiary,

⁶⁰ Por. E. Szczotok, *Duszpasterstwo związane z udzielaniem sakramentu bierzmowania*, w: *Program duszpasterski na rok 1991/92*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1991, s. 36.

⁶¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do sakramentu bierzmowania*, <http://bit.ly/wsp43Lukasik1> (dostęp: 20.11.2017), nr 5.

⁶² Por. tamże, nr 6.

organizacji i stowarzyszeń, w których bierzmowani będą mieli wiele okazji do włączenia się w czynne budowanie wspólnoty parafialnej w duchu służby wobec niej i apostołskiego działania⁶³. W przygotowaniu do bierzmowania należy uwzględnić uczestnictwo w „kulcie chrześcijańskim (niedzielną Msza święta, przystępowanie do sakramentu pokuty i Eucharystii) i prowadzenie życia zgodnego z zasadami wiary”. Punktem wyjścia w procesie przygotowania do bierzmowania powinno być doprowadzenie poszczególnych osób do osobowego spotkania i zjednoczenia z Chrystusem⁶⁴. Kandydaci powinni być gotowi do dawania apostołskiego świadectwa Chrystusowi w świecie, do czego źródłem będzie Duch Święty⁶⁵.

Przygotowanie parafialne powinno przyjmować następujące formy: spotkania zbiorowe wszystkich kandydatów, celebracje w kościele parafialnym oraz praca w grupach (por. KKK 1309, PDK 107). Przygotowujący się do przyjęcia sakramentu bierzmowania powinni uczestniczyć w: liturgii, nabożeństwach, modlitwie wspólnotowej i indywidualnej, rekolekcjach, dniach skupienia, pielgrzymkach, spotkaniach liturgiczno-katechetycznych, wyjazdach integracyjnych⁶⁶. Spotkania formacyjne w parafii powinny odbywać się przynajmniej raz w miesiącu i posiadać charakter katechetyczny. Muszą one różnić się od lekcji religii w szkole zarówno co do treści, jak i formy, będąc uzupełnieniem katechezy szkolnej⁶⁷. Nie wolno uczynić z nich dodatkowej „nauki religii” w kościele. Powinny one dać przeżycia religijne i przygotować do świadomej decyzji przyjęcia sakramentu bierzmowania⁶⁸.

⁶³ Por. E. Szczotok, *Duszpasterstwo związane z udzielaniem sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 40.

⁶⁴ Por. B. Biela, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 49.

⁶⁵ Por. E. Szczotok, *Duszpasterstwo związane z udzielaniem sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 37.

⁶⁶ Por. tamże, s. 38.

⁶⁷ Por. B. Biela, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 47.

⁶⁸ Por. E. Szczotok, *Duszpasterstwo związane z udzielaniem sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 38.

W czasie przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania należy uwrażliwić młodzież na problemy parafii, w której mieszkają. Prowadzi to do rozbudzenia odpowiedzialności za Kościół partykularny, co jest obowiązkiem każdego chrześcijanina. Należy więc określić grupy osób, które już działają w parafii, oraz problemy, których rozwiązanie potrzebuje wolontariatu. Dzięki temu młodym ludziom będzie łatwiej odnaleźć swoje miejsce we wspólnocie parafialnej (diakonia słowa, troska o młodsze dzieci, redagowanie gazetek parafialnych, pomoc w przygotowaniu rekolekcji, kolportaż prasy katolickiej, grupy przygotowujące niedzielną liturgię, działalność charytatywna itp.)⁶⁹. Małe grupy oraz współdziałanie różnych osób mają umożliwić lepszą realizację programu przygotowania do bierzmowania⁷⁰.

Bezpośrednio przed samym bierzmowaniem należy urządzić dla kandydatów, rodziców i świadków dzień skupienia połączony ze spowiedzią⁷¹. Bezpośrednie przygotowanie powinno stanowić pełne wiary, miłości i tęsknoty oczekiwanie na dar Ducha Świętego. Ma ono duże znaczenie dla właściwego i owocnego przeżycia sakramentu bierzmowania jako dnia Zesłania Ducha Świętego i pełnego włączenia do Kościoła. Jest ono ostatnim etapem trzyletniego przygotowania do przyjęcia bierzmowania i jego zakończeniem⁷².

b. Sakrament małżeństwa

Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim przypomina, że w naszych czasach przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego jest konieczne (por. *Instrukcja o przygotowaniu do małżeństwa w Kościele katolickim* 4). Wysiłek odpowiedniego przygotowania młodych do tej odpowiedzialności spoczywa na rodzinie, społeczeństwie i Kościele

⁶⁹ Por. B. Biela, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 50-51.

⁷⁰ Por. tamże, s. 49.

⁷¹ *Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1993)*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 33.

⁷² Por. B. Biela, *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania*, art. cyt., s. 49.

(por. FC 66). Duszpasterze wypełniają ten obowiązek między innymi poprzez przepowiadanie i katechezę młodzieży (por. KPK 1063), przez owocne sprawowanie liturgii małżeństwa⁷³. Celem katechizacji przedmałżeńskiej jest przygotowanie narzeczonych do zawarcia sakramentalnego małżeństwa⁷⁴. „Przygotowanie do małżeństwa sprowadza się przede wszystkim do pogłębienia świadomości: kim jest człowiek i czym jest małżeństwo (por. HV 8)”⁷⁵. Rozróżnia się trzy etapy przygotowania do małżeństwa: przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie (DDR 18-36)⁷⁶.

Dalsze przygotowanie rozpoczyna się już w dzieciństwie w ramach wychowania dzieci i młodzieży⁷⁷, spoczywa na rodzicach, którzy mają prowadzić dzieci do odkrycia siebie jako istot obdarzonych złożoną i bogatą psychiką oraz własną osobowością. Ma ono prowadzić do wychowania dzieci, a potem młodzieży przez rodziców do miłości i ról małżeńsko-rodzinnych⁷⁸.

Przygotowanie bliższe jest pogłębieniem i kontynuacją formacji, jaka miała miejsce w przygotowaniu dalszym⁷⁹. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* podkreśla, że przygotowanie bliższe obejmuje młodzież ponadgimnazjalną (por. DDR 24). Przebiega ono w szkole średniej w cyklu katechez, których tematyka koncentruje się wokół trzech grup zagadnień odpowiadających podstawowym funkcjom katechezy: nauczanie, wychowanie, wtajemniczanie⁸⁰. Ma ono prowadzić do ukazania małżeństwa jako relacji międzypersonalnej mężczyzny i kobiety, pobudzać do pogłębienia problemów płciowości małżeńskiej

⁷³ Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001, s. 104.

⁷⁴ Por. M. Zajac, *Praktyka katechizacji*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 210.

⁷⁵ Por. J. Stala, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, Ateneum Kapłańskie 143(2004), z. 573, s. 238.

⁷⁶ Por. tamże, s. 241.

⁷⁷ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 46.

⁷⁸ Por. J. Stala, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, art. cyt., s. 241.

⁷⁹ Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 124.

⁸⁰ Por. S. Dziekoński, *Współpraca środowisk katechetycznych*, art. cyt., s. 507.

i odpowiedzialnego rodzicielstwa (por. IEP 9). Zachęcać także do apostołstwa rodzinnego, do braterstwa i współpracy z innymi rodzinami, do czynnego włączenia się w stowarzyszenia, ruchy i inicjatywy mające na celu ludzkie i chrześcijańskie dobro rodziny (por. FC 66). W czasie tego przygotowania młodzież ma na nowo odkryć bogactwo wiary oraz głębię życia chrześcijańskiego⁸¹. W duszpasterstwie stałym należy prowadzić roczne przygotowanie do chrześcijańskiego życia w małżeństwie i rodzinie winno być prowadzone we wszystkich parafiach. Taka katecheza ma na celu stałe, pogłębione i dłuższe oddziaływanie na formację młodzieży, a nie tylko przekazanie jej informacji poprzez konferencje (por. IEP 13). Roczna katechizacja przedmałżeńska powinna obejmować co najmniej 25 spotkań, dla jej owocnego przebiegu należy w parafii powołać Zespół Pastoralny składający się z duszpasterza, doradcy życia rodzinnego z miejscowej poradni, przedstawiciela ruchów małżeńskich i rodzinnych⁸². Dla młodzieży, która z różnych powodów nie weźmie czy nie może wziąć udziału w rocznej katechezie przedmałżeńskiej, należy przeprowadzić skróconą katechezę w formie przynajmniej 10 spotkań (por. IEP 14). Etap ten powinna zakończyć Msza święta z wręczeniem świadectw o ukończeniu kursu przedmałżeńskiego (por. IEP 17).

Przygotowanie bezpośrednie odbywa się bezpośrednio przed zawarciem sakramentu małżeństwa (por. FC 66), dotyczy tych, którzy w najbliższym czasie zamierzają zawrzeć związek małżeński⁸³. Celem tego etapu jest: danie syntezy przerobionego materiału, stworzenie okazji do wspólnej modlitwy, zorganizowanie odpowiedniego przygotowania liturgicznego⁸⁴. Na tym etapie Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim zaleca przeprowadzenie katechezy przedślubnej w ramach wspólnego dnia skupienia dla narzeczonych (IEP 24). Przygotowanie bezpośrednie spoczywa na parafii, składa się z kilku istotnych elementów,

⁸¹ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 47.

⁸² Por. tamże, s. 247.

⁸³ Por. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo*, dz. cyt., s. 49.

⁸⁴ Por. Por. S. Adamczyk, *Przygotowanie do małżeństwa*, dz. cyt., s. 141.

między innymi katechez przedślubnych, które koncentrują się wokół następujących kwestii: teologia małżeństwa i rodziny, etyka życia małżeńskiego, liturgia sakramentu małżeństwa. W katechezie tej należy nie tylko wyłożyć naukę o sakramencie małżeństwa, ale powiązać go z teologią innych sakramentów: chrztem, bierzmowaniem i pokutą⁸⁵. Przygotowanie bliższe przewiduje uczestniczenie w kursie katechizacji przedmałżeńskiej obejmującym dziesięć spotkań w formie katechez, trzy indywidualne spotkania w poradni życia rodzinnego, uczestniczenie w dniu skupienia oraz przynajmniej dwukrotne przystąpienie do sakramentu pokuty i pojednania⁸⁶. Należy wskazać również na wyjątkową rolę modlitwy małżeńskiej oraz uczestnictwo małżonków w grupach pogłębianej formacji⁸⁷. Katecheza przedmałżeńska ma pomóc narzeczonym odkryć wzajemne relacje między życiem codziennym a postawą chrześcijanina i modlitwą. Pomocą w tym będzie konkretne omówienie różnych propozycji modlitw, jakie małżonkowie mogą zanosić w ognisku domowym⁸⁸. Kolejne zagadnienia, jakie należy poruszać w katechezie przedmałżeńskiej, dotyczy etyki życia małżeńskiego. Katecheza ta winna obejmować następujące zagadnienia: odpowiedzialność za uświęcenie współmałżonka, powołanie do przekazania życia, niedopuszczalność i szkodliwość antykoncepcji i środków wczesno poronnych, naturalne metody rozpoznawania płodności, miłość i wolność małżonków, niedopuszczalność sztucznych poczęć i zabijania poczętego dziecka (por. DDR 30). „Końcowy etap bezpośredniego przygotowania poświęcony jest kwestiom dotyczącym liturgii sakramentu małżeństwa. Jej objaśnienie wymaga sięgnięcia do teologii biblijnej małżeństwa i rodziny, ale główna uwaga skoncentrowana będzie na przebiegu liturgii sakramentu małżeństwa. Poszczególne jej elementy, występujące dialogi, symbolika, modlitwy stanowią punkt wyjścia do bardziej szczegółowego wyjaśniania

⁸⁵ Por. S. Dziekoński, *Współpraca środowisk katechetycznych*, art. cyt., s. 508.

⁸⁶ Por. M. Zajac, *Praktyka katechizacji*, art. cyt., s. 211.

⁸⁷ Por. S. Dziekoński, *Współpraca środowisk katechetycznych*, art. cyt. s. 509.

⁸⁸ Por. tamże, s. 509.

i wyciągania wniosków istotnych dla małżeństwa jako wspólnoty miłości oraz rodziny jako Kościoła domowego⁸⁹”.

Podsumowując, należy zauważyć, że ludzie młodzi w tym trudnym okresie wchodzenia w dorosłość są otoczeni szczególną opieką Kościoła, który uczy, pomaga i wspiera w stawaniu się dorosłym i odpowiedzialnym. Przepowiadanie słowa Bożego prowadzi do rozbudzania wiary, pogłębiania duchowej zażyłości z Bogiem, umocnienia postawy chrześcijańskiej i uzdalnia do podejmowania działalności apostołskiej. Katecheza prowadzi do komunii z Chrystusem, która wyraża się żywym, bezpośrednim i czynnym wyznaniem wiary. Jest nie tylko znana, ale celebrowana w liturgii, przeżywana i wyrażana w modlitwie. Ludzie młodzi dają o tym świadectwo poprzez wykonywanie poszczególnych posług i funkcji w czasie Mszy świętej i różnych nabożeństw. Kościół, poprzez przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania i małżeństwa, pomaga młodym ludziom lepiej zrozumieć ich wartość i znaczenie dla przyszłego życia. Zdając sobie sprawę z tego, jak ważnym w rozwoju człowieczeństwa jest wiek młodzieńczy, wspólnota Kościoła otacza szczególną troską duszpasterską ludzi młodych, by wskazać im prawdziwe wartości, pogłębić wiarę i prowadzić do jej świadomego przeżywania.

Streszczenie

Duszpasterstwo młodzieży obejmuje szereg wyspecjalizowanych i zróżnicowanych działań mających na celu wspomaganie młodych w dążeniu do osiągnięcia dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej, zmierzając do zaspokojenia potrzeb religijnych oraz doprowadzenia do spotkania z Bogiem w wierze i miłości. Niemniejszy artykuł przedstawia zwyczajne formy duszpasterstwa młodzieży, do których należą: przepowiadanie Słowa Bożego i działalność katechetyczna, posługa liturgiczna oraz przygotowanie do sakramentu bierzmowania i małżeństwa. Duszpasterstwo młodzieży obecnie zajmuje naczelną rolę w szeroko rozumianej zbawczej działalności całego Kościoła.

⁸⁹ Por. tamże, s. 510.

Zaprezentowane w niniejszym artykule zwyczajne sposoby oddziaływania Kościoła na młodzież mają na celu nie tyle przypomnienie tych sprawdzonych od wieków działań apostołskich, ile raczej ukazanie, jak ważną rolę pełnią one nadal pomimo zmieniających się czasów.

Summary

Ministry of youth includes various range of high experienced activities, that the main aim is to support youngsters to achieve human and cristian maturity, aim to satisfy religious need and bringing about a meeting with God with faith and love. This article shows simple forms of ministry of youth to which belongs: preaching the Word of God and catechetical activity, celebrating the liturgy and preparation for confirmtion and marriage. Nowadays ministry of youth is taking main position is wide understanding of salvation activity all Church.

Presented in this article ordinary ways of the influence of the Church on young people they are on purpose not only remaining this checked from the century apostolic activities but showing how important role they play nowadays despite the fact of changes in time.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, młodzież, duszpasterstwo młodzieży, przepowiadanie Słowa Bożego, katecheza, liturgia, sakrament bierzmowania, sakrament małżeństwa

Key words: ministry, young people, youth ministry, preaching the Word of God, catechetical activity, liturgy, confirmtion, marriage

Bibliografia

- Adamczyk S., *Przygotowanie do małżeństwa w warunkach Kościoła w Polsce*, Sandomierz 2001.
- Araszczyk S., *Formacja posługujących w liturgii w świetle Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, w: *W służbie Dobrego Pasterza*, red. T. Chlipała, J. Michalewski, D. Ostrowski, Świdnica 2010, s. 71-97.
- Biela B., *Przygotowanie do sakramentu bierzmowania: czy wykorzystana szansa?*, *Studia Pastoralne* 4(2008), s. 41-53.
- Dziekoński S., *Współpraca środowisk katechetycznych*, *Ateneum Kapłańskie* 142(2004), z. 571, s. 490-513.
- Gręźlikowski J., *Przed nami małżeństwo*, Włocławek 2002.

- Instrukcja duszpasterska dotycząca sakramentu bierzmowania*, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1993)*, red. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 29-35.
- Iwaniuk H., *Nauka religii w szkole a katecheza parafialna*, *Ateneum Kapłańskie* 142(2004), z. 571, s. 450-463.
- Janicki J. J., *Posługa uświęcania*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 243-262.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997.
- Kamiński R., Przygoda W., *Duszpasterstwo zwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do sakramentu bierzmowania*, <http://bit.ly/wsp43Lukasik1>, (dostęp: 20.11.2017).
- Marek Z., *Nauczanie religii w gimnazjum*, *Ateneum Kapłańskie* 143(2004), z. 572, s. 53-62.
- Miłek M., *Eucharystia w życiu młodych uczniów Pana*, Włocławek 2003.
- Nadolski B., *W drodze do liturgii*, Poznań 1998.
- Nowak M., *O nową wizję parafii*, Warszawa 1993.
- Pawlina K., *Jak pomóc temu pokoleniu?*, Warszawa 2001.
- Pawlina K., *Polska młodzież przełomu wieków*, Warszawa 1998.
- Przybyłowski J., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży*, Lublin 2001.
- Przyczyna W., *Przepowiadanie w liturgii. Cechy posoborowej homilii*, *Ateneum Kapłańskie* 126(1996), z. 522, s. 179-186.
- Schenek W., *Akolita, akolitat*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 239.
- Stala J., *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, *Ateneum Kapłańskie* 143(2004), z. 573, s. 238-251.
- Stencel E., *Lektor i jego liturgiczna posługa*, Pelplin 1994.
- Szczotok E., *Duszpasterstwo związane z udzielaniem sakramentu bierzmowania*, w: *Program duszpasterski na rok 1991/92*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1991, s. 35-41.
- Świerzawski W., *Niektóre elementy formacji liturgicznej*, *Ruch Biblijny i liturgiczny* 4(1973), s. 176-185.
- Zajac M., *Praktyka katechizacji*, w: *Teologia pastoralna*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 199-221.

Biogram

Ks. mgr lic. Zbigniew Łukasik – prezbiter diecezji włocławskiej; doktorant na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu; ukończył studia magisterskie na kierunku: Teologia oraz Ochrona Dóbr Kultury, spec. konserwatorstwo na Wydziale Sztuk Pięknych UMK; obecnie pełni funkcję dyrektora Muzeum Diecezjalnego we Włocławku; jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół kultury chrześcijańskiej, wpływu sztuki sakralnej na religijność człowieka, relacji między religią a sztuką, ochrony dziedzictwa kulturowego. E-mail: zbyszeklukasik86@gmail.com.

O. MARCIN MIŃCZYŃSKI OSPPE

**DUCHOWOŚĆ MARYJNA
W DUSZPASTERSKIEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA
W ŚRODOWISKU MŁODZIEŻY**

*Marian spirituality in the pastoral activity
of the church in the youth ministry*

Duchowość czy pobożność Maryjna w pracy duszpasterskiej, w formacji chrześcijańskiej – czy to wciąż aktualne lub niestaroswieckie? Czy to nie powrót do przeszłości pastoralnej? Czy ruchy maryjne jak na przykład Sodalicja Mariańska to wciąż potrzebna forma pracy duszpasterskiej z młodzieżą i dorosłymi? Czy dzisiaj duszpasterstwo oparte na nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny ma sens? Takie i podobne pytania mogą pojawiać się tu i ówdzie przy temacie pobożności maryjnej czy w kontekście działania i rozwoju w Kościele, opartych na niej ruchów, dlatego warto pochylić się nad tym mało poruszonym tematem. Celem niniejszego artykułu jest najpierw wyjaśnienie właściwego rozumienia kultu Maryi w Kościele, ukazanie Jej miejsca na drodze wiary, a przede wszystkim roli, jaką może odegrać duchowość maryjna w działalności duszpasterskiej Kościoła, szczególnie w środowisku młodzieży.

Duszpasterstwo to nic innego jak realizacja misji, jaką zlecił Kościołowi jego założyciel, Jezus Chrystus, by urzeczywistnić dzieło zbawienia człowieka i posłać do ewangelizacji świata¹. To inaczej mówiąc zorganizowana działalność zbawcza Kościoła, która realizowana jest poprzez formy duszpasterstwa zwyczajnego (sprawowanie

¹ Por. R. Kamiński, W. Przygoda, *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 201.

sakramentów, głoszenie Słowa Bożego itp.), a także poprzez formy duszpasterstwa nadzwyczajnego (nadzwyczajne działania duszpasterskie skierowane do tych, którzy nie mogą korzystać z form zwyczajnych) – specjalnego (działania duszpasterskie skierowane do określonych grup wiekowych, stanowych, specyficzne grupy duszpasterskie – ruchy i stowarzyszenia) czy specjalistycznego (dotyczącego osób w szczególnych sytuacjach życiowych na przykład wykluczonych społecznie czy uzależnionych)². Duszpasterstwo młodzieży będzie właśnie taką działalnością Kościoła tylko skierowaną do młodych ludzi, zarówno poprzez formy indywidualne, jak i wspólnotowe³.

Duszpasterstwo to prowadzenie człowieka do spotkania Chrystusa i przyjęcia Go za Pana, do otwarcia się na Jego miłość i pójścia drogą wyznaczoną przez powołanie do świętości – drogą wzrastania w wierze, nadziei, miłości. To także prowadzenie człowieka do przyjęcia Ducha Świętego i Jego darów, do współpracy z Nim – bez której nie będzie osobistego rozwoju duchowego, jak i do zaangażowania we wspólnotę Kościoła, który z natury swej jest wspólnotą misyjną, czyli też do apostołstwa. Całościowo rzecz biorąc, to doprowadzenie człowieka do wiary owocującej życiem, pełnią ewangelii w Duchu Świętym⁴.

1. Dlaczego czcimy Maryję?

Szukając odpowiedzi na pytanie o rolę, jaką w duszpasterstwie może odegrać czy odgrywa Maryja i dlaczego Kościół czcząc Ją, dał Jej tak szczególne miejsce w swojej wierze trzeba odnieść się do źródeł czci Maryi w Kościele i do właściwego rozumienia pobożności maryjnej. Zakorzone w Piśmie Świętym i tradycji Kościoła nauczanie Soboru Watykańskiego II wyrażone w VIII rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele, a także maryjne nauczanie posoborowych

² Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 210-211.

³ Por. A. Długosz, *Młodzieży duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, dz. cyt., s. 511.

⁴ Por. R. Kamiński, W. Przygoda, *Duszpasterstwo*, dz. cyt. s. 202.

papieży: bł. Pawła VI – adhortacje *Signum Magnum* (1967) oraz *Marialis cultus* (1974), a także św. Jana Pawła II encyklika *Redemptoris Mater* (1987), nie zostawiają wątpliwości, że szczególna cześć Maryi ma cztery podstawowe źródła. Ta szczególna cześć, jaką wierzący żywią do Maryi, wynika z tego, że: jest Matką Boga – Bożą rodzicielką, że przez wiarę i służbę ma współdziałać w dziele zbawienia; że jest duchową Matką Kościoła i Matką każdego ucznia Chrystusa oraz dlatego, że jest Najświętsza z ludzi⁵.

Bł. Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* podaje zasady pobożności maryjnej, których zachowanie jest niezbędne, by ów kult był właściwy i zdrowy, czyli odnoszący się i prowadzący do Boga, a nie stał się kultem samym dla siebie, czyniąc z Maryi jakąś boginię; by był uwielbieniem Boga i prowadził do jeszcze ściślejszego się z Nim zjednoczenia⁶. Są to następujące zasady: trynitarna, chrystologiczna, pneumatologiczna, eklezjologiczna, biblijna, liturgiczna, ekumeniczna, antropologiczna, naśladowania, hierarchii nabożeństw maryjnych, poprawnego obrazu Boga i Chrystusa, teologicznego kontekstu oraz komplementarności⁷. Bez wątpienia najistotniejszymi zasadami są tu trynitarna, chrystologiczna, eklezjologiczna, biblijna i antropologiczna. Ogólnie rzecz biorąc można powiedzieć, niejako streszczając najważniejsze z tych zasad, że tylko taki kult Maryi, która ma odniesienie do tajemnicy Boga w Trójcy Świętej Jedyne-go, który odnosi się do miejsca Maryi w historii zbawienia jako Matki Chrystusa – Zbawiciela i Odkupiciela człowieka⁸; który stawia Maryję we właściwym miejscu w tajemnicy Kościoła; który jasno podkreśla człowieczeństwo i wybranie Maryi oraz ma silne oparcie na słowie

⁵ Por. T. Siudy, Źródła i podstawy kultu maryjnego, w: *Kościół czci Matkę swego Pana*, red. W. Siwak, Przemyśl 2003, s. 15-25.

⁶ Paweł VI, *Jak czcić Matkę Bożą? Adhorencja apostołska Marialis cultus*, Niepokalanów 1984, nr 24-32.

⁷ M. Chmielewski, *Zasady pobożności maryjnej*, w: *Wielka Księga Duchowości*, red. M. Chmielewski, Kraków 2015, s. 187-188.

⁸ Por. S. Grzechowiak, *Pastoralne aspekty współczesnej mariologii*, *Studia Gnesnensia* 4(1978), s. 80.

Bożym, będzie właściwym i prowadzącym do głębszego i owocniejszego spotkania z Bogiem i wzrostu w wierze, nadziei i miłości.

Wierzący wyrażają swoją wyjątkową cześć dla Maryi na cztery sposoby – jak na to wskazuje nr 66 Konstytucji Soboru Watykańskiego o Kościele – są to: veneratio, czyli cześć i szacunek (*cześć Maryi ze względu na Boga i dla Boga nie dla samej siebie*); dilectio – umiłowanie jako Matki Boga oraz swojej; invocatio – czyli wzywanie jej wstawiennictwa w różnych potrzebach, także zawierzenie się Jej oraz imitatio, czyli naśladowanie, by jak Ona wierzyć, jak Ona kochać, jak Ona nieść Boga bliźnim⁹. Podsumowując można powiedzieć, że właściwy kult Najświętszej Maryi Panny ma dwa istotne aspekty: kultyczny – uwielbienie Boga i zbliżenie do Niego przez Maryję i z Maryją oraz egzystencjalny – naśladowanie Jej, by wzrastać w wierze i miłości na Jej wzór, by coraz pełniej stawać się chrześcijaninem¹⁰. Maryja jest wzorem, który jest nie tylko zbiorem cech do naśladowania czy kopiowania, ale raczej „obrazem przewodnim” niezbędnym do przeniesienia do życia człowieka¹¹. Pobożność maryjna jest swego rodzaju łącznikiem między nauczaniem ewangelii a praktyką chrześcijańskiego życia¹², który pomaga przejść od formułek definiujących prawdy wiary do zrozumienia ich egzystencjalnego znaczenia, od relatywizmu do odkrycia znaczenia obiektywnej prawdy w ocenie moralnej, co jest bardzo istotne w duszpasterstwie szczególnie młodych¹³. Ten kult znajduje swój szczególny wyraz w tym, co wydarzyło się pod krzyżem, kiedy ostatnią wolą Jezusa było uczynienie Maryi Matką

⁹ Por. S. Grzechowiak, *Pastoralne aspekty współczesnej mariologii*, art. cyt., s. 101-102; K. Pek, *Ku naśladowaniu Maryi*, w: *Kościół czci Matkę swego Pana*, dz. cyt., Przemysł 2003, s. 26-38.

¹⁰ Por. W. Beinert red., *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, Warszawa 1992, s. 52.

¹¹ Paweł VI, *Jak czcić Matkę Bożą? Adhorecja apostolska Marialis cultus*, Niepokalanów 1984, nr 35n; W. Beinert, *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, Communio (1983), nr 5, s. 114.

¹² Por. W. Beinert red., *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, dz. cyt., s. 54.

¹³ Por. K. Świąt, *Obraz współczesnej młodzieży w Polsce*, Warszawskie Studia Pastoralne 9(2014), nr 2 (23), s. 47 i 51.

wszystkich wierzących, by obdarzać nas swymi łaskami – przez Jej wstawiennictwo i nasze Jej naśladowanie¹⁴ oraz kiedy umiłowany uczeń wziął Maryję do siebie, a w nim i my idący za Chrystusem jesteśmy do tego zaproszeni¹⁵. Do tego właśnie zachęcał w *Redemptoris Mater* św. Jan Paweł II, mówiąc o wprowadzeniu Maryi w to wszystko, co stanowi jego własne życie wewnętrzne, poniekąd jego ludzkie i chrześcijańskie „ja”¹⁶. Duszpasterstwo maryjne jest więc opartym na nabożeństwie do Maryi realizowaniem pasterskiej misji Kościoła we wszystkich jej wymiarach¹⁷.

2. Maryjna szkoła wiary i apostołstwa drogą do pełnej dojrzałości chrześcijańskiej

Jak pisze bł. Paweł VI w 21 numerze adhortacji *Marialis cultus* o kulcie Najświętszej Maryi Panny: „Maryja, będąca wzorem dla całego Kościoła w oddawaniu czci Bogu, jest oczywiście nauczycielką pobożności także dla poszczególnych chrześcijan. Wcześniej zaczęli oni spoglądać na Nią, by tak jak Ona ze swego własnego życia uczynić kult należny Bogu, a z samej czci zadanie swego życia”¹⁸. Uwielbienie Boga i zjednoczenie z Nim to jednocześnie źródło, ale i cel życia człowieka, a Maryja będąc najpiękniejszym wzorem pobożności, w swej istocie ukazuje realizację tego celu i prowadzi do niego wszystkich wierzących. Jak naucza Sobór Watykański II w 67 numerze konstytucji *Lumen Gentium*: „Prawdziwa pobożność [maryjna] nie polega ani na czczym i przemijającym uczuciu, ani na jakiejś próżnej łatwości, lecz pochodzi z wiary prawdziwej, która prowadzi nas do uznawania przodującego stanowiska Bogarodzicielki i pobudza do

¹⁴ Paweł VI, *Adhortacja Apostolska Signum Magnum*, Niepokalanów-Lasek – Lublin 1996, cz. II, nr 5.

¹⁵ S. C. Napiórkowski, *Ja, Służebnica Pana*, Lublin 2009, s. 324.

¹⁶ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Poznań 2018, nr 45.

¹⁷ S. C. Napiórkowski, *Maryjne duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastorlanej*, dz. cyt., s. 460.

¹⁸ Paweł VI, *Jak czcić Matkę Bożą? Adhortacja apostolska Marialis cultus*, dz. cyt., nr 21.

synowskiej miłości ku Matce naszej oraz do naśladowania Jej cnót¹⁹. Nie ma tu więc wątpliwości co do tego, że autentyczna i właściwa pobożność Maryjna to nie tylko nabożeństwa maryjne, to nie tylko zachwyty i uczcie związane z Matką Boga, ale nade wszystko naśladowanie jej cnót, by jak Ona przez pokorę i zawierzenie Bogu stać się Jego narzędziem, by przez miłość służyć Bogu i człowiekowi i stawać się świadkiem ewangelii. Właśnie to potwierdza Sobór, kiedy naucza w kolejnym numerze tej konstytucji: „Rozmaite formy pobożności względem Bożej Rodzicielki, jakie Kościół w granicach zdrowej i prawowiernej nauki zatwierdził stosownie do warunków czasu i miejsca oraz stosownie do charakteru i umysłowości wiernych, sprawiają, że gdy Matka czci doznaje, to poznaje się, kocha i wielbi w sposób należyty i zachowuje przykazania Syna, przez którego wszystko (por. Kol 1, 15-16) i w którym wiekuistym Ojcu «spodobało się, aby przebywała... wszelka pełność» (Kol 1, 19)”²⁰. Prawdziwa pobożność maryjna prowadzi do większego umiłowania Syna i realizacji Jego woli wyrażonej w ewangelicznym nauczaniu, a szczególnie w nowym przykazaniu miłości oraz w misyjnym posłaniu uczniów²¹. Tylko tam idzie się autentycznie przez Maryję do Jezusa, gdzie też realizuje się droga przez Jezusa do Maryi²². Większa miłość Matki, jaką jest Maryja, prowadzi zawsze do większej miłości Boga i bliźniego i jest impulsem do realizacji Królestwa Bożego w swoim życiu²³.

¹⁹ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, Poznań 2002, nr 67.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Paweł VI, *Marialis cultus*, nr 25; por. S. M. Meo, *Kult Najświętszej Maryi Panny w Kościele Powszechnym od konstytucji Lumen Gentium do encykliki Redemptoris Mater*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od Lumen Gentium do Redemptoris Mater 1964 – 1987*, Częstochowa 1994, s. 60.

²² Por. Jan Paweł II, *Redemptoris Mater*, nr 26; S. C. Napiórkowski, *Ja Służebnica Pana*, Lublin 2009, s. 325; Paweł VI, *Adhortacja Apostolska Signum Magnum*, dz. cyt., nr 2.

²³ Por. A. Wojtczak, *Duszpasterskie implikacje nauki encykliki „Redemptoris Mater” o pośrednictwie Maryi*, *Homo Dei* R. 64, 1995, nr 4, s. 56.

Jak zauważa A. Ziegenaus „duchowość maryjna jest podstawową formą egzystencji chrześcijańskiej i dlatego nie może być umiejscawiana na tym samym poziomie co duchowości partykularne”²⁴. Maryja jest czytelnym i pociągającym wzorem inspirującym jednocześnie do zaangażowania w apostołskie dzieło Kościoła²⁵. Maryja to niekiedy jedyny element łączący ludzi z życiem Kościoła, jedyny punkt odniesienia w życiu wiary, jedyne miejsce „zaczepienia” do działalności ewangelizacyjnej²⁶.

Św. Jan Paweł II nauczał, że żyjąc w Chrystusie i Kościele nie sposób nie dostrzec ich Matki, że nie można głosić Chrystusa, a pomijać Maryję, która jest żywym katechizmem²⁷. Ojciec Święty Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium* pisze: „Istnieje styl maryjny w działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Za każdym razem, gdy spoglądamy na Maryję, znów zaczynamy wierzyć w rewolucyjną moc delikatności i czułości. W Niej dostrzegamy, że pokora i delikatność nie są cnotami słabych, lecz mocnych, że nie potrzebują źle traktować innych, aby czuć się ważni. Patrząc na Nią, odkrywamy, że Ta, która wielbiła Boga, ponieważ «strąca władców z tronu», a «bogaczy odprawia z niczym», jest tą samą, która wprowadza ciepło domowego ogniska w nasze poszukiwanie sprawiedliwości. Jest również Tą, która zachowuje uważnie «wszystkie te sprawy i rozważa je w swoim sercu» (Łk 2, 19). Maryja umie rozpoznawać ślady Ducha Bożego w wielkich wydarzeniach, a także w tych wydających się nieuchwytnymi. Kontempluje tajemnice Boga w świecie, w dziejach i w życiu codziennym każdego i wszystkich. Jest niewiastą modlącą się i pracującą w Nazarecie, i jest również naszą Panią gotowości, tą, która opuszcza swoje miasteczko, by pomóc innym «z pośpiechem» (Łk 1, 39). Ta dynamika sprawiedliwości i delikatności, kontemplacji i szybkiego wyruszenia

²⁴ Zob. A. Wojtczak, *Mariologia w służbie duszpasterstwa*, Salvatoris Mater 11(2009) nr 3, s. 141.

²⁵ Por. S. C. Napiórkowski, *Maryjne inspiracje pracy apostołskiej*, w: tenże, *Matka swojego Pana*, Opole 1988, s. 226-227.

²⁶ Por. A. Wojtczak, *Mariologia w służbie duszpasterstwa*, dz. cyt., s. 143.

²⁷ Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, w: tenże, *Encykliki i adhortacje: 1979-1981*, Warszawa 1983, nr 73.

w drogę do innych – to wszystko czyni z Niej kościelny wzór dla ewangelizacji”²⁸. Maryja więc to tylko ta, która wyprasza potrzebne łaski, nie tylko nauczycielka wiary i miłości, ale i Ta, która inspiruje i wspomaga w realizacji ewangelizacyjnego zadania każdego ucznia Chrystusa. Pobożność Maryjna jest tym, co pobudza do zaangażowanie w ewangelizację i jednocześnie jej podporą – ona łączy to, co składa się na rzeczywistość głoszenia Chrystusa – zjednoczenie z Nim, uległość Duchowi Świętemu, łączność z Kościołem i troska o zbawienie bliźniego²⁹. Nieprzypadkowo więc w wielu ruchach maryjnych jest też bardzo wyraźny i istotny rys apostołski – z Maryją do drugiego człowieka – będący realizacją powołania do ewangelizacji świata, do świadectwa życia ewangelią w środowisku życia rodzinnego, zawodowego czy społecznego. Maryja to swego rodzaju wzór realizacji powołania otrzymanego od Boga. Szczególną rolę kultu Najświętszej Maryi Panny w duszpasterstwie możemy dostrzec w sprawdzonej przez wiele wieków polskiej tradycji, gdzie miłość do Matki Zbawiciela była nośnikiem wiary i wartości ewangelicznych³⁰.

3. Działalność formacyjna Kościoła oparta na duchowości maryjnej

Dokument Konferencji Episkopatu Polski z 2008 roku zatytułowany „*Młodość z Chrystusem*” dotyczący posługi duszpasterskiej wśród młodych ukazuje aktualne i istotne obszary pracy formacyjnej, które tak naprawdę są też istotne i potrzebne w formacji dorosłych. Wymienione w tym dokumencie są następujące ważne sfery formacji: biblijna, duchowa, eklezjalna, moralna, apostołska, misyjna, społeczna i patriotyczna³¹. Określają one niejako zakres zadań posługi

²⁸ Franciszek, *Adhortacja apostołska Evangelii gaudium*, Częstochowa 2014, nr 288, s. 179-180.

²⁹ Por. J. Laurenceau, *Ewangelizacja a pobożność maryjna*, w: *Mały słownik maryjny*, Niepokalanów 1987, s. 20-21.

³⁰ Por. G. Bartosik, *Rola i znaczenie kultu maryjnego w duszpasterstwie*, w: *Tylko służyć*, red. W. Gałązka, t. 1/2, Warszawa 2016, s. 15-17.

³¹ Por. Rada KEP ds. duszpasterstwa młodzieży, *Młodość z Chrystusem-Biskupi Polscy do młodzieży*, Tarnów 2008, s. 69-75.

duszpasterskiej, która w ten sposób obejmuje formację całego, nie tylko młodego człowieka. Sfery te oczywiście wymagają nieustannej formacji nie tylko w młodym wieku, a praca nad nimi jest tak samo istotna i w późniejszym wieku.

Duszpasterstwo młodzieży kojarzone jest najczęściej z Ruchem Światło-Życie, Katolickim Stowarzyszeniem Młodzieży, duszpasterstwem harcerzy, niezależnymi od żadnych ruchów czy stowarzyszeń duszpasterskimi grupami młodzieżowymi oraz ewentualnie z zaangażowaniem młodych w inne ruchy, niebędące stricte młodzieżowymi jak Szkoły Nowej Ewangelizacji, Odnowa w Duchu Świętym, Droga Neokatechumenalna itp. Bardzo mało zauważane są niestety młodzieżowe ruchy maryjne, w które angażuje się wiele młodych osób. Są to między innymi: Sodaliczka Mariańska, Młodzieżowy Ruch Rycerstwa Niepokalanej, Młodzież Szentszacka, Stowarzyszenie dzieci i młodzieży Maryjnej czy Wincentyńska Młodzież Maryjna. W ruchach tych to duchowość Maryjna leży u podstaw formacji, wydając i dzisiaj wiele owoców. Warto zauważyć też, że wspomniany już Ruch Światło-Życie – założony przez Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego – aktywnego członka Sodaliczki Mariańskiej oraz Rycerstwa Niepokalanej – ma także bardzo mocny rys maryjny. Właśnie w duchowości tego ruchu to Maryja Niepokalana jest wzorem nowego człowieka.

Maryjna formacja młodych jest często niezauważana lub niedoceniana, a właśnie w duchowości takich ruchów Maryja jest dla młodego, nierzadko zagubionego czy poranionego człowieka, nie tylko wzorem, ideałem i inspiracją, ale także, co ważne, autorytetem, nauczycielką, przewodniczką – niejako Hodegetrią – wskazującą i prowadzącą na spotkanie z żywym Bogiem. Matka Boża staje się nie tyle tylko niedoścignionym wzorem, co swego rodzaju „matrycą” ukazującą cel i powołanie człowieka, którego realizacja jest owocem bycia jak Ona – pełnym łaski. Maryja staje się swego rodzaju autorytetem, ważną inspiracją tam, gdzie takich potrzebnych autorytetów brakuje, a zarazem pomaga ukazany w sobie cel osiągnąć będąc nie tylko Matką, ale i powierniczką – przyjaciółką, wstawiając się u Boga wyprasząc potrzebne łaski, wprowadzając w dojrzałą relację

z Bogiem, a jednocześnie uczy, jak iść do drugiego człowieka – być apostołem, a nawet wspiera na drodze uzdrowienia zranionych relacji czy odnalezienia utraconych więzi. To właśnie Ona jest, może być drogą dla młodego człowieka, do odkrycia swojej wartości i godności w oczach Boga, a co za tym idzie do odkrycia sensu życia i swojego powołania. To wszystko może realizować się na drodze formacji obejmującej wszystkie aspekty wskazane przez wspomniany wyżej dokument Konferencji Episkopatu Polski³² i mającej jednocześnie swoje oparcie czy odniesienie do Maryi i Jej obecności w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Można to ująć w poniższym przykładowym schemacie:

- Maryja prowadząca do dojrzałej relacji ze Stwórcą i Zbawicielem – maryjna szkoła wiary – *formacja biblijna i duchowa*,
- Maryja ucząca współpracy z Duchem Świętym – maryjna szkoła życia chrześcijańskiego – *formacja liturgiczna i moralna*,
- Maryja niosąca Chrystusa światu – maryjna szkoła apostołstwa – *formacja misyjna i apostołska*,
- Maryja służąca – maryjna szkoła miłości bliźniego, miłości społecznej i miłości ojczyzny – *formacja moralna, społeczna i patriotyczna*,
- Maryja posłuszna realizująca wolę Bożą, współpracująca w dziele zbawienia – maryjna szkoła życia we wspólnocie Kościoła i realizacji swojego powołania – *formacja eklezjalna i apostołska*.

Formacja w ruchach maryjnych to nie tylko nabożeństwo do Matki Boga, ale Maryjna szkoła życia chrześcijańskiego ujętego całościowo, obejmującego całe człowieczeństwo, wszystkie sfery życia i działalności człowieka, to szkoła życia wiary i miłości Boga oraz człowieka, znajdującego swoje potwierdzenie w świadectwach życia i zaangażowaniu apostołskim. Pobożność Maryjna prowadzi do dojrzałej osobistej relacji z Jezusem Chrystusem, na którego wskazuje Matka, jest szkołą współpracy z Duchem Świętym, wprowadza w misterium Kościoła i do udziału w jego misji, realizując wszystko, co stanowi

³² Por. tamże, s. 69-75.

teologiczne podstawy duszpasterstwa młodzieży³³. Można to przykładowo dokładnie zaobserwować w Zasadach Ogólnych Sodalicii Mariańskich, gdzie położony jest nacisk na całościową formację, która ma owocować w zaangażowaniu w ewangelizacyjną misję Kościoła. Jeżeli małe grupy religijne są szansą ewangelizacji młodzieży, będąc środowiskiem doświadczenia wiary żywej opartej na osobistym spotkaniu z Bogiem, miejscem formacji i świadectwa³⁴, to ileż bardziej tę misję mogą zrealizować wspólnoty znajdujące oparcie w duchowości maryjnej. Właśnie takie grupy mają tym większą szansę przyczynić się do odnowy parafii, dając to, czego brakuje w życiu ogólnoklejszalnemu, będąc nie tylko środowiskami żywej wiary, ale też świadectwa i apostołskiego zaangażowania³⁵.

4. Prawdziwy kult NMP drogą do realizacji celów duszpasterstwa nie tylko młodzieży

Powiedzieć trzeba zatem, że jeżeli przez skuteczne duszpasterstwo w życiu wierzących ma urzeczywistniać się zbawcze dzieło Chrystusa – realizujące się dzięki działaniu łaski, możliwemu przez dojrzałe życia wiarą – i owocujące życiem ewangelią, będącym świadectwem prowadzącym innych do spotkania Boga, to trudno nie zauważyć, że właśnie w Maryi najpełniej objawia się taki ideał chrześcijanina – tego, kto spotyka Boga, słucha Jego słowa i przez pełnię łaski realizuje je, stając się świadkiem wnoszącym ze sobą Boga do miejsc swej ludzkiej obecności i działalności. Czy mamy lepszy niż w Maryi wzór dojrzałości chrześcijańskiej, czy dojrzałego człowieczeństwa? Współpracy z łaską? Zawierzenia i pokory? Miłości czynu? Apostolstwa? A przecież istotą nabożeństwa ku Niej nie jest ani sam zachwyt Jej osobą,

³³ Por. D. Lipiec, *Teologiczne podstawy duszpasterstwa młodzieży*, Warszawskie Studia Pastoralne 9 (2014), nr 2 (23), s. 9-33.

³⁴ Por. M. Fiałkowski, *Małe grupy religijne środowiskiem ewangelizacji młodzieży*, Warszawskie Studia Pastoralne, rok 9(2014), nr 2 (23), s. 226-228.

³⁵ Por. R. Kamiński, *Małe grupy religijne a odnowa Kościoła*, Homo Dei 54:1995 nr 4, s. 43-44.

ani koncentracja na samej Jej osobie, ale właśnie stawanie się jak Ona wobec Boga i wobec drugiego człowieka.

Pełnić wolę Bożą jak Maryja, zawrzeć Bogu jak Ona, kochać Boga i ludzi jak Ona, współpracować z łaską jak Ona, zrealizować swoje życiowe powołanie jak Ona, żyć jak Ona, a wreszcie być świętym jak Ona, to nic innego jak cel każdego wierzącego, a więc i cel działań duszpasterskich – całej zbawczej działalności Kościoła. Jakże więc z tak wzniosłego wzoru i pomocy nie korzystać? Maryja nie tylko jest drogowskazem, ale i wsparciem, pomocą przez swoje przemożne wstawiennictwo u Boga. To najpewniejsza droga do pełni człowieczeństwa, wiary, miłości – do życia Bogiem i w Bogu. Czyż nie o to chodzi w życiu wierzących? Czyż właśnie nie do spotkania z żywym Bogiem mamy prowadzić młode pokolenie, ale także i wierzących w każdym wieku? Bez odkrycia osobowej więzi z Bogiem i Jego wszechogarniającej miłości oraz osobistej odpowiedzi człowieka na nią żadne działanie duszpasterskie nie będzie owocne i stanie się tylko narzucaniem określonej ideologii czy tradycji. Maryja jest właśnie tą, która otwartym sercem powiedziała Bogu TAK! FIAT! Otwarta na Jego miłość, przyjęła Jego wolę, by mogła się ona zrealizować w Jej życiu, a przez Nią i w zbawieniu całego świata. Maryjna szkoła życia wiary, miłości, apostołstwa jest piękną, wciąż aktualną i – co potwierdza przykład wielu świętych żyjących szczególnie nabożeństwo do Maryi – skuteczną drogą do pełni człowieczeństwa, do świętości, a o to przecież chodzi w całej duszpasterskiej działalności Kościoła w środowisku młodzieży, jak i dorosłych. Wszystko w myśl zasady przez Maryję do Jezusa, ale i od Jezusa do Maryi³⁶ – bo to On z wysokości krzyża uczynił Ją naszą Matką i dał nam za pomoc i obronę. To dar samego Mistrza, czyż więc nie byłoby błędem z tego daru nie skorzystać? Tym bardziej jak powiedział Ludwik Maria Grignon de

³⁶ Por. S.C. Napiórkowski, *Adhortacja Pawła VI Marialis cultus i encyklika Jana Pawła II Redemptoris Mater w odnowie kultu maryjnego*, w: *Błogosławić mnie będą*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1990, s. 80.

Montfort: „Kto nie ma Maryi za Matkę, ten nie ma Boga za Ojca”³⁷. Jest też rzeczą oczywistą, że w kwestii szukania szczegółowych form pracy i zastosowania jak najbardziej optymalnych rozwiązań pastoralnych związanych z pracą formacyjną opartą na duchowości maryjnej potrzebne są konkretne badania dotyczące duszpasterstwa parafialnego czy w ramach konkretnych ruchów. Jeżeli jednak, jak mówi wspomniany już św. Ludwik Grignon: „Jezus jest cały w Maryi, a Maryja cała w Jezusie”³⁸, to nie ma wątpliwości, że tam, gdzie zdrowa duchowość Maryjna, tam i prosta droga ku Bogu, ku świętości, droga, która nigdy nie traci nic ze swej aktualności, także w duszpasterstwie młodzieży. Nikt inny przecież tylko sam Bóg włączył Maryję w dzieło zbawienia, więc jeśli duszpasterstwo ma realizować Boże plany, nie może nie być maryjne³⁹. Nie ulega wątpliwości, że w życiu młodych Maryja jest mało zauważana lub niedoceniana, oraz że osoba Maryi nie jest łatwą odpowiedzią na problemy młodych, jednakże właściwie ukazana Maryja, szczególnie w swojej ludzkiej – historycznej postaci jako przeżywająca różne chwile, radosne i bolesne w swym życiu – tak jak młodzi – może stać się bliską Przewodniczką wskazującą na Boga i wiarę jako na odpowiedź na problemy młodości⁴⁰. W Maryi plan zbawienia zrealizował się już w pełni, a nabożeństwo do Niej jest skuteczną pomocą dla człowieka – również młodego – by Bóg ten plan mógł urzeczywistnić także w jego życiu⁴¹, a to właśnie jest przecież zbawczym posłannictwem Chrystusa, które ma realizować się w Kościele⁴².

³⁷ L. M. Grignon de Montfort, *Traktat o doskonałym nabożeństwie do NMP*, Ząbki 2013, s. 48.

³⁸ Tamże, s. 257.

³⁹ T. Makowski, *Mariologiczne implikacje teologii duszpasterstwa*, *Studia Gnesnensia* 4 (1978), s. 138.

⁴⁰ Por. W. Pierożek, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii a duszpasterstwo młodzieży*, *Seminare* 20 (2004), s. 188.

⁴¹ Tamże, s. 139.

⁴² Tamże, s. 159.

Maryja, odgrywając szczególną rolę w tajemnicy naszego zbawienia, ma także wyjątkowe miejsce w wierze i pobożności Kościoła. Prawdziwa pobożność maryjna zawsze prowadzi człowieka do głębszej i dojrzałej relacji z Bogiem, do wzrostu w wierze i miłości, a w efekcie i do dojrzałego świadectwa życia ewangelią. Całe życie Maryi – Jej postawa wiary i miłości względem Boga, owocująca w relacji do człowieka, to swoisty model życia chrześcijańskiego, którego fundamentem jest relacja z Bogiem, a celem świadectwo życia i udział w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Wzywaniem wstawiennictwa Maryi, jak i wpatrywanie się w Jej Osobę to szkoła życia chrześcijańskiego, dobry fundament własnego rozwoju i ukierunkowania swoich pragnień i życiowych celów. Odkrywając w Niej wielkość miłości Boga przejawiającej się w działaniu łaski, a także wielkość człowieka i znaczenie jego wyborów, człowiek, zwłaszcza młody zyskuje swego rodzaju projekt na życie i odpowiedź na pytanie o Jego sens. Różne okoliczności życia Maryi, nie zawsze łatwe, jak i różne aspekty to dla młodego i nie tylko człowieka swego rodzaju szkoła: wiary, życia chrześcijańskiego w różnych jego moralnych aspektach, apostołstwa – miłości bliźniego, miłości społecznej, a nawet i miłości ojczyzny. Właśnie to skutecznie wykorzystują ruchy maryjne, gdzie fundamentem pracy formacyjnej – duszpasterskiej jest zdrowa cześć Maryi i szeroko rozumiana duchowość maryjna. Warto więc dostrzeżać zarówno maryjną perspektywę duszpasterstwa młodzieży, jak i ruchy, które z niej korzystają, bo nie jest to ani relikw przeszłości, ani forma duchowości zarezerwowana tylko dla starszych osób, ale wciąż aktualna i skuteczna droga formacji dla młodych, którzy w Maryi mogą odnaleźć zarówno wzór, autorytet, jak i Matkę i Powierniczkę na drodze życia, prowadzącą na wyżyny życia duchowego, wyżyny człowieczeństwa.

Streszczenie

Duszpasterstwo młodzieży jest działalnością Kościoła skierowaną do młodych ludzi zarówno poprzez formę oddziaływania indywidualnego, jak

i wspólnotowego, którego celem jest realizacja dzieła zbawienia i posłania do ewangelizacji. Bardzo mało zauważane są niestety młodzieżowe ruchy maryjne, w które angażuje się wiele młodych osób, jak np. Sodalicja Mariańska. Maryja w formacji młodych w duchowości takich ruchów jest dla młodego, nierzadko zagubionego czy poranionego – człowieka nie tylko ideałem – ale inspiracją, także autorytetem, nauczycielką, przewodniczką wskazującą i prowadzącą na spotkanie z żywym Bogiem. Maryjna szkoła wiary, maryjna szkoła życia chrześcijańskiego, maryjna szkoła apostołstwa, maryjna szkoła miłości bliźniego czy maryjna szkoła życia we wspólnocie Kościoła i realizacji swojego powołania, to aktualne propozycje będące miejscem realizacji celów duszpasterstwa młodzieży. Formacja w ruchach maryjnych to nie tylko nabożeństwo do Maryi, ale maryjna szkoła życia chrześcijańskiego ujętego całościowo, która obejmuje wszystkie sfery życia i działalności człowieka. Nikt inny przecież tylko sam Bóg włączył Maryję w dzieło zbawienia, więc jeśli duszpasterstwo ma realizować Boże plany, nie może nie być maryjne. Osoba Maryi właściwie ukazana jako przeżywająca różne chwile radosne i bolesne w swym życiu może stać się bliską Przewodniczką wskazującą na Boga i wiarę jako na odpowiedź na problemy młodości.

Summary

Youth ministry is the Church's activity directed to young people, both through individual and community forms. The purpose of this activity is to carry out the work of salvation and evangelisation of young people. Unfortunately, the youth Marian movements are very little noticed, but in this movements-such as the Marian Sodality-many young people are involved. Mother of God in the formation of young people in the spirituality of this movements is for the young-often lost or wounded-not only an idea-but an inspiration, and also an authority-teacher-guide-pointing and leading to a meeting with the living God. The Marian school of faith-the Marian school of Christian life-the Marian school of the apostolate-the Marian school of charity or the Marian school of life in the community of the Church and the fulfillment of their vocation are current proposals of this movements that are the place where the goals of pastoral ministry are realized. Formation in the Marian movements is not only devotion to Mary, but the Marian school of Christian life captured as a whole and covers all spheres of human life and activity. No one else alone God alone has included Mary in the work of salvation, so if pastoral work is to carry out God's plans, it can not fail to

be Marian. A person of Mary, properly portrayed as experiencing various joyful and painful moments in her life, can become a close Guide pointing to God and faith as a response to the problems of youth.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, duszpasterstwo młodzieży, duszpasterstwo maryjne, pobożność maryjna, nowa ewangelizacja, ruchy i stowarzyszenia kościelne, mariologia, formacja

Key words: pastoral ministry, pastoral ministry of youth, marian pastoral ministry, marian spirituality, new evangelisation, ecclesiastical movements, mariology, christian formation

Bibliografia

- Bartosik G., *Rola i znaczenie kultu maryjnego w duszpasterstwie*, w: *Tylko służyć*, red. W. Gałązka, t. 1/2, Warszawa 2016, s. 13-22.
- Beinert W. (red.), *Cześć Maryi dzisiaj. Propozycje pastoralne*, Warszawa 1992.
- Beinert W., *Pobożność maryjna jako szansa pastoralna*, *Communio* (1983), nr 5, s. 104-110.
- Chmielewski M., *Zasady pobożności maryjnej*, w: *Wielka Księga Duchowości*, red. M. Chmielewski red., Kraków 2015, s. 187-188.
- Długosz A., *Młodzieży duszpasterstwo*, w: R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2006, s. 511-513.
- Fiałkowski M., *Małe grupy religijne środowiskiem ewangelizacji młodzieży*, *Warszawskie Studia Pastoralne*, rok 9(2014), nr 2 (23), s. 213-228.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium*, Częstochowa 2014.
- Grignon de Montfort L., *Traktat o doskonałym nabożeństwie do NMP*, Ząbki 2013.
- Grzechowiak S., *Pastoralne aspekty współczesnej mariologii*, *Studia Gnesnensia*, tom IV(1978), s. 69-131.
- Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, w: tenże, *Encykliki i adhortacje 1979-1981*, Warszawa 1983.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris Mater o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Poznań 2018.
- Kamiński R., Przygoda W., *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 201-209.
- Kamiński R., *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 209-212.
- Kamiński R., *Małe grupy religijne a odnowa Kościoła*, *Homo Dei* 54:1995 nr 4, s. 37-48.

- Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, w: Sobór Watykański II, Poznań 2002, s. 104-166.
- Laurenceau J., *Ewangelizacja a pobożność maryjna*, w: *Mały Słownik Maryjny*, red. M. Wiśniewska red., Niepokalanów 1987, s. 19-21.
- Lipiec D., *Teologiczne podstawy duszpasterstwa młodzieży*, Warszawskie Studia Pastoralne, rok 9(2014), nr 2 (23), s. 9-33.
- Makowski T., *Mariologiczne implikacje teologii duszpasterstwa*, Studia Gnesnensia, tom IV(1978), s. 132-162.
- Meo S. M., *Kult Najświętszej Maryi Panny w Kościele Powszechnym od konstytucji Lumen Gentium do encykliki Redemptoris Mater*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od Lumen Gentium do Redemptoris Mater 1964 – 1987*, Częstochowa 1994, s. 59-61.
- Napiórkowski S. C., *Adhortacja Pawła VI Marialis cultus i encyklika Jana Pawła II Redemptoris Mater w odnowie kultu maryjnego*, w: *Błogosławić mnie będą*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1990, s. 73-81.
- Napiórkowski S. C., *Ja Służebnica Pana*, Lublin 2009.
- Paweł VI, *Jak czcić Matkę Bożą? Adhorencja apostolska Marialis cultus*, Niepokalanów 1984.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska Signum Magnum*, Niepokalanów – Lasek – Lublin 1996.
- Pek K., *Ku naśladowaniu Maryi*, w: *Kościół czci Matkę swego Pana*, red. W. Siwak, Przemyśl 2003, s. 26-38.
- Pierozek W., *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii a duszpasterstwo młodzieży*, Seminare, 20/2004, s. 181-194.
- Rada KEP ds. duszpasterstwa młodzieży, *Młodość z Chrystusem – Biskupi Polscy do młodzieży*, Tarnów 2008.
- Siudy T., *Źródła i podstawy kultu maryjnego*, w: *Kościół czci Matkę swego Pana*, red. W. Siwak, Przemyśl 2003, s. 15-25.
- Święs K., *Obraz współczesnej młodzieży w Polsce*, Warszawskie Studia Pastoralne, rok IX (2014), nr 2 (23), s. 33-54.
- Wojtczak A., *Duszpasterskie implikacje nauki encykliki „Redemptoris Mater” o pośrednictwie Maryi*, Homo Dei R. 64, 1995, nr 4, s. 49-58.
- Wojtczak A., *Mariologia w służbie duszpasterstwa*, Salvatoris Mater 11(2009), nr 3, 129-166.

Biogram

O. mgr lic. Marcin Minczyński OSPPE – kapłan w zakonie paulinów; doktorant z zakresu teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; moderator Sodalicji Mariańskiej przy Jasnej Górze; zaangażowany w „Słowo na niedzielę” w Radiu Jasna Góra; rekolekcjonista; duszpasterz w sanktuarium na Jasnej Górze. E-mail: marcin@op.pl.

Ks. MACIEJ BUDNIK

TEOLOGICZNE PODSTAWY ŚLUBU CZYSTOŚCI

Theological basis of a vow of consecrated chastity

Aby znaleźć podstawę i teologiczny sens złożenia ślubu czystości w instytutach życia konsekrowanego, należy przede wszystkim spojrzeć na sposób życia i nauczanie samego Jezusa Chrystusa. Jego egzystencja w ludzkim ciele jest wzorem do naśladowania dla każdego Jego ucznia. W najdoskonalszy sposób naśladowała Go Jego Najwierniejsza Uczennica – Jego własna Matka – Najświętsza Maryja Panna. Maryja jest dla wszystkich chrześcijan wzorem dziewicy i matki. Przez analogię należy podjąć w tym miejscu rozważania o teologicznej czystości i macierzyństwie Kościoła, który jest niepokalaną Oblubienicą Baranka – Jezusa Chrystusa. Do życia w czystości wezwani są wszyscy chrześcijanie, lecz najpełniej teologiczne dziewictwo wyrażają osoby konsekrowane, czyli osoby żyjące w poświęconej Bogu czystości. Artykuł bazuje na wcześniejszych badaniach i przemyśleniach autora, które zostały na nowo objęte refleksją i rozszerzone o dalsze materiały badawcze ukierunkowane ekumenicznie¹.

1. Przykład życia Jezusa Chrystusa

Życie zakonne i rady ewangeliczne czystości, ubóstwa i posłuszeństwa znajdują swoją podstawę w życiu samego Jezusa Chrystusa. Sobór

¹ Podstawą niniejszych rozważań jest praca magisterska autora zatytułowana *Realizacja rad ewangelicznych w życiu konsekrowanym w świetle literatury przedmiotu*, która została napisana pod kierunkiem ks. dra Jarosława A. Sobkowiaka MIC na seminarium z teologii moralnej i obroniona na Papieskim Wydziale Teologicznym w Sekcji św. Jana Chrzciciela w Warszawie dnia 24 maja 2006 roku.

Watykański II naucza, że „Rady ewangeliczne dotyczące poświęconej Bogu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, jako ugruntowane w słowach i przykładach Pana, a zalecane przez Apostołów, Ojców i doktorów Kościoła oraz pasterzy, są darem Bożym, który Kościół otrzymał od swego Pana i z łaski Jego ustawicznie zachowuje”². Identyczne stwierdzenie zawarte jest w *Kodeksie Prawa Kanonicznego*³. Również *Katechizm Kościoła Katolickiego* podaje, że życie radami ewangelicznymi jest pójściem za Chrystusem⁴ i wiernym naśladowaniem sposobu Jego życia⁵. Wszystkie formy przeżywania rad ewangelicznych w życiu konsekrowanym to żywa pamiątka życia i działania Jezusa – Wcielonego Słowa Bożego w odniesieniu do Boga i do ludzi wszystkich pokoleń⁶.

Zatem podstawą życia w czystości jest ugruntowana w słowach i przykładzie postawa samego Jezusa Chrystusa⁷, który jako człowiek żył w dziewictwie Bogu poświęconym. Przyjście Chrystusa na świat – Jego poczęcie, narodzenie i życie w czystości, jest Dobrą Nowiną o zupełnie nowym i wiecznie trwającym przymierzu⁸. Jezus nie począł się w związku małżeńskim, w naturalny sposób dla rodzaju ludzkiego, ale został poczęty mocą samego Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, która po urodzeniu Jezusa – jak Kościół wierzy – pozostała dziewicą. Teologia wyjaśnia, że „Jezus jest Synem

² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej KK), 43.

³ „Rady ewangeliczne, oparte na nauce i przykładzie Chrystusa – Nauczyciela, są darem Bożym, który Kościół otrzymał od Pana i z Jego łaski ustawicznie zachowuje” – *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Rzym 1983, Poznań 1984, kan. 575.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Zakonnicy i życie konsekrowane we wspólnocie chrześcijańskiej*, Poznań 1998, s. 22-23.

⁵ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Rzym 1992, Poznań 1994 (dalej KKK), 918.

⁶ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie *Vita consecrata*, Rzym 1996, Poznań 1996 (dalej VC), 22.

⁷ Por. Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus*, Rzym 1967, 19; J. Augustyn, *Wychowanie do czystości i celibatu kapłańskiego*, Kraków – Ząbki 2000, s. 168.

⁸ Por. A. Cholewiński, *Dobra Nowina dla każdego*, Kraków 2000, s. 24-29.

Boga – prawdziwym Mesjaszem – ponieważ Maryja jest dziewicą (zatem nie jest synem człowieka) i Maryja jest dziewicą, ponieważ Jezus jest Synem Boga (nie jej męża)”⁹. Poprzez fakt swojego poczęcia i narodzin Chrystus wskazuje na zupełnie nowy sposób narodzin, który jest właściwy tylko dla dzieci Królestwa Bożego – powtórne narodzenie z Ducha (por. J 3, 3 – 8).

„W (...) postawie uległości wobec Ojca Chrystus – choć potwierdza godność i świętość życia małżeńskiego i występuje w ich obronie – to jednak sam przyjmuje formę życia dziewiczego, a przez to objawia wzniosłą wartość i przedziwną duchową płodność dziewictwa”¹⁰. Jezus dobrowolnie wybrał taką formę swojej egzystencji ze względu na swoją misję. Nauczając o bezżenności, wyjaśniał różne motywy jej wyboru (por. Mt 19, 12). Sam natomiast wybrał ją ze względu na Królestwo Niebieskie. Wybór życia dziewiczego przez Niego był całkowicie podporządkowany misji, jaką przyszedł wypełnić¹¹. Wszystko w Jego życiu było podporządkowane głoszeniu Ewangelii i dziełu zbawczemu.

Jezus – jako człowiek – miał świadomość, że został posłany od Boga i ma do wypełnienia określoną powinność (por. Łk 2, 49), a to rodziło Jego szczególną więź z Bogiem (nazywał Boga swoim Ojcem, zwracał się do Niego „Abba” [por. Mk 14, 36]). Bezżeństwo Jezusa nie zamykało Go na relacje międzyludzkie. Życie bez własnej rodziny – jako konsekwencja życia w celibacie – otwierało Jezusa na relacje głębsze i dalsze. Życzył sobie, aby do Jego rodziny zaliczeni zostali nie tylko ci, z którymi wiązało Go pokrewieństwo. „Kto bowiem czyni wolę Bożą – nauczał – ten jest Mi bratem i siostrą, i matką” (Mk 3, 35)¹².

⁹ J. W. Gogola, *Czystość konsekrowana: teologia i praktyka*, w: *Formacja zakonna*, t. 3, red. J. W. Gogola, Kraków 1998, s. 25.

¹⁰ VC 22.

¹¹ Por. K. Marmion, *Chrystus wzorem zakonnika*, tłum. J. Andrasz, Kraków 1927, s. 42-47.

¹² Wszystkie cytaty z Biblii za: *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, wyd. I, Warszawa 2017.

W Chrystusie Bóg zawarł z ludźmi Nowe Przymierze. W Pierwszym Testamencie przymierze Boga ze swoim ludem niejednokrotnie ukazane jest za pomocą symboliki małżeńskiej: Bóg poślubia swój naród (por. Oz 2, 18–22; Ez 16), a także wspomina okres narzeczeństwa z Jerozolimą (por. Jer 2, 2). W Jezusie Chrystusie – prawdziwym Mesjaszu – realizuje się to zapowiedziane przymierze. To przymierze dokonało się przez Jego Krew przelaną z miłości do człowieka na drzewie krzyża¹³.

W ofierze Jezusa Chrystusa na krzyżu w pełni ukazuje się ludzkości Jego miłość oblubieńcza. Dosłownie „oblubieńcem” nazwał Mesjasza Jan Chrzciciel (por. J 3, 29). Również Chrystus odnosi ten tytuł do samego siebie, na przykład w przypowieściach o Królestwie Niebieskim, które jest podobne do przyjęcia ślubnego (por. Mt 22, 1–14), jak również do dziesięciu panien, które czekają na oblubieńca, by wejść z nim na ucztę (por. Mt 25, 1–13). Oblubieńcem duszy nazywany jest także Jezus w tekstach mistyków rzymskokatolickich¹⁴ i pismach konfesyjnych zgromadzeń zakonnych innych Kościołów

¹³ W mistycznej interpretacji Nowego Testamentu krzyż ukazwany bywa jako łożo, na którym dokonujące się przymierze przedstawione jest jako konsumpcja związku małżeńskiego. XVI-wieczny dominikanin Ludwik z Granady prowadząc medytację o Męce Pańskiej mówi: „Najświętszy Pan podniósł oczy ku Ojcu i dziękował za dojsie do tego stanu ubóstwa, nagości i pohańbienia dla miłości Jego. Następnie kazano Mu wyciągnąć się na krzyżu, który leżał na ziemi. On jak posłuszny baranek kładzie się na tym łożu, przygotowanym dla Niego przez świat, i wydaje swe ręce i nogi katom na mękę. (...) Gdy Zbawiciel leżał wyciągnięty na tym łożu, przyszedł jeden z oprawców z grubym gwoździem w rękę i (...) zaczął bić młotkiem i otwierać twardemu żelazu drogę poprzez miękkie ciało Pana. (...) W ten sposób święte Ciało zostało przymocowane do krzyża” cyt. za: Ludwik z Granady, *Traktat VI O modlitwie myślniej, w którym wykłada się pokrótce główne tajemnice życia naszego Zbawiciela i inne sprawy*, w: tenże, *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*, tłum. K. Niklewiczówna, Poznań 1987, s. 251-252.

¹⁴ Por. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy czyli żywot bł. siostry Teresy od Dzieciątka Jezus i od Najśw. Oblicza Karmelitanki Bosej (1873 – 1897) przez nią samą skreślony. Listy – poezje*, tłum. W. Galant, wyd. IV, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1924, s. 288.

chrześcijańskich¹⁵. On na krzyżu jest Tym, który poślubia duszę i jednoczy ją z sobą jako Bogiem¹⁶.

Dziewictwo Chrystusa jest płodne. Na sposób Oblubieńca – Małżonka Jezus angażuje całą swoją Osobę. Jak w małżeństwie człowiek angażuje swoje Ciało, tak po dziś dzień Chrystus swojej Oblubienicy – Kościołowi i każdej duszy z osobna w Kościele daje swoje Ciało¹⁷, które jest sakramentem danym przez Umiłowanego w celu miłosego zjednoczenia z Nim¹⁸.

Spoglądając na Jezusa Chrystusa jako człowieka nie można zobaczyć u Niego żadnych pobudek egoistycznych w wyborze życia w celibacie. W Ewangelii ukazuje się Jezus, który nigdy nie zamykał się na innych ludzi, był otwarty na każdego człowieka. Miał również bliskich sobie ludzi: dwunastu apostołów (por. Mt 10, 2), Marię i Martę (por. Łk 10, 38–42), Łazarza nazywał swoim przyjacielem (por. J 11, 11), jak również nawet nazywa przyjacielem Judasza, który Go zdradził (por. Mt 26, 50). Jezus był bardzo serdeczny także w stosunku do dzieci: *I objął je, i błogosławił, kładąc na nie ręce* (Mk 10, 16).

Wbrew zwyczajom i kulturze Jezus łamał wszelkie ówczesne stereotypy. Wykraczał daleko poza przyjęte normy¹⁹. Uważał, że żadna religijność nie może prowadzić człowieka do izolacji. Nie bał się zbliżyć do tzw. „ludzi z marginesu”, przebywał z celnikami i grzesznikami, nazywany był ich przyjacielem (por. Mt 11, 19). Szczególną

¹⁵ „Przy końcu tego roku przeszedłem zjednoczenie Serca Pana Jezusa z moim sercem i przy tym słowa: «Oblubienica moja zamek zapieczętowany». Odtąd pozwolił mi Pan Jezus nazywać siebie „Oblubieńcem Niebieskim”, bo przedtem miałam tak Go nazywać, co było zabronione”, cyt. za: M. F. Kozłowska, *Wyjątki z Objawień w roku 1899 i 1900*, w: *Brewiarzyk mariawicki dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu*, wyd. V, Felicjanów 1967, s. 508.

¹⁶ Por. T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, w: tenże, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983, s. 210.

¹⁷ Por. KK 7.

¹⁸ Por. H. Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, w: *Mistycy nadreńscy. Ścieżka do Boga. Wybór pism*, red. W. Szymona, Poznań 1996, s. 104.

¹⁹ Por. G. Biffi, *Jezus. Centrum kosmosu i historii*, tłum. P. Dyrda, Kraków 2001, s. 52, 54-56.

miłość potrafił okazać jawno grzesznicy (por. J 8, 1–11)²⁰. Jezus nie unikał kobiet, cenił je. Wielokrotnie towarzyszyły Mu one w wędrówkach (por. Łk 23, 55), rozmawiał z kobietą pochodzącą z Samarii (por. J 4, 1–26). W czasie drogi krzyżowej „szło też za Nim wielkie mnóstwo ludu, także kobiet, które płakały i żałośnie zawodziły nad Nim” (Łk 23, 27). Religijnego Żyda tamtego czasu musiała oburzać forma postępowania Jezusa względem kobiet. Dzisiaj, po wielowiekowej refleksji nad bóstwem i człowieczeństwem Jezusa, teologia śmiało może postawić wniosek, że „Jezus jest Bogiem, który stoi ponad (...) formami”²¹.

Jezus swoim ziemskim życiem podkreślał wielkość ofiary, którą należy ponieść dla Królestwa Niebieskiego. Chociaż był człowiekiem bezzennym, żył dla miłości i o miłości nauczał. Jest to miłość wyjątkowa i prawdziwa, której współcześni Mu nie zrozumieli i do dziś nie jest przez wielu ludzi rozumiana²².

2. Najświętsza Maryja Panna – Dziewica i Matka

Z Chrystusem – Synem Bożym jest nieodłącznie związana Jego Matka Maryja, czczona w Kościele jako Bogarodzica – Dziewica.

Jej przyjście było zapowiadane w Starym Testamencie. Już w 734 roku przed narodzeniem Chrystusa prorok Izajasz ogłasza królowi Achazowi prorocstwo zapowiadające dziewicze poczęcie i narodzenie Mesjasza (tak te słowa rozumie Mt 1, 22n oraz tradycja Kościoła): „Pan sam da wam znak: Oto panna pocznie i urodzi syna, i nada mu imię Immanuel” (Iz 7, 14; por. Mi 5, 2). To prorocstwo spełniło się w określonym czasie. „Kiedy nadeszła pełnia czasu, Bóg posłał swego Syna, który narodził się z niewiasty, narodził się pod Prawem, żeby wykupić tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy otrzymali przybrane

²⁰ Por. W. Nigg, *Księga pokutników I*, tłum. V. Hoffmann – Zdrojewska, wyd. II, Warszawa 2001, s. 50-51.

²¹ Benedykt XVI, cyt. za: A. Szostkiewicz, *Bóg kobiet*, Polityka 23.03.2005, <http://bit.ly/wsp43Budnik1> [dostęp: 8.11.2018].

²² Por. J. Duquesne, *Jezus*, tłum. L. Kossobudzki, Gdańsk 1996, s. 107- 109; *Formuła ślubów wieczystych braci ze Wspólnoty z Taizé*, <http://bit.ly/wsp43Budnik2> [dostęp: 8.11.2018].

synostwo” (Ga 4, 4n PE). (...) „Bóg posłał anioła Gabriela do Nazaretu, miasta w Galilei” – podaje ewangelista – „do panny imieniem Maria, zaślubionej Józefowi z rodu Dawida” (Łk 1, 26n).

Prawda wiary, mówiąca że Maryja przed, jak i po urodzeniu Syna była Dziewicą, od początku była wyznawana w Kościele. W jednym z najstarszych tekstów *Wyznania wiary* (sięgającym być może nawet czasów apostoelskich) występuje stwierdzenie: „Wierzę (...) w Jezusa Chrystusa, Syna Jego Jedynego, Pana naszego, który się począł z Ducha Świętego; narodził się z Maryi Panny”²³. Ojcowie III Soboru Powszechnego w Efezie (w 431 roku) stwierdzili, że Jezus „nie urodził się najpierw ze świętej Dziewicy (jako) zwykły człowiek, w którego by potem wstąpiło Słowo, lecz twierdzimy, że już w łonie matki zostało ono złączone z ciałem i cielesnie się urodziło, przyjmując jako własne – urodzenie cielesne... Przeto [święci Ojcowie] nie wahali się nazwać świętej Dziewicy Matką Bożą”²⁴.

W *Anatematyzmach* św. Cyryl Aleksandryjski mówi, że „Jeśli ktoś nie wyznaje, że Emanuel jest prawdziwie Bogiem i dlatego święta Dziewica jest Matką Bożą; zrodziła bowiem według ciała Słowo Boże, które stało się ciałem – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych”²⁵. Określenie Maryi – „Święta Dziewica” jest od początku obecne w terminologii Kościoła. Kościół na Wschodzie zawsze mocno akcentował, że Ona jest ἀειπάρθενος (Aeiparthenos) – zawsze Dziewica, Najczystsza Dziewica²⁶.

Dziewiczość Matki Bożej dobitnie sformułował papież św. Leon Wielki w liście do Flawiana, biskupa Konstantynopola z 449 roku. Pisze w nim, że Jezus Chrystus – Mesjasz i Zbawiciel „został (...) poczęty z Ducha Świętego w łonie Dziewicy – Matki, która wydała

²³ *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bieda, S. Głowa, Poznań 1988 (dalej BF) IX, 4.

²⁴ BF VI, 3.

²⁵ BF VI, 4.

²⁶ Por. H. Ałfiejew, *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009, s. 145.

Go na świat bez naruszenia swego dziewictwa, jak Go była poczęła w nienaruszonym dziewictwie”²⁷.

Rozwijając od zawsze istniejącą myśl teologiczną Kościoła²⁸ papież bł. Pius IX w 1854 roku ogłosił dogmat, że Najświętsza Maryja Panna jest również Niepokalanie Poczęta, to znaczy została zachowana od grzechu pierworodnego i jakiegokolwiek grzechu uczynkowego²⁹. Tak więc z Pisma Świętego i Tradycji Kościoła jasno wynika, że Maryja dziewiczo poczęła Chrystusa i po urodzeniu Syna dziewicą pozostała. Taki jest dogmat katolickiej wiary.

Wydaje się, że w przypadku Maryi, podobnie jak w przypadku Jezusa, dziewictwo nie było konieczne potrzebne dla spełnienia się Misterium Wcielenia i Zbawienia. Wydaje się, że było jednak bardzo pożądane, aby ukazało się w całej pełni to, że Jej Syn miał tylko jednego Rodzica – Ojca, czyli Boga. Zatem Dziewictwo Maryi jest całkowicie podporządkowane jej macierzyństwu³⁰.

Maryja, która była wolna, ponieważ żyła w dziewictwie, mogła wejść, jako człowiek, w pełną relację osobową z Bogiem, gdyż dziewictwo jest najdoskonalszą formą zjednoczenia z Bogiem, a przez Niego z Nim i w Nim ze światem, drugim człowiekiem i sobą samym³¹. Stąd Maryja, zjednoczona z Bogiem, dzięki dziewictwu może powiedzieć Bogu swoje „fiat” – „tak”, pozostając w pełnej dyspozycyjności wobec Boga i duchem, i ciałem³². Maryja została powołana na Matkę Mesjasza. Bóg, żeby dokonać dzieła odkupienia, chciał wolnej współpracy ze swoim stworzeniem – właśnie z Nią – Maryją³³. Jego wolą było

²⁷ BF VI, 7.

²⁸ Por. Benedykt XVI, *Audienca generalna*, Rzym, 7 lipca 2010 r., <http://bit.ly/wsp43Budnik3> [dostęp: 8.11.2018].

²⁹ Por. BF VI, 106.

³⁰ Por. J. W. Gogola, *Czystość konsekrowana: teologia i praktyka*, t. 3, red. J. W. Gogola, dz. cyt., s. 28.

³¹ Por. J. A. Sobkowiak, *Dziewictwo Maryi wobec współczesnej kultury*, *Salvatoris Mater* 4 (2002) nr 1, s. 149-152.

³² Por. *Brewiarz Eucharystyczny Zgromadzenia Mariawitów*, wyd. III, Stoczek 2006, s. 640.

³³ Por. KKK 488.

też, aby Wcielenie poprzedziła zgoda dokonana w wolności Tej, która przeznaczona została na Jego Matkę³⁴. Maryja tą decyzję – śmiało można rzec – dzięki dziewictwu, podjęła w całkowitej wolności³⁵: „Oto ja służebnica Pana, niech mi się stanie według Twego słowa” (Łk 1, 38). W tym momencie dokonał się akt konsekracji mocą Ducha Świętego Maryi Dziewicy. Tym właśnie sposobem stała się w Nowym Przymierzu pierwszą konsekrowaną osobą (poświęconą całą Bogu)³⁶. Ta konsekracja Bogu Dziewicy Maryi jest całkowita, najpełniejsza i najdoskonalsza³⁷.

Maryja wybrała dziewictwo jako formę swojego życia z uwagi na fakt Wcielenia i dzieło odkupienia, które miało się dokonać przez Jezusa poczętego w Jej łonie. Maryja została poślubiona Józefowi (por. Mt 1, 18), jednak ten związek małżeński nie został skonsumowany, gdyż Maryja została brzemienna zanim młodzi małżonkowie zamieszkali razem (por. Mt 1, 18n), a Józef nie żył z Nią, aż urodziła Syna (por. Mt 1, 25). „Zwrot ten ani nie potwierdza, ani nie zaprzecza późniejszego dziewictwa Maryi”³⁸, chociaż w tradycji Kościoła zawsze istniało przekonanie, że „z tego samego łona dziewiczego, z którego Chrystus Pan się narodził, nie nastąpiło inne narodzenie”³⁹, jak pisał o tym w 392 roku św. Syrycjusz do Anyzjusza, biskupa Telesaloniki. Zatem można stwierdzić, że Maryja i Józef stanowili tzw. „białe małżeństwo”.

Dziewictwo Najświętszej Maryi Panny nie wynika z Bożego rozkazu, ale zostało podjęte w wolności dzięki działaniu Ducha Świętego.

³⁴ Por. KK 56.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Zakonnicy i życie konsekrowane we wspólnocie chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 99.

³⁶ Por. Instrukcja Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu*, Rzym 2002, s. 10.

³⁷ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia *Redemptionis donum*, Rzym 1984, Warszawa 2000, s. 17.

³⁸ B. T. Viviano, *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 919.

³⁹ BF VI, 80.

Być może w wolności z wiarą odpowiedzieć na to wezwanie Boga, Maryja została całkowicie przeniknięta łaską Bożą⁴⁰. Powołanie Maryi Dziewicy jest łaską⁴¹ oraz całkowitą inicjatywą samego Boga⁴².

Tak jak w przypadku Jezusa, dziewiczość Maryi jest niezwykle płodna. Czystości nie przeżywała egocentrycznie. Była otwarta na innych ludzi. Wymienić tu należy choćby fakt nawiedzenia Elżbiety. Maryja, choć sama brzemienna, udaje się, by służyć swojej brzemiennej, w podeszłym wieku, krewnej (por. Łk 1, 39–56). Jest również obecna wraz ze swym Synem i Jego uczniami na weselu w Kanie Galilejskiej, w czasie trwania którego dostrzegła brak wina i postanowiła temu zaradzić (por. J 2, 1–12). Oczywistą rzeczą była troska o Jezusa, swojego Syna (por. Mt 12, 46–49) i obecność przy Nim w czasie Jego męki i śmierci (por. J 19, 28–30).

Maryja Panna żyjąc w dziewictwie⁴³, ukazuje jego duchową płodność. Umiłowany przez Chrystusa uczeń Jan zostaje powierzony opiece Maryi (por. J 19, 28–30), a w tym znaku Kościół upatruje powierzenie Matce Bożej wszystkich wierzących. Tak więc Najświętsza Maryja Panna dobrowolnie rezygnuje z macierzyństwa na płaszczyźnie przyrodzonej i staje się matką na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Rodzi wszystkich wierzących dla Boga – „stała się nam matką w porządku łaski”⁴⁴. Sobór Watykański II uczy, że macierzyństwo Maryi w ekonomii łaski trwa nieustannie – poczynając od aktu zgody, którą przy zwiastowaniu wiernie wyraziła i którą zachowała bez wahania pod krzyżem, aż do dopełnienia liczby wybranych. Najświętsza Maryja Panna wzięta do nieba nie zaprzestała zbawczego zadania, lecz poprzez wielorakie swoje wstawiennictwo ustawicznie zjednuje Kościołowi dary zbawienia wiecznego⁴⁵. Dzięki swej macierzyńskiej

⁴⁰ Por. KKK 490–491.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Rzym 1987, 7.

⁴² Por. VC 28.

⁴³ Por. KK 44.

⁴⁴ KK 61.

⁴⁵ „Rola Matki Bożej jest zapodmiotowanie Słowa Bożego w człowieku i jego historii, co umożliwiło Mu stanie się pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Pośrednictwo Maryi odnosi się do jej macierzyńskiego zaangażowania w dzieło

miłości opiekuje się braćmi swojego Syna, pielgrzymującymi jeszcze i narażonymi na trudy i niebezpieczeństwa, póki nie zostaną doprowadzeni do szczęśliwej ojczyzny⁴⁶.

Kościół wierzy, że „Błogosławiona (...) Dziewica z racji daru i roli boskiego macierzyństwa (...) związana jest głęboko (...) z Kościołem: Boża Rodzicielka jest, jak uczył już św. Ambroży, pierwowzorem (typus) Kościoła, w porządku (...) wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem. W tajemnicy (...) Kościoła, który sam także słusznie nazywany jest matką i dziewicą, Błogosławiona Dziewica Maryja przodowała najdoskonalej i osobliwie, stając się wzorem dziewicy i zarazem matki”⁴⁷. Stąd Maryi przysługuje tytuł Matki Kościoła.

3. Macierzyństwo Kościoła

Zjednoczenie Chrystusa z Kościołem jest związkiem oblubieńczym, można powiedzieć – dziewiczym, którego symbolem jest małżeństwo⁴⁸. Kościół nieustannie ma się wpatrywać w Chrystusa, którego działalność przedłuża, ale jest również wspólnotą wiernych – Jego zmartwychwstałym Ciałem⁴⁹. Można więc wywnioskować, że wspólnota chrześcijan – Kościół jest niejako „dziewiczny” wtedy, kiedy jest wierny Chrystusowi⁵⁰.

Kościół jest umiłowany przez Chrystusa, który wydał na śmierć samego siebie z miłości do Kościoła (por. Ef 5, 25). Temat ten wyraźnie przedstawia św. Paweł Apostoł w liście do Kościoła w Koryncie pisząc:

Jezusa; jest zbawczą służbą” – W. Różyk, „Objawienia” Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z archiwum watykańskiego. Studium teologiczne, Świdnica 2006, s. 105.

⁴⁶ Por. KK 62.

⁴⁷ KK 63.

⁴⁸ Por. *Dziewictwo*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon – Dufour, tłum. K. Romaniuk, wyd. IV, Poznań 1994, s. 255.

⁴⁹ Por. H. Küng, *Sobór i zjednoczenie*, tłum. M. Urbanowa, C. Żółtowska, Kraków 1964, s. 214-215.

⁵⁰ Por. K. Hołda, *Życie konsekrowane. Refleksje teologiczne o życiu zakonnym*, Warszawa 1979, s. 19, 26.

„Jestem (...) zazdrosny o was Bożą zazdrością. Obiecałem przecież poślubić was jednemu mężowi, aby jako czystą dziewicę postawić przed Chrystusem” (2 Kor 11, 2).

Również w Objawieniu św. Jana zastosowany jest w odniesieniu do Kościoła obraz dziewicy, która jest Małżonką Baranka (por. Ap 19, 7)⁵¹. W Apokalipsie św. Jan Apostoł opisuje widzenie anioła, który objawia mu rzeczy ostateczne. Po zachęcie anioła – „Chodź, pokaż ci Pannę Młodą – Małżonkę Baranka” (Ap 21, 9) – Jan widzi Królestwo Boże i przyszlą chwałę Kościoła. Każdy człowiek może usłyszeć to wezwanie – zaproszenie do Królestwa Niebieskiego. „A Duch i Panna Młoda mówią: Przyjdź! I ten, kto słyszy, niech powie: Przyjdź! A ten, kto pragnie, niech przychodzi...” (Ap 22, 17). Jest to wezwanie do jedności Kościoła z Bogiem i jedności Boga z poszczególnym człowiekiem. Słyszący to wezwanie jest zaproszony do szczególnej zażyłości, przyjęcia tego daru i złożenia daru z siebie⁵², gdyż Duch i Oblubienica mówią w przestrzeni miłości⁵³.

Analogicznie rzecz ujmując, idąc za nauczaniem Soboru Watykańskiego II, można stwierdzić, że Kościół, dzięki przyjmowanemu z wiarą Bożemu Słowu, staje się rodzicielką – matką. Przez przepowiadanie ewangelii i udzielanie sakramentu chrztu rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia swoje dzieci. „Kościół jest naszą matką, gdyż zrodził nas w sakramencie Chrztu św. Za każdym razem kiedy chrzczymy dziecko, staje się ono dzieckiem Kościoła, zostaje włączone do Kościoła. I od tego dnia jako troskliwa mama kieruje naszym wzrostem w wierze i wskazuje nam mocą Słowa Bożego drogę zbawienia, broniąc nas od złego”⁵⁴.

⁵¹ Por. A. Banaszek, *Kościół Janowe. Ewangelia św. Jana, Listy Janowe, Apokalipsa*, Warszawa 2003, s. 63–64.

⁵² Por. J. Bajda, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, w: Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”. O Jana Pawła II teologii ciała*, pr. zb. pod red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 192–193.

⁵³ Por. M. Zięba, *Unanimitas, dominikańskie przykazanie*, Poznań 2003, s. 7.

⁵⁴ Franciszek, *Katecheza Kościół matką, dającą życie w Chrystusie*, Rzym, 3.09.2014, <http://bit.ly/wsp43Budnik4> [dostęp: 5.11.2018], 2.

Kościół jest także dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a więc mocą Ducha Świętego zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość⁵⁵.

Dziewictwo chrześcijan powinno przejawiać się w postawie pokory, tak jak Jezus – Głowa Kościoła był pokorny⁵⁶. Kościół cały należy do Boga, jest Jemu poświęcony (konsekrowany) i wszystko czym jest, zawdzięcza Bogu. Powinien pozostawać w pełnej dyspozycyjności wobec planów Boga i w pełni angażować się w dzieło odkupienia, czyli rodzić nowe dzieci Boże⁵⁷. Jednostkowo patrząc, każdy ochrzczony człowiek, należący do Kościoła, też jest oblubienicą Chrystusa. Chrześcijanin, poprzez sakrament Chrztu świętego jest powołany do tego, by wraz z Kościołem stać się dziewicą i matką⁵⁸ (dochowywać wiary i rodzić nowe dzieci Boże⁵⁹), jednak nie wszyscy w ten sam sposób.

Wszyscy wierzący są zobowiązani do życia w czystości (osiągania integracji płciowości w osobie, a także jedności człowieka w bycie cielesnym i duchowym⁶⁰), każdy według własnego stanu oraz na płaszczyźnie duchowej wszyscy ochrzczeni są wezwani do bycia Oblubienicą Chrystusa, czyli Kościołem. Wszyscy wierni chrześcijanie (także ci, którzy nie należą do stanu kapłańskiego ani zakonnego), „jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony

⁵⁵ Por. KK 64.

⁵⁶ Por. B. Häring, *Błogosławieństwa, Ich implikacje dla jednostki i społeczeństwa*, w: tenże, *Pieśń Sługi, Błogosławieństwa, Eucharystia*, tłum. A. Łobocka-Oleksowicz, M. Mroszczak, A. Mysłowska, Warszawa 1982, s. 112.

⁵⁷ Por. J. W. Gogola, *Czystość konsekrowana: teologia i praktyka*, t. 3, red. J. W. Gogola, dz. cyt., s. 30.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Por. Y. Congar, *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998, s. 16–20.

⁶⁰ Por. KKK 2336-2339.

sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i świecie”⁶¹.

Tak więc również i świeccy mają kierować wszystkimi wymiarami swojego życia tak, aby się rozwijały po myśli Chrystusa i służyły w chwale Stworzyciela i Odkupiciela⁶², kierując się Jego zasadami moralnymi, miłością⁶³ i żyjąc w czystości⁶⁴. Każdy ochrzczony, poświęcony (konsekrowany) Bogu przez chrzest staje się świadkiem i narzędziem posłannictwa Kościoła⁶⁵.

Istnieją jednak chrześcijanie powołani przez Boga również do dziewictwa fizycznego, które prowadzi do pełni dziewictwa duchowego. *Katechizm Kościoła Katolickiego* mówi, że „Doskonałość miłości, do której są powołani wszyscy wierni, nakłada na tych, którzy w sposób wolny przyjmują wezwanie do życia konsekrowanego, obowiązek praktykowania czystości w bezżenności dla Królestwa”⁶⁶. Ci chrześcijanie, którzy z własnej woli wchodzą na drogę pełnego przeżywania Ewangelii, stosują doskonalsze środki, które mają ich doprowadzić do całkowitego zjednoczenia z Bogiem. Tacy chrześcijanie podejmują wszelkie możliwe kroki w zachowaniu czystości⁶⁷, ponieważ Bóg wzywa ich, by w swoim życiu dopełnili w sposób najdoskonalszy łaskę chrztu⁶⁸.

Stan dziewictwa, który jest na pewno charyzmatem Ducha Świętego⁶⁹ i niezwykłym darem łaski dającym w szczególny sposób

⁶¹ KK 31; KKK 897.

⁶² Por. KKK 898.

⁶³ Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym Gaudete et exultate*, Rzym 2018, <http://bit.ly/wsp43Budnik5> [dostęp: 8.11.2018.], 86.

⁶⁴ Por. B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, tłum. D. Dowjat, A.M. Nowak, Poznań 1997, s. 19-20.

⁶⁵ Por. KK 33; KKK 913.

⁶⁶ KKK 915.

⁶⁷ Por. P. Góralczyk, *Wychowawcza etyka seksualna*, Ząbki 2000, s. 179-184.

⁶⁸ B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, dz. cyt., s. 27.

⁶⁹ Por. K. Hołda, *Życie konsekrowane*, dz. cyt., s. 36.

ludzkiemu sercu wolność⁷⁰, nie jest dziewictwem osoby, która jest jeszcze niezamężna. Konsekracja w czystości poprzez ślubowanie rad ewangelicznych jest dokonaniem (i dokonywaniem) wyboru całkowitej i jedynej miłości Chrystusa, w którym Bóg umiłował człowieka⁷¹. Osoba konsekrowana powinna do wypełnienia ślubu czystości dołożyć wszelkich starań i w pełni zaangażować swój potencjał duchowy i psychiczny.

Zatem to sam Chrystus jest powodem życia człowieka w konsekrowanej czystości w Kościele na wzór Maryi, Matki Bożej. Złożenie ślubu czystości poprzedzone jest powołaniem – „spojrzeniem” Jezusa na człowieka⁷². Do konkretnej osoby jest kierowane wezwanie do pójścia za Mistrzem i do więzi z samym Jezusem mocą łaski Boga, który powołuje człowieka⁷³. Ta więź z Chrystusem jest naśladowaniem⁷⁴ Jego samego, w Jego ziemskim życiu czystym i dziewiczym.

Streszczenie

Artykuł ukazuje teologiczny sens złożenia ślubu czystości w instytucjach życia konsekrowanego. Podstawą rady czystości jest sposób życia i nauczanie Jezusa Chrystusa. Z ludzką egzystencją Chrystusa związana jest Matka Boża. Artykuł przedstawia Maryję jako wzór dziewicy i matki dla całego Kościoła. W artykule podjęty został również temat macierzyństwa Kościoła, który jest niepokalaną Oblubienicą Baranka – Jezusa Chrystusa. Do życia

⁷⁰ Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, Rzym 1965, 12.

⁷¹ Por. J. Augustyn, *Rady ewangeliczne. Nie tylko dla osób zakonnych*, Kraków 2001, s. 57.

⁷² Por. Brat Moris, *Za Jezusem z Nazaretu. Rekolekcje z Małymi Braćmi i Małymi Siostrami Jezusa*, Warszawa 2000, s. 17–18.

⁷³ Por. M. Kowalczyk, *Wzorcowe symptomy komplementarności apostołskiej misji Kościoła u osób konsekrowanych*, w: tenże, *Komplementarność apostołskiej misji Kościoła w życiu konsekrowanym. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Ząbki 2005, s. 111.

⁷⁴ Por. D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997, s. 23.

radą czystości wezwani są wszyscy chrześcijanie, lecz w sposób teologicznie najpełniejszy wyrażają ją osoby konsekrowane, czyli żyjące w poświęconej Bogu czystości w instytucjach życia konsekrowanego.

Summary

The paper shows the theological sense of taking a chastity vow in institutes of consecrated life. The basis of the counsel of chastity is the way of life and the teachings of Jesus Christ. Mother of God is linked with the human existence of Christ. The paper presents Mary as a paragon of a virgin and a mother to the whole Church. It also takes up the subject of the motherhood of the Church which is the immaculate Bride of the Lamb of God – Jesus Christ. All Christians are called to living out the counsel of chastity, but in a theologically fullest way it is expressed by the consecrated ones, that is to say, the ones living in a purity devoted to God in institutes of consecrated life.

Słowa kluczowe: rady ewangeliczne, śluby czystości, dziewictwo, powołanie, macierzyństwo, naśladowanie, Lud Boży, życie konsekrowane

Keywords: evangelical counsels, chastity vows, virginity, calling, motherhood, following, People of God, consecrated life

Bibliografia

- Ałfiejew H., *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009.
- Augustyn J., *Rady ewangeliczne. Nie tylko dla osób zakonnych*, Kraków 2001.
- Augustyn J., *Wychowanie do czystości i celibatu kapłańskiego*, Kraków – Ząbki 2000.
- Bajda J., *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, w: Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, pr. zb. pod red. T. Styczeń, Lublin 1981.
- Banaszek A., *Kościół Janowe. Ewangelia św. Jana, Listy Janowe, Apokalipsa*, Warszawa 2003.
- Benedykt XVI, *Audiencja generalna*, Rzym, 7 lipca 2010 r., <http://bit.ly/wsp43Budnik3> [dostęp: 8.11.2018].
- Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, wyd. I, Warszawa 2017.
- Biffi G., *Jezus. Centrum kosmosu i historii*, tłum. P. Dyrda, Kraków 2001.

- Bonhoeffer D., *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997.
- Brat Moris, *Za Jezusem z Nazaretu. Rekolekcje z Małymi Braćmi i Małymi Siostrami Jezusa*, Warszawa 2000.
- Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bieda, S. Głowa, Poznań 1988.
- Brewiarz Eucharystyczny Zgromadzenia Mariawitów*, wyd. III, Stoczek 2006.
- Cholewiński A., *Dobra Nowina dla każdego*, Kraków 2000.
- Cole B., Conner P., *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, tłum. D. Dowjat, A. M. Nowak, Poznań 1997.
- Congar Y., *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998.
- Duquesne J., *Jezus*, tłum. L. Kossobudzki, Gdańsk 1996.
- Formuła ślubów wieczystych braci ze Wspólnoty z Taizé*, <http://bit.ly/wsp43Budnik2> [dostęp: 8.11.2018].
- Franciszek, Adhortacja apostolska o powołaniu do świętości w świecie współczesnym *Gaudete et exultate*, Rzym 2018, <http://bit.ly/wsp43Budnik5> [dostęp: 8.11.2018].
- Franciszek, Katecheza *Kościół matką, dającą życie w Chrystusie*, Rzym, 3.09.2014, <http://bit.ly/wsp43Budnik4> [dostęp: 5.11.2018].
- Gogola J. W., *Czystość konsekrowana: teologia i praktyka*, w: *Formacja zakonna*, t. 3, red. J. W. Gogola, Kraków 1998, s. 6-76.
- Góralczyk P., *Wychowawcza etyka seksualna*, Ząbki 2000.
- Håring B., *Błogosławieństwa, Ich implikacje dla jednostki i społeczeństwa*, w: tenże, *Pieśń Sługi, Błogosławieństwa, Eucharystia*, tłum. A. Łobocka-Oleksowicz, M. Mroszczak, A. Mysłowska, Warszawa 1982, s. 89-169.
- Hołda K., *Życie konsekrowane. Refleksje teologiczne o życiu zakonnym*, Warszawa 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia *Redemptionis donum*, Rzym 1984, Warszawa 2000.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, Rzym 1987.
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie *Vita consecrata*, Rzym 1996, Poznań 1996.
- Jan Paweł II, *Zakonnicy i życie konsekrowane we wspólnocie chrześcijańskiej*, Poznań 1998.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Rzym 1992, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Rzym 1983, Poznań 1984.
- Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu*, Rzym 2002.

- Kowalczyk M., *Wzorcowe symptomy komplementarności apostołskiej misji Kościoła u osób konsekrowanych*, w: tenże, *Komplementarność apostołskiej misji Kościoła w życiu konsekrowanym. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Ząbki 2005, s. 103-128.
- Küng H., *Sobór i zjednoczenie*, tłum. M. Urbanowa, C. Żółtowska, Kraków 1964.
- Kozłowska M. F., *Wyjątki z Objawień w roku 1899 i 1900*, w: *Brewiarzyk mariawicki dla czcicieli Przenajświętszego Sakramentu*, wyd. V, Felicjanów 1967, s. 492-519.
- Ludwik z Granady, *Traktat VI O modlitwie myślniej, w którym wyklada się pokrótce główne tajemnice życia naszego Zbawiciela i inne sprawy*, w: tenże, *Abyś nie zapomniał, że jesteś chrześcijaninem*, tłum. K. Niklewiczówna, Poznań 1987, s. 165-265.
- Marmion K., *Chrystus wzorem zakonnika*, tłum. J. Andrasz, Kraków 1927.
- Merton T., *Wspinaczka ku prawdzie*, w: tenże, *Szukanie Boga*, tłum. P. Parlej, Kraków 1983.
- Nigg W., *Księga pokutników I*, tłum. V. Hoffmann-Zdrojewska, wyd. II, Warszawa 2001.
- Paweł VI, *Encyklika Sacerdotalis caelibatus*, Rzym 1967.
- Różyk W., „Objawienia” Marii Franciszki Kozłowskiej według rękopisu z archiwum watykańskiego. *Studium teologiczne*, Świdnica 2006.
- Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Léon – Dufour, tłum. K. Romaniuk, wyd. IV, Poznań 1994.
- Sobkowiak J.A., *Dziewictwo Maryi wobec współczesnej kultury*, „Salvatoris Mater” 4 (2002) nr 1, s. 149-152.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Rzym 1964, W: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 105-170.
- Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego Perfectae caritatis*, Rzym 1965, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., s. 264-275.
- Suzo H., *Księga Mądrości Przedwiecznej*, w: *Mistycy nadreńscy. Ścieżka do Boga. Wybór pism*, red. W. Szymona, Poznań 1996.
- Szostkiewicz A., *Bóg kobiet*, *Polityka*, 23.03.2005, <http://bit.ly/wsp43Budnik1> [dostęp: 8.11.2018].
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy czyli żywot bł. siostry Teresy od Dzieciątka Jezus i od Najśw. Oblicza Karmelitanki Bosej (1873–1897) przez*

nią samą skreślony. Listy – poezje, tłum. W. Galant, wyd. IV, Poznań – Warszawa – Wilno – Lublin 1924.

Viviano B.T., *Ewangelia według świętego Mateusza*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 911-980.

Zięba M., *Unanimitas, dominikańskie przykazanie*, Poznań 2003.

Biogram

Ks. mgr Maciej Budnik – kapłan diecezji łowickiej; duszpasterz, katecheta, mgr teologii; studiuje na WT UKSW w Centrum Teologii Apostolstwa i Teologii Życia Konsekrowanego „Pallottianum” w Ołtarzewie; zakres jego zainteresowań badawczych obejmuje instytuty życia konsekrowanego w perspektywie ekumenicznej, ze szczególnym uwzględnieniem mariawityzmu. E-mail: maciej.budnik@gmail.com.

ANGELIKA WIECH

PSYCHOLOGICZNE I SPOŁECZNE ZMIANY OSÓB STARSZYCH WYZWANIEM DLA DUSZPASTERSTWA

*Psychological and social changes of older people
a challenge for pastoral ministry*

Posługa duszpasterska, tym samym działalność zbawcza Kościoła nakierowana jest na konkretnego człowieka. Potrzeby dzieci, młodzieży, osób dorosłych czy osób starszych mają swoją specyfikę. Duży procent osób w Kościele to osoby starsze, stąd zachodzi potrzeba przyjrzenia się i odpowiedzi na ich potrzeby, by jeszcze doskonalej pełnić wobec nich służbę pasterską¹. Rozwój nauk przyczynił się do jeszcze głębszej analizy zewnętrznego i wewnętrznego życia człowieka. Ogromną rolę w „odkryciu świata” osób starszych odgrywa psychologia, a konkretnie jeden z jej działów psychogerontologia oraz gerontologia społeczna². Autor pokrótce przedstawi, z punktu patrzenia tychże dziedzin obraz człowieka starszego, jego postawy, potrzeby, zmagania i inne aspekty.

1. Proces starzenia się człowieka

Proces starzenia się dotyczy także sfery ludzkiego umysłu i wszystkiego co z nim związane. Przemiany w okresie starości zachodzą w wymiarze osobowości człowieka. W procesie starzenia zwolnieniu ulegają reakcje psychiczne, pojawiają się trudności z zapamiętywaniem oraz zmniejsza się liczba zainteresowań. Znaczne zmiany zachodzą

¹ Por. *Duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 201-211.

² Por. Z. Szarota, *Gerontologia społeczna i oświatowa*, Kraków 2004, s. 18.

w przestrzeni motywacji, zainteresowań, celów życiowych, potrzeb, poglądów czy samooceny. Zmiany w wymiarze biologicznym takie, jak wydłużony sen, osłabienie układów organizmu, częstszy wypoczynek itp. wpływają na znaczną zmianę trybu życia. Osoby starsze w większości wolą bierne formy wypoczynku, takie jak telewizja, lektura, robótki ręczne, zbieractwo itp.³

Wskutek procesu starzenia się osłabieniu ulega działanie zmysłów, przez co ilość i jakość informacji, docierających z zewnątrz do mózgu, ulega znacznemu zmniejszeniu, przez co pogarsza się komunikacja z otaczającym światem. Wynikiem takich zmian jest niedokładne spostrzeganie świata oraz subiektywne oceny. Proces starzenia się ma także wpływ na motorykę ludzkiego ciała. Zmniejsza się siła mięśni, precyzja, płynność, koordynacja i tempo ruchów. Problemy w wymiarze pamięci nie wpływają jednak na sprawność umysłową; pomimo trudności w zapamiętywaniu człowiek ma dostęp do zasobów swej pamięci. Uczucie się i zdobywanie nowych wiadomości w tym wieku przebiega o wiele wolniej⁴.

W schemacie rozwoju psychospołecznego, jaki stworzył E. Erikson, ostatnim etapem życia człowieka jest stadium ósme – dojrzałość. Wówczas to według teorii E. Eriksona następuje kolejny i ostatni kryzys, tzn. napięcie emocjonalne pomiędzy integracją życia jednostki a zwątpieniem, rozpaczą i poczuciem bezsensu życia. Człowiek starszy przy końcu swego życia podejmuje refleksję nad jego jakością. Integracją nazwiemy akceptację całego życia przez daną osobę, zarówno piękne momenty, wielkie dzieła, owoce, jak i porażki. Integracja to pogodzenie się, uporządkowanie, ujrzenie celowości i przyjęcie każdej jednej chwili życia. Przeciwnością integracji jest rozpacz, niepokojenie się z życiem, jego ograniczonością i swą bezsilnością. Owocem integralności jest cnota mądrości – doświadczenie życiowe, które będzie przekazywane, aby budować kolejne pokolenia⁵. Starość

³ Por. J. Bartoszewski, J. Halaunbrenner-Lisowska, Z. Majchrzyk, *Zaburzenia psychiczne wieku podeszłego*, Warszawa 1978, s. 12-16.

⁴ Por. tamże, s. 18-24.

⁵ Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2003, s. 83-85.

więc, która powinna cechować się sporą dojrzałością, jest także okresem kryzysu⁶.

2. Przemiany i potrzeby w starości

Człowiek także u progu śmierci przyjmuje konkretne postawy, czyli „względne trwałe sposoby wartościowania i oceny osób, rzeczy, zjawisk, procesów oraz idei, mogące wpływać na zachowanie człowieka”⁷.

H. Sęk to, co związane z przeżywaniem kryzysu, nazywa zjawiskami kryzysowymi. Wyróżnia on takie przejawy kryzysu, jak:

- uczucia i emocje – przerażenia, obawy, bezradności, wyczerpania, gniewu, złości, rozpacz i itp.,
- procesy poznawcze nacechowane brakiem skupienia, brakiem zrozumienia sytuacji swego losu, nieumiejętnością znalezienia rozwiązań, dezorientacją wewnętrzną, poczuciem rozbicia tożsamości, koncentracją na stracie i szoku,
- objawy fizjologiczne – zaburzenia snu, osłabienie somatyczne większości układów organizmu, różnorodne choroby,
- zachowanie wynikające z trudnych uczuć, takich jak lęk, napięcie, bezradność, dezorientacja. Jest to działanie chaotyczne, często destrukcyjne czy autodestrukcyjne, np. próby samobójcze, bezsilność i niechęć w podejmowaniu nawet podstawowych aktywności⁸.

Zarówno w starości, jak i w całym swym życiu człowiek ma swoje potrzeby. Potrzebą nazywamy „odczuwalny brak uniemożliwiający jednostce normalne funkcjonowanie i wywołujący działania zmierzające do jego usunięcia”⁹.

Maslow wyróżnił i uporządkował sześć grup potrzeb:

- fizjologiczne (sen, aktywność, lenistwo, pragnienie seksu, pożywienie),

⁶ Por. H. Olszewski, *Starość i witaukt psychologiczny: atrybucja rozwoju*, Gdańsk 2003, s. 40.

⁷ Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009, s. 139.

⁸ Por. H. Olszewski, *Starość i witaukt psychologiczny*, dz. cyt., s. 38-39.

⁹ Cz. Kupisiewicz, M. Kupisiewicz, *Słownik pedagogiczny*, dz. cyt., s. 140.

- bezpieczeństwa (stabilizacja, uwalnianie od strachu, potrzeba porządku),
- przynależności i miłości (stosunek uczuciowy z drugim człowiekiem),
- szacunku, uznania (wysoka ocena samego siebie, zaufanie do siebie, szacunek ze strony innych),
- samorealizacji (wierny swojej naturze),
- estetyczne¹⁰.

Według A. Masłowa potrzeba niższego rzędu, jeśli jest niezaspokojona, daje cały czas o sobie znać, dopiero zaspokojenie może pozwolić na realizację potrzeb wyższego rzędu¹¹.

T. Kocowski natomiast różnił pięć grup potrzeb:

1. egzystencjalne (pokarmowe, bezpieczeństwa, mieszkaniowe, odzieżowe, zdrowotne, ekologiczne, rekreacyjne),
2. prokreacji i rozwoju (reprodukcji, opieki, dydaktyczna i wychowawcza, rodzinna, samorealizacji),
3. funkcjonalne (informacyjne, sprawnościowe, instrumentalne, lokomocyjne, swobody),
4. społeczne (ogólne warunki współżycia i współdziałania, potrzeba przynależności, łączności, organizacji, więzi emocjonalnej),
5. psychiczne (realizacji pragnień związanych z zaspakajaniem wszystkich wymienionych potrzeb – egzystencji, prokreacji, rozwoju i potrzeb społecznych, które można nazwać warunkami efektywnego funkcjonowania osobowości człowieka lub warunkami zdrowia psychicznego; pozostałe warunki zadowolenia z życia: potrzeby erotyczne, aktywności, rekreacji¹²).

¹⁰ Hasło: *Piramida Masłowa*, w: *Encyklopedia zarządzania*, https://mfiles.pl/pl/index.php/Piramida_Maslowa (dostęp: 15.05.2019).

¹¹ Por. M. Łazar, *Zasoby osób starszych: kontekst ścieżki życia, potrzeb i przekonań na temat starości*, w: *Starzenie się z godnością*, red. S. Steuden, M. Stanowska, K. Janowski, Lublin 2011, s. 155.

¹² N. Pikuła, *Senior w przestrzeni społecznej*, Warszawa 2013, s. 74-75.

Synak z kolei ukazuje listę potrzeb wyróżniając:

1. potrzebę integracji ze środowiskiem oraz najbliższą rodziną,
2. potrzebę użyteczności i uznania (udział w instytucjonalnych formach aktywności społecznej),
3. potrzebę autonomii (niezależność bytowa i ekonomiczna),
4. potrzebę bezpieczeństwa (w funkcjonowaniu codziennym),
5. potrzebę satysfakcji życiowej (subiektywne zadowolenie z usytuowania w środowisku)¹³.

We wszystkich z trzech typologii pojawiła się potrzeba bezpieczeństwa, co świadczy o jej sile u człowieka starszego, inną potrzebą, która przewija się przez typologie wszystkich autorów, jest potrzeba przynależności społecznej.

Jak również zauważamy, w starości pojawia się zwiększony poziom lęku dotyczący przeżywania sytuacji kryzysowych. Jest to trudny i ciężki etap życia, wymagający ogromnych zmagania z lękami, które towarzyszą starości¹⁴. Pojawia się lęk przed chorobą, śmiercią, samotnością, odrzuceniem, negatywną oceną życia danej osoby, lęk dotyczący życia bliskich, a także, między innymi, lęk przed złodziejami, wojną. Tak silny lęk powoduje u osób starszych izolację, odrzucanie pomocy, zamknięcie i pozostanie samemu z nierozwiązanymi problemami, konfliktami życiowym¹⁵. Pogorszenie się kontaktów z innymi osobami jest przyczyną gorszego samopoczucia¹⁶. Stan ogólnego dobrostanu psychicznego jest wyzwaniem, między innymi, dla psychologów, terapeutów i gerontologów oraz w dużym stopniu jest uwarunkowany od stopnia zaspokojenia potrzeb podopiecznych¹⁷.

¹³ Tamże, s. 79.

¹⁴ Por. Z. Szarota, *Gerontologia społeczna i oświatowa*, dz. cyt., s. 17.

¹⁵ Por. H. Olszewski, *Starość i witaukt psychologiczny*, dz. cyt., s. 41-42.

¹⁶ Por. W. Kołodziej, *Bio-psycho-społeczne funkcjonowanie osób starszych a społeczne stereotypy i uprzedzenia dotyczące starzenia się i starości*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, red. A. Nowicka, Kraków 2010, s. 57.

¹⁷ Por. J. Bąbka, *Psychospołeczne aspekty przystosowania się osób starych do warunków życia w domu pomocy społecznej*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, dz. cyt., s. 195.

Zaburzenia i choroby psychiczne, z jakimi może zmagać się człowiek w starości, to: depresje, różnego rodzaju otępienia, psychozy starcze, zaburzenia osobowości czy zachowania, nerwice itp¹⁸.

Otępienie jest chorobą mózgu i ma zwykle charakter przewlekły, przy tym zaburzeniu zmianie ulegają różne funkcje psychiczne, między innymi pamięć, rozumienie, myślenie, orientacja i mowa¹⁹. Niezwykle uciążliwa i utrudniająca komunikację jest afazja mowy, charakteryzuje się ona „zacinaniem” się, przekręcaniem wyrazów i innych w zależności od rodzaju otępienia²⁰. Zaburzenia mowy w kolejnych stadiach choroby są coraz większe. Pojawiają się długie przerwy na początku zdań, problem z nazewnictwem, utrata kontroli nad słowami, nieelocuczne i zmyślane wypowiedzi²¹.

Choroba *Alzheimerera* jest jednym z rodzajów otępienia starczego, jej przyczyną są anatomiczne zmiany w strukturze mózgu. Inaczej zwana jest demencją, czyli otępieniem, a dosłowne jej znaczenie to „postradanie rozumu” lub „utrata umysłu”. Choroba ta jest dość częstym zjawiskiem w okresie starości związanym z fizjologicznym starzeniem się mózgu²². W chorobie wyróżnia się trzy stadia: w pierwszym objawy dotyczące pamięci, myślenia, mowy, aktywności, wykonywania czynności itp. występują łagodnie; w drugim stadium objawy te się nasilają, np. zaburzenia pamięci dotyczą zapominania imion bliskich, rozpoznawania członków rodziny, a zaburzenia postrzegania mogą być do tego stopnia, że chory widzi osoby, których nie ma; w trzecim stadium człowiek chory jest niezdolny do samodzielnego życia, potrzebuje całkowitej pomocy innych²³.

Majaczenie i inne *psychozy* objawiają się z zaburzonej świadomości i problemów w postrzeganiu. Podstawowe objawy to różne problemy

¹⁸ Por. *Psychogeriatrya*, w: *Leksykon gerontologii*, red. A. A. Zych, Kraków 2007, s. 142-143.

¹⁹ Por. J. Krzyżowski, *Psychogeriatrya*, Warszawa 2004, s. 117.

²⁰ Por. T. Sobów, *Praktyczna psychogeriatrya*, Wrocław 2010, s. 132-133.

²¹ Por. A. Domagała, *Zachowania językowe w demencji*, Lublin 2007, s. 41-42.

²² Por. S. Fish, *Choroba Alzheimerera*, Warszawa 1998, s. 17.

²³ Por. G. Schwarz, *Choroba Alzheimerera*, Warszawa 2002, s. 24-26.

ze świadomością, omamy w większości wzrokowe, iluzje i niewielkie urojenia oraz lęk i niepokój²⁴.

Depresja jest ostatnim z głównych, przedstawianych przeze mnie zaburzeń psychicznych człowieka w okresie starości, jest ona częstym problemem u osób starszych. Choroba ta charakteryzuje się dużym smutkiem, lękiem, napadami paniki, urojonym i przesadnym poczuciem winy, poczuciem porażki i bezsensu życia²⁵. Lęk towarzyszący tej chorobie jest często odczuwany wręcz fizycznie jako uczucie niepokoju w obrębie klatki piersiowej lub okolicy serca, lęk często widoczny jest w wypowiedziach chorego. Częstym skutkiem depresji w wieku starszym jest poczucie winy, bezsens życia i unikanie kontaktów z innymi, a także niezdolność do uczucia radości oraz brak zainteresowań²⁶.

Częstą przyczyną depresji jest umieszczenie w placówce opiekuńczej i oddalenie od rodziny, czy całkowity jej brak. Nieobecność rodziny jest jednym z głównych źródeł przykrości i problemów życiowych ludzi starszych. Taki stan rzeczy rodzi samotność i osamotnienie. *Samotność* jest pojęciem bliskoznacznym osamotnienia, jednak dotyczy bardziej wymiaru fizycznego²⁷. Szczególnie doświadczana jest ona w starości. Jest obiektywnym brakiem kontaktu z innym człowiekiem²⁸. *Osamotnienie* natomiast przeżywane jest w aspekcie społecznym. Brak kontaktu z rodziną nie jest jadaną przyczyną poczucia osamotnienia, składa się na to m.in. również niezrozumienie ze strony otoczenia²⁹. Przed poczuciem osamotnienia człowiek starszy może uchronić się dzięki towarzystwu i relacjom społecznym³⁰.

²⁴ Por. J. Krzyżowski, *Psychogeriatrya*, dz. cyt., s. 265.

²⁵ Por. tamże, s. 283.

²⁶ Por. S. Krzyżmiński, *Choroby afektywne*, w: *Zaburzenia psychiczne wieku podeszłego*, red. S. Krzyżmiński, Warszawa 1993, s.55-56.

²⁷ Por. J. Piotrowski, *Stosunki rodzinne osób starszych*, w: *Encyklopedia seniora*, red. J. Piotrowski, Warszawa 1986, s. 182.

²⁸ Por. J. Halicki, *Obrazy starości rysowane przeżyciami seniorów*, Białystok 2012, s. 86.

²⁹ Por. J. Piotrowski, *Stosunki rodzinne osób starszych*, art. cyt., s. 182.

³⁰ Por. I. Lepalczyk, *Rola społeczności lokalnej w zwalczaniu osamotnienia*, w: *Encyklopedia seniora*, dz. cyt., s. 156.

3. Postawy społeczne przyjmowane w starości

Poruszony aspekt niekorzystnych zmian psychologicznych wpływa na życie społeczne osoby starej i odwrotnie. Emocje, uczucia, postawy, potrzeby i inne elementy życia psychicznego, które towarzyszą osobie w podeszłym wieku, wyrażają się i odnoszą do relacji międzyludzkich, ról społecznych i stylu życia. Według D. B. Bromleya istnieje pięć typów postaw, które przyjmują osoby wobec starości. Typologia, jaką przedstawia autor, jest jedną z najbardziej znanych, obrazuje ona, jakimi zachowaniami charakteryzują się ludzie starsi.

- Postawa konstruktywna – osoba godzi się za starością i ewentualną śmiercią, jest krytyczna względem siebie, zadowolona ze swego życia oraz z kontaktów z innymi, cechuje się także optymizmem i wewnętrznym zintegrowaniem.
- Postawa zależności – osoba jest bierna, zależna od innych ludzi, szybko wycofuje się z pracy zawodowej, poczucia bezpieczeństwa szuka w domu rodzinnym.
- Postawa obronna – osoba jest samowystarczalna, odrzuca pomoc innych, na starość patrzy pesymistycznie, swój lęk, inne uczucia czy myśli maskuje wzmożoną aktywnością (czasem przejawia się to znerwicowaniem).
- Postawa wrogości (wobec otoczenia) – osoba jest agresywna, kłótniwa i podejrzliwa wobec innych, nie akceptuje własnej starości czy bliskiej śmierci, zazdrości, jest złośliwa i wrogo nastawiona do ludzi młodych, izoluje się od otoczenia, jest samowystarczalna i aktywna (często także zawodowo).
- Postawa wrogości skierowana na samego siebie – osoba wrogo nastawiona do samej siebie, niezadowolona z życia, pasywna, śmierć uważa za wyzwolenie³¹.

Starzenie się społeczne najczęściej jest ograniczeniem się jedynie do roli osoby starej³². Zadaniem gerontologii społecznej jest więc ukazanie przyczyn, skutków, cech, sytuacji i uwarunkowań

³¹ Por. D. B. Bromley, *Psychologia starzenia się*, [przeł.] Z. Zakrzewska, Warszawa 1969, s. 46-49.

³² Por. *Starzenie się społeczne*, w: *Leksykon gerontologii*, dz. cyt., s. 168.

życia człowieka starego³³. Życie człowieka wypełnione jest pracą zawodową oraz rolami czy funkcjami rodzinnymi i społecznymi. Momentem przełomowym, początkiem starości w powszechnym odczuciu, jest moment przejścia na emeryturę. W tej sytuacji może dojść do drastycznej zmiany jakości stosunków społecznych, o czym może świadczyć ustanie przeżywanych dotąd więzi koleżeńskich czy zmiana rytmu życia, który wcześniej nadawała aktywność zawodowa. Skutkiem przejścia na emeryturę jest zmiana statusu społecznego, niższa jakość życia oraz często pojawiające się trudność materialne czy utracenie autorytetu w środowisku i rodzinie³⁴. Jak podaje także A. Zych, zmiany na płaszczyźnie społecznej dotyczą położenia ludzi w podeszłym wieku, zmianą ich roli, statusu społecznego czy miejsca. Wszystko to wpływa na zmniejszenie produktywności ludzi starych³⁵.

Człowiek mocno zaangażowany w pracę zawodową po osiągnięciu wieku emerytalnego może mieć wrażenie, że utracił swe życiowe cele, a w konsekwencji obniża się jego satysfakcja z życia czy wręcz pojawia się poczucie bezużyteczności, zależności od osób trzecich. Według D. B Bromleya przejawem społecznego starzenia się jest zmniejszenie zakresu relacji międzyludzkich, zakończenie aktywności zawodowej, zmniejszenie lub utrata kontaktów towarzyskich, wycofanie z życia społeczeństwa. Wszystkie te zjawiska koncentrują człowieka starego na własnych problemach, przez co staje się egocentryczny, myślący, załęczniony i dbający przede wszystkim o siebie³⁶. Podstawowym więc problemem i skutkiem tego okresu jest osamotnienie i izolacja ludzi starszych. Człowiek czuje się niepotrzebny, niewygodny i kłopotliwy, wybiera więc samotność, pustkę i śmierć społeczną³⁷. Tenże stan osamotnienia nazywany jest potocznie „nożycami śmierci społecznej”³⁸.

³³ Por. Z. Szarota, *Gerontologia społeczna i oświatowa*, dz. cyt., s. 16.

³⁴ Por. tamże, s. 43.

³⁵ Por. A. Zych, *Człowiek wobec starości*, Katowice 1999, s. 12.

³⁶ Por. Z. Szarota, *Gerontologia społeczna i oświatowa*, dz. cyt., s. 44-45.

³⁷ Por. tamże, s. 16.

³⁸ A. Zych, *Człowiek wobec starości*, dz. cyt., s. 12.

Zmiany i problemy człowieka starego M. Niezabitkowski przedstawił w jednym „kanonie”:

1. Dylematy między zaletami wolnego czasu na emeryturze a poczuciem bezużyteczności.
2. Wpływ osobowości i form aktywności rozwijanych przed zakończeniem pracy zawodowej na pomyślność adaptacji do życia na emeryturze, z wyraźną tendencją do kontynuacji ról i zaangażowania „wieku średniego”.
3. Rozwijanie, jeśli to możliwe, zastępczych i kompensacyjnych ról i form aktywności po utracie dotychczasowych ról, wypełniających czas lub subiektywnie cenionych przez daną osobę.
4. Wpływ płci na odczuwane deprivacje: u mężczyzn utrata pozycji i prestiżu, u kobiet kontaktów społecznych w miejscu pracy.
5. Wpływ płci na techniki obronne i zastępcze formy aktywności, z wyraźniejszą wśród kobiet tendencją do wzmożonej aktywności religijnej.
6. Zespół ogólnej deprivacji potrzeb psychospołecznych po przejściu na emeryturę, czyli utrata, redukcja i odczuwalny brak: kontaktów społecznych, pozycji, prestiżu, społecznej tożsamości człowieka czynnego zawodowo, poczucia użyteczności, wartości swojego dorobku życiowego³⁹.

4. Współczesne zmiany wyzwaniem dla człowieka starego

Trudnością człowieka starego we współczesnym świecie jest także konieczność nieustannego przystosowywania się do ciągle postępujących przemian społecznych i cywilizacyjnych⁴⁰. Czas ten jest też z drugiej strony rozwojem, okazją do rozszerzania horyzontów i możliwości człowieka starego, jest dosłowną transgresją⁴¹. G. Orzechowska wyróżniła rodzaje aktywności podejmowane przez osoby

³⁹ M. Niezabitkowski, *Ludzie starsi w perspektywie socjologicznej*, Katowice 2007, s. 83-84.

⁴⁰ Por. Z. Szarota, *Gerontologia społeczna i oświatowa*, dz. cyt., s. 19.

⁴¹ Por. tamże, s. 44.

stare, które uwarunkowane są zmianą pełnionych dotąd ról społecznych i przejściem na emeryturę:

- aktywność domowo-rodzinna, rozumiana jako wykonywanie czynności związanych z prowadzeniem gospodarstwa domowego i życiem najbliższej rodziny,
- aktywność kulturalna, będąca symptomem miejskiego stylu życia i przejawiająca się w czytelnictwie, oglądaniu telewizji, korzystaniu z instytucji kulturalnych czy też klubów seniora,
- aktywność zawodowa, zaspokajająca potrzebę uznania, użyteczności i przydatności, a także ułatwiająca tzw. *samookreślenie kulturowe* i poprawiająca samopoczucie,
- aktywność społeczna, w której najczęściej uczestniczą osoby zwykle niewyróżniające się wcześniej aktywnością w danym środowisku,
- aktywność edukacyjna, mająca pomóc człowiekowi starszemu w ciągłym doskonaleniu siebie, umożliwiającą ćwiczenie umysłu, a także poznawanie nowych treści,
- aktywność religijna, ujawniająca się ze względu na wzrost znaczenia religii w wieku starszym, a także z uwagi na większą potrzebę uczestnictwa w obrzędach religijnych,
- aktywność rekreacyjna, dostarczająca starszym osobom ruchu fizycznego, wypoczynku oraz pozwalająca na wykonywanie ulubionych zajęć dla własnej przyjemności, takich jak praca na działce, turystyka, zajęcia sportowe, zabawy, zajęcia klubowe⁴².

A. Zych i R. Bertel usystematyzowali ulubione czynności osób starszych, obrazują się one następująco:

- czynności recepcyjne, np. słuchanie radia, oglądanie telewizji, czytanie etc.,
- czynności sportowo-turystyczne, dla przykładu: wędrowki, wycieczki, pływanie, joga, gimnastyka, ćwiczenia aerobowe, nordic walking, wolny taniec dla zdrowia itp.,

⁴² A. Grudziński, *Zasadnicze wymiary starzenia się i starości – biologiczny, psychiczny i społeczny*, w: *Poznać, zrozumieć i zaakceptować starość*, red. A. A. Zych, Łask 2012, s. 55.

- kontakty społeczne, przykładowo: rozmowy, wizyty towarzyskie, spotkania w kawiarni, uczestnictwo w imprezach i inne,
- odpoczynek, spacer, sen,
- hobby,
- modlitwa i chodzenie do kościoła⁴³.

S. Jakubiecki ukazuje trzy fazy przemian, jakie towarzyszą życiu emeryta. I faza polega na podejmowaniu prób wypełnienia pustki, jaka pojawiła się w miejsce pracy zawodowej, najczęściej wypełnia się ją aktywnością nakierowaną na rodzinę (trwa około jednego roku). II faza to powrót do dawnych form aktywności (zazwyczaj trwa kilka lat). III faza to czas ponownego skupienia się na trudnościach życia rodzinnego. Pojawia się wówczas poczucie izolacji społecznej i poszukiwanie nowych ról społecznych. W tym czasie często dochodzi do utraty bliskich, niejednokrotnie rodziny oraz przyjaciół⁴⁴.

Nie istnieje jeden wzór starzenia się społecznego, pomiędzy osobami starymi istnieją olbrzymie różnice indywidualne, wynikające między innymi z temperamentu, osobowości czy historii życia. Jednak dwa główne mechanizmy społeczne to aktywizacja i wycofanie. Aktywizacja chroni przed apatią, izolacją czy beczynnością, natomiast wycofanie polega na rezygnacji z obszarów, w których człowiek stary nie jest w stanie sprostać oczekiwaniom innych. Niektórzy więc walczą, aby zatrzymać dotychczasowe obowiązki, nie chcąc pasywnego życia, inni przyjmują nowe aktywności, jeszcze inni z kolei wycofują się z aktywności, wybierając bierne życie⁴⁵.

Podsumowując przedstawione aspekty życia psychicznego i społecznego osób starszych, podkreślić należy ogromną rolę dostosowania duszpasterstwa do autentycznych potrzeb człowieka starego. Rozwój nauk dotyczących czysto ludzkiej płaszczyzny ma także ogromny wpływ na dotarcie do głębin człowieka i stworzenie warunków jego

⁴³ Tamże, s. 55-56.

⁴⁴ Por. Z. Szarota, *Gerontologia społeczna i oświatowa*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁵ Por. tamże, s. 45-46.

spotkania z Bogiem. Okres starości często niedoceniany i marginalizowany jest niezwykle istotnym czasem życia człowieka, będącego tak blisko spotkania Boga twarzą w twarz.

Streszczenie

Artykuł jest próbą ukazania psychologicznych i społecznych zmian osób starszych. Sytuacja zmiany nie jest rzeczą łatwą i wymaga odpowiedniej wiedzy oraz dobrze dobranych środków stosowanych wobec indywidualnych potrzeb. Posługa duszpasterska Kościoła winna nieustannie badać i dostosowywać swoją działalność w celu jeszcze lepszego dotarcia do człowieka starego. Ukazane w artykule specyficzne dla tego okresu zmiany wskazują nowe wyzwania dla Kościoła oraz wyznaczają kierunki dalszej działalności duszpasterskiej pełnionej wobec osób starszych.

Summary

The article aims to show the psychological and social changes of the elderly. The situation of change is not easy and requires appropriate knowledge and well-chosen measures applied to individual needs. The pastoral ministry of the Church should constantly examine and adapt its activities in order to better reach the old man. The changes specific to this period presented in the article indicate new challenges for the Church and set directions for further pastoral ministry for the elderly.

Słowa kluczowe: ludzie starsi, duszpasterstwo, współczesne wyzwania, psychogerontologia, gerontologia społeczna

Key words: elderly people, pastoral ministry, contemporary challenges, psychogerontology, social gerontology

Bibliografia

- Bartoszewski J., Halaunbrenner-Lisowska J., Majchrzyk Z., *Zaburzenia psychiczne wieku podeszłego*, Warszawa 1978, s. 12-16.
- Bąbka J., *Psychospołeczne aspekty przystosowania się osób starych do warunków życia w domu pomocy społecznej*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, red. A. Nowicka, Kraków 2010, s. 183-198.
- Bromley D. B., *Psychologia starzenia się*, [przeł.] Z. Zakrzewska, Warszawa 1969.

- Domagała A., *Zachowania językowe w demencji*, Lublin 2007.
- Encyklopedia zarządzania*, hasło: *Piramida Maslowa*, https://mfiles.pl/pl/index.php/Piramida_Maslowa (dostęp: 15.05.2019).
- Fish S., *Choroba Alzheimerera*, Warszawa 1998.
- Głąz S., *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2003.
- Grudziński A., *Zasadnicze wymiary starzenia się i starości – biologiczny, psychiczny i społeczny*, w: *Poznać, zrozumieć i zaakceptować starość*, red. A. A. Zych, Łask 2012, s. 47-56.
- Halicki J., *Obrazy starości rysowane przeżyciami seniorów*, Białystok 2012.
- Kołodziej W., *Bio-psycho-społeczne funkcjonowanie osób starszych a społeczne stereotypy i uprzedzenia dotyczące starzenia się i starości*, w: *Wybrane problemy osób starszych*, red. A. Nowicka, Kraków 2010, s. 55-71.
- Krzywiński S., *Choroby afektywne*, w: *Zaburzenia psychiczne wieku podeszłego*, red. S. Krzywiński, Warszawa 1993, s. 34-80.
- Krzyżowski J., *Psychogeriatrya*, Warszawa 2004.
- Kupisiewicz Cz., Kupisiewicz M., *Słownik pedagogiczny*, Warszawa 2009.
- Leksykon gerontologii*, red. A. A. Zych, Kraków 2007.
- Kamiński R., Przygoda W., *Duszpasterstwo w: Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 201-208.
- Lepalczyk I., *Rola społeczności lokalnej w zwalczaniu osamotnienia*, w: *Encyklopedia seniora*, red. J. Piotrowski, Warszawa 1986.
- Łazar M., *Zasoby osób starszych: kontekst ścieżki życia, potrzeb i przekonań na temat starości*, w: *Starzenie się z godnością*, red. S. Steuden, M. Stanowska, K. Janowski, Lublin 2011, s. 131-155.
- Niezabitkowski M., *Ludzie starsi w perspektywie socjologicznej*, Katowice 2007.
- Olszewski H., *Starość i witaukt psychologiczny: atrybucja rozwoju*, Gdańsk 2003.
- Pikuła N., *Senior w przestrzeni społecznej*, Warszawa 2013.
- Piotrowski J., *Stosunki rodzinne osób starszych*, w: *Encyklopedia seniora*, red. J. Piotrowski, Warszawa 1986, s. 170-186.
- Schwarz G., *Choroba Alzheimerera*, Warszawa 2002.
- Sobów T., *Praktyczna psychogeriatrya*, Wrocław 2010.
- Szarota Z., *Gerontologia społeczna i oświatowa*, Kraków 2004.
- Zych A., *Człowiek wobec starości*, Katowice 1999.

Biogram

Mgr lic. Angelika Wiech – lic. wychowania fizycznego, mgr teologii oraz pedagogiki resocjalizacyjnej i opiekuńczo-wychowawczej, absolwentka Akademii Wychowania Fizycznego w Katowicach, Instytutu Teologicznego w Częstochowie na wydziale Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; obecnie nauczyciel religii i doktorantka teologii pastoralnej UKSW. E-mail: wiech.angelika@gmail.com.

RECENZJE

Warszawskie Studia Pastoralne UKSW – Rok XIV 2019 Nr 1(43); s. 165-167
DOI 10.21697/wsp.2019.1.09
ORCID: 0000-0002-4850-7420

O. DR HAB. MAREK FIAŁKOWSKI OFMConv, PROF. KUL

Nowa Pięćdziesiątnica w Kościele w Polsce. Numer specjalny Warszawskich Studiów Pastoralnych 5 (2018) (ss. 196)

Trzecia Osoba Boska bywa czasami nazywana „Wielkim Nieznajomym”. Określenie to wyraża nie tylko przekonanie, że Duch Święty pozostaje dla naszego rozumu niepojętą tajemnicą, ale także stan naszej wiedzy i refleksji nad Parakletem, który – jak nauczał Benedykt XVI – „nadal działa z mocą w Kościele, a Jego działanie wydaje obfite owoce, jeśli jesteśmy skłonni otworzyć się na Jego odnawiającą moc”. Ważne jest, aby każdy Go „poznał, nawiązał z Nim relację i poddał się Jego przewodnictwu”. Przy czym nie wystarczy tylko „Go poznać, trzeba Go przyjąć jako przewodnika naszych dusz, jako wewnętrznego Nauczyciela” (*Orędzie na XXIII Światowy Dzień Młodzieży 2008 r.*).

Rzeczywiście – od II Soboru Watykańskiego można zauważyć wielorakie zainteresowanie Trzecią Osobą Boską, i to nie tylko w refleksji teologicznej, ale i w praktyce życia chrześcijańskiego. Bogactwo rozmaitych ruchów i wspólnot, które odwołują się do Ducha Świętego, naznaczyło czasy posoborowe do tego stopnia, że niektórzy widzą w tym konkretne owoce odnowy zapoczątkowanej przez Vaticanum II, a także charakterystyczne znamię chrześcijaństwa drugiej połowy XX i początku XXI wieku. Oczywiście takie ożywienie niesie konkretne wyzwania dla Kościoła, także Kościoła w Polsce, który musi je odpowiednio rozeznaczyć i ukierunkować.

Właśnie ta troska przyświecała autorom artykułów zebranych w numerze specjalnym „Warszawskich Studiów Pastoralnych” *Nowa Pięćdziesiątnica w Kościele w Polsce 5 (2018)*, którzy – jak pisze ks. prof. Tomasz Wielebski we wstępie do publikacji – „zauważając wielorakie

przejawy działania Ducha Świętego w Kościele w Polsce, [...] postanowili podjąć wieloaspektową refleksję dotyczącą działania Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, zarówno w wymiarze biblijno-teologicznym, jak też praktycznym (s. 5), gdyż nie można podchodzić do tego zjawiska w sposób uproszczony i powierzchowny.

Recenzowana monografia składa się ze spisu treści w języku polskim (s. 3) i języku angielskim (s. 196), wprowadzenia (*Od redakcji*, s. 5-7) i dziewięciu artykułów. Rozpoczyna ją refleksja biblijna nad zagadnieniem misji Ducha Świętego w Kościele i omówieniem samych charyzmatów (J. Kręcidło, *Duch Święty w misji Kościoła na podstawie Dziejów Apostolskich*, s. 9-21; I. Zielonka, *Charyzmaty – dary Ducha Świętego dla Kościoła w misji w świetle tekstów biblijnych*, s. 23-56). Następnie czytelnik może zapoznać się z kwestią szeroko rozumianej odnowy Kościoła oraz istotnymi w prowadzeniu człowieka do zbawienia etapami: kerygmatem, katechezą i mistagogią (P. Sawa, *Odnowa Kościoła w Duchu Świętym w przesłaniu Soboru Watykańskiego II i posoborowym nauczaniu Magisterium. Główne kierunki i wyzwania*, s. 57-85; W. P. Chlondowski OFM, *Soborowa odnowa teologiczna a odnowa charyzmatyczna w ujęciu Josepha Ratzingera oraz dokumentów episkopatów*, s. 87-116; A. Kowalski, *Kerygmat-katecheza-mistagogia. Eklezjalna wizja towarzyszenia i prowadzenia człowieka we wspólnocie do zbawienia*, s. 117-143). Esej bp. A. Czai omawia istotę charyzmatu pasterskiego i jego realizację w Kościele partykularnym (*Charyzmat pasterski i jego realizacja w diecezji*, s. 145-152), z kolei bp A. Siemieniowski podejmuje zagadnienie posługi charyzmatami w parafii i wspólnotach, odwołując się do doświadczeń chrześcijan w Efezie (*Posługa charyzmatami we wspólnotach i parafii: model biblijny*, s. 153-160). W przedostatnim artykule recenzowanej monografii znajdziemy rozważania dotyczące związku charyzmatów z nową ewangelizacją oraz syntetyczne informacje o współczesnych inicjatywach ewangelizacyjnych w Europie i w Polsce powstałych na bazie posoborowej odnowy charyzmatycznej (S. Płusa, *Charyzmaty w służbie nowej ewangelizacji. Posoborowe inicjatywy ewangelizacyjne w Kościele polskim*, s. 161-181). Książkę kończy artykuł poświęcony

religijności Polaków (W. Sadłoń, *Religijność w strukturze polskiego społeczeństwa. Wstęp do zagadnienia*, s. 183-194).

Niewątpliwą wartością recenzowanego numeru specjalnego „Warszawskich Studiów Pastoralnych” jest podjęcie ważnego i aktualnego tematu, który w ostatnim czasie budzi wiele emocji w Polsce. Sięgnięcie do podstaw biblijnych, rzetelnej analizy teologicznej, w której jest miejsce zarówno na wskazanie walorów, a także problemów i niebezpieczeństw oraz prezentacja nauczania Kościoła stanowi ważny i merytoryczny głos w dyskusji o swoistym ożywieniu charyzmatycznym obserwowanym nie tylko w Polsce. Wydaje się, że jest dziś w Polsce zapotrzebowanie na teologię Ducha Świętego, na rzetelną wiedzę o Jego naturze i działaniu w Kościele, o charyzmatach, a szczególnie o relacji pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi oraz ich biblijnymi i teologicznymi podstawami. Recenzowana książka wpisuje się właśnie w te zapotrzebowania.

Przedłożone do recenzji artykuły zostały napisane językiem komunikatywnym i przystępnym, przez co czyta się je z zainteresowaniem. Zarówno struktura książki, jaki i składających się na nią artykułów, nie budzi zastrzeżeń. Na podkreślenie zasługuje umieszczenie na końcu artykułów streszczenia w języku angielskim oraz słów kluczowych po polsku i angielsku. Równie cenna jest bibliografia, w którą zaopatrzone jest każdy artykuł (wyjątek stanowi esej bp. A. Czał). Zebrano w niej wykorzystane w danym artykule dokumenty, książki, artykuły i strony internetowe.

Biorąc pod uwagę wartość merytoryczną, jak też aktualność tematyki polecam lekturę numeru specjalnego „Warszawskich Studiów Pastoralnych”. Żywo dziś dyskutowane zagadnienie ożywienia charyzmatycznego, działalności rozmaitych ruchów odnowy, charyzmatów i ich wykorzystania, relacji urzędu do charyzmatu domagają się wyważonej dyskusji, opartej o biblijne i teologiczne argumenty, bez poprzestawania wyłącznie na zagrożeniach i trudnościach, które niewątpliwie towarzyszą wymienionym kwestiom. Zebranie takich opinii i głosów w jednej książce uważam za wartościowe i inspirujące do dalszych dyskusji.